

AUTRUI

I. L'intersubjectivité comme essence de la conscience

1. La réfutation du solipsisme

Le solipsisme est une philosophie selon laquelle la seule réalité qui nous soit directement accessible *est notre propre existence* à titre de sujet pensant. C'est le cas de la philosophie de Descartes, telle qu'elle a été parfois interprétée à partir de la première Méditation (voir l'ouvrage *Les méditations métaphysiques*). En effet, le doute par lequel commence la réflexion consiste à supprimer notre croyance spontanée en l'existence du monde extérieur, dans la mesure où cette croyance se fonde exclusivement sur le témoignage de nos sens dont nous savons qu'ils peuvent être trompeurs.

Mais, supprimer par le doute l'existence du monde extérieur, c'est découvrir notre propre existence en tant que sujet. L'acte par lequel nous mettons le monde à distance par le doute est en même temps l'acte qui nous permet de nous différencier des objets, du monde en général. Le sujet, en se mettant à distance du monde, découvre sa propre existence au sens où il s'aperçoit qu'il n'a pas disparu avec le monde et qu'il subsiste dans l'acte même par lequel il déploie cette distance.

Douter, c'est dépasser l'étonnement qui nous révèle *une existence n'ayant pas disparu avec le monde*, notre propre existence à titre de sujet pensant. Le doute incite le sujet à se détourner du monde extérieur afin d'effectuer une réflexion sur lui-même.

La seule existence qui résiste au doute est donc celle du sujet pensant qui, en supprimant sa croyance au monde extérieur, se découvre comme étant immédiatement présent à lui-même. C'est la célèbre affirmation : « Je suis ; j'existe. ». Or, on voit clairement que dans cette affirmation il n'y a tout d'abord aucune place pour *l'existence d'autrui*. En effet, l'acte de réflexion sur soi permet au sujet d'avoir la certitude immédiate d'exister pour lui-même, certitude qui n'est conditionnée ni par l'existence du monde, ni par celle d'autrui. Autrement dit, même si je n'existe pas pour autrui je peux néanmoins avoir la certitude d'exister pour moi-même en me fondant exclusivement sur le témoignage de ma propre conscience. La conscience de soi est précisément l'acte de la réflexion par lequel le sujet devient immédiatement à lui-même son propre objet, l'acte par lequel *il se pose en sa réflexion comme existant pour soi* (cf. Fichte). Si on peut parler de solipsisme, c'est au sens où la présence d'autrui *n'est donc pas posée* dans l'acte instantané de la réflexion par lequel le sujet se pose comme existant pour soi. C'est donc indépendamment et en dehors de la présence d'autrui que le sujet se découvre comme présence immédiate à soi.

Mon existence est donc la seule réalité qui me soit *immédiatement* et *absolument* donnée, sans qu'il soit nécessaire de passer par l'intermédiaire du monde ou celle d'autrui. À ce titre, elle est seule l'objet d'une *intuition évidente*, obéissant aux principales caractéristiques de l'évidence selon Descartes. En effet, est *évident* ce qui se présente si clairement et distinctement à mon esprit qu'il n'est pas en mon pouvoir d'en douter. Si l'intuition de mon existence relève de l'évidence, c'est dans la mesure où elle se donne immédiatement à moi sans intermédiaire.

Il nous reste à préciser en quoi la certitude de mon existence se fonde sur l'activité de la pensée. Douter, c'est suspendre notre croyance en l'existence du monde et ne plus se fier au témoignage de nos sens. C'est affirmer que le monde, tel qu'il apparaît immédiatement à nos sens, est constitué *d'apparences trompeuses*, comme lorsque nous croyons que c'est le soleil qui tourne autour de la terre. Mais si je pense que tout n'est qu'apparence, que tout ce que je vois est trompeur, je découvre alors qu'il ne dépend que de moi de ne pas me laisser abuser. Prendre conscience de l'apparence, c'est découvrir que l'on porte en soi-même un pouvoir de résistance et d'opposition à l'apparence. Si douter c'est s'apercevoir que tout n'est qu'apparence, celui qui doute ne peut faire autrement que de découvrir que par son doute même, il a le pouvoir de *résister à l'apparence*, le *pouvoir d'exister* face à elle puisqu'il peut lui opposer un refus (je peux refuser de me laisser abuser), une *résistance*.

Pour mieux établir ce lien entre le doute et l'affirmation de mon existence, Descartes va dramatiser et généraliser l'illusion en se référant à la fiction méthodologique d'un malin génie qui emploie toute sa puissance à me tromper, comme si l'illusion était une fatalité à laquelle

je ne pourrais échapper. Même s'il emploie toute son industrie à me tromper, j'ai le pouvoir d'échapper à son emprise si je suis conscient qu'il me trompe. Qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne dépend que de moi de ne pas me laisser abuser, car en tant qu'être pensant j'ai le pouvoir de suspendre mon jugement et de ne plus croire en rien. Face au pouvoir de ma propre pensée, il ne saura jamais faire en sorte que je ne sois rien, tant *que je penserai être quelque chose*. L'homme a donc encore le pouvoir d'exister face à l'illusion, en tant que sujet pensant, et c'est ainsi mon existence qui se révèle immédiatement à elle-même dans l'acte de douter. Seule mon existence est l'objet d'une intuition évidente, car elle est immédiatement présente à ma conscience, sans qu'il soit nécessaire de passer par l'intermédiaire de mes sens, du monde, ou d'autrui.

L'existence d'autrui, en revanche, ne m'est pas donnée à un même degré d'évidence. En effet, puisque mon existence est la seule réalité qui soit immédiatement donnée à ma conscience, l'existence d'autrui n'est pas posée ou affirmée dans cet acte par lequel le sujet se révèle existant pour lui-même. L'existence d'autrui n'étant pas posée dans l'acte de la réflexion, son exclusion du champ de ma conscience la rejette, de fait, dans le domaine de la représentation des objets du monde extérieur. Autrui, exclu du moi dans l'acte par lequel il produit une réflexion sur lui-même, ne peut plus apparaître que comme étant un *non-moi*, formule négative consécutive à son exclusion hors du champ de ma conscience. Mais, par son statut de non-moi, l'autre est reconduit à son altérité par rapport à moi, et c'est en raison de cette altérité qu'il m'apparaît sur le même mode que les choses, les objets du monde extérieur.

Donc, l'existence d'autrui, exclue de ma réflexion à l'intérieur de moi-même, ne peut que m'être donnée que sur le même *mode que les choses*, c'est-à-dire à titre de représentation sensible. Je me représente l'existence d'autrui exactement sur le même mode que lorsque je me représente un objet, c'est-à-dire une réalité qui me fait face, qui se situe à distance de moi, de telle sorte qu'autrui se tient par rapport à moi dans un rapport d'extériorité réciproque. C'est justement pour cette raison que l'existence d'autrui n'a pas le même degré d'évidence que l'intuition de ma propre existence. Puisque le témoignage de mes sens est remis en cause par le doute, l'existence d'autrui, à titre de réalité sensible, comme objet du monde extérieur, n'est nullement évidente. Par exemple, je vois passer devant ma fenêtre des hommes emmitouflés dans des manteaux et recouverts d'un chapeau. Je peux affirmer que je vois passer des hommes, mais en un tel jugement je dépasse le simple témoignage de mes sens et j'affirme plus que ce que mes sens me montrent effectivement. Je peux en effet me tromper, et rien ne me garantit qu'il ne s'agit pas d'automates recouverts de manteaux et de chapeaux. Mes sens ne sont pas capables de faire une réelle différence entre ces deux possibilités, ils ne peuvent à eux seuls différencier clairement la présence effective d'hommes passant devant ma fenêtre de l'existence d'automates recouverts de manteaux et de chapeaux.

Cet exemple nous révèle que *l'existence d'autrui*, si on la situe dans le contexte du « cogito » comme certitude de soi du sujet pensant, n'est qu'une *existence probable*, qui ne peut avoir le même degré d'évidence que la découverte de ma propre existence. Mon existence et celle d'autrui sont donc séparées, dissociées, par l'acte de la réflexion qui isole le sujet en sa propre pensée et exclut de celle-ci tout ce qui n'est pas lui. En conséquence, l'existence d'autrui ne peut plus être posée que sous la forme d'un non-moi, c'est-à-dire un objet que je me représente de la même manière que les objets ou les corps appartenant au monde extérieur.

Pourtant, il n'est pas possible d'en rester à cette dissociation effectuée dans le « cogito » entre mon existence et celle d'autrui, rejetée du côté de *l'apparence sensible*. En effet, si la pensée s'efforce de nous élever à la hauteur d'un savoir universel, c'est-à-dire une connaissance valable pour tous, le sujet pensant ne peut pas considérer l'existence d'autrui comme une réalité qui lui demeure *extérieure, étrangère*, puisqu'une connaissance universelle est une connaissance que l'on partage avec les autres.

De la même manière, la pensée cartésienne comme toute pensée philosophique a pour fonction de nous élever vers la vérité. Or la vérité, c'est ce qui produit entre les hommes une entente, un accord mutuel (cf. Hegel, Platon). La vérité n'est pas ce qui nous divise mais ce qui nous rassemble, et on peut penser qu'il est contraire à l'essence même de la pensée que de produire une telle dissociation entre mon existence et celle d'autrui. À cet égard, la dimension d'universalité inhérente à la pensée n'implique t'elle pas que l'on puisse dépasser

cette dissociation et mettre sur le même plan mon existence et celle d'autrui ? En quoi le sujet pensant porte-t-il en lui-même *sa relation nécessaire* à autrui comme *donnée immanente* (immanente désigne ce qui existe à l'intérieur de soi) ? La relation à autrui comme nécessité immanente n'est-elle pas constitutive de *l'essence même de la pensée, de mon humanité* ?

2. La relation à autrui comme nécessité immanente

Il s'agit ici de montrer, contrairement au danger du solipsisme, en quel sens l'affirmation de l'existence d'autrui est contenue dans l'acte par lequel j'affirme mon existence, de telle sorte qu'on ne puisse plus *les dissocier, les séparer*. En quoi l'existence d'autrui est-elle implicitement affirmée au cœur de ma propre existence ?

a) L'universalité de la conscience de soi (cf. Hegel)

L'existence qui se découvre à elle-même dans le mouvement du doute cartésien est une existence *singulière, individuelle*, désignant la personne propre du sujet pensant à l'exclusion de toute autre. C'est donc essentiellement comme *individualité singulière* que le sujet pensant découvre et affirme sa propre existence. En effet, lorsque Descartes s'efforce de se mieux connaître lui-même en la seconde méditation, lorsqu'il s'interroge pour savoir qui il est, il exclut la possibilité de se définir en se référant au concept de l'Homme, ce qui veut dire qu'il ne veut pas se définir par une propriété qu'il aurait en commun avec tous les autres hommes.

En conséquence, ce n'est pas son appartenance à l'espèce humaine qui définit le cogito (le sujet pensant) et Descartes affirme par là clairement que le sujet pensant est avant tout une existence singulière, individuelle, une personne dont la réalité ne peut s'exprimer en un contenu universel, conceptuel (le concept d'homme). Il refuse de dissoudre l'existence du sujet dans l'universalité de l'essence de l'homme, et c'est pourquoi le sujet pensant est présent à lui-même comme *individualité singulière*. Or, l'une des caractéristiques de la *singularité*, c'est le fait qu'elle soit *exclusive*, c'est-à-dire qu'elle s'éprouve elle-même comme unique et différente de toutes les autres. C'est justement parce que le sujet se pose comme individualité singulière qu'il exclut l'existence d'autrui hors du champ de sa propre conscience. Si nous voulons au contraire éviter cette dissociation effectuée dans l'acte de la réflexion entre le caractère évident de mon existence et le caractère seulement probable de l'existence d'autrui (cf. Descartes), si nous voulons les poser sur le même plan, il nous faut monter en quoi l'existence du sujet pensant n'est pas seulement une existence purement *individuelle* et *singulière*.

Bien que le sujet pensant se pose comme existant pour lui-même à titre d'individualité singulière, la pensée par laquelle il accède à la conscience de son existence est *universelle*, au sens où elle est une *propriété commune* à tous les hommes. Bien que l'exercice de la pensée suppose l'activité d'un sujet, d'une personne qui revendique pour elle-même le droit de s'affirmer dans sa singularité et dans sa différence, le contenu de la pensée est universel.

Penser, en effet, c'est avant tout penser *par soi-même*, et non laisser les autres penser à sa place. Celui qui se contente de suivre l'opinion reçue ne pense pas. L'exercice de la pensée est bien lié à la capacité qu'a le sujet de prendre ses distances par rapport à l'opinion des autres, c'est-à-dire sa capacité à s'assumer lui-même comme personne singulière, différente des autres et capable de penser par sa propre activité. L'affirmation de la *singularité* est donc bien une condition essentielle à l'exercice de l'activité de la pensée (c'est bien *moi qui pense* et non un autre qui pense à ma place) mais il serait trop rapide d'en conclure que l'existence d'autrui est nécessairement exclue du champ de ma conscience, sous prétexte que je n'ai pas besoin d'autrui pour savoir ce que je dois penser.

Il est donc nécessaire de distinguer les conditions formelles de l'exercice de la pensée (l'affirmation du sujet pensant comme individualité singulière) du contenu objectif de celle-ci. Or, envisagée du point de vue de son contenu et indépendamment des conditions nécessaires à sa production, la pensée possède une dimension *d'universalité* au sens où par exemple les structures logiques désignent des façons de penser *communes* à tous les hommes. Le principe d'identité selon lequel je ne peux affirmer en même temps deux propositions contradictoires (ce livre est rouge / ce livre n'est pas rouge) est une règle de pensée commune à tous les hommes. En conséquence, je ne peux affirmer mon existence comme sujet pensant sans en même temps me conférer à moi-même une dimension d'universalité, sans supposer que je sois capable de penser à partir de règles communes à tous les hommes, c'est-à-dire de principes

constitutifs d'une évaluation commune. « Le moi est *la pensée* et donc *l'universel*. Lorsque je dis moi, j'écarte toute particularité, le caractère, le naturel, les connaissances, l'âge. Le moi est tout à fait vide, ponctuel, simple, mais actif dans cette simplicité. »

(Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, addition au §4, page 72).

L'idée de Hegel est ainsi la suivante : ce qui est en apparence le plus singulier (le moi) est en réalité ce qui est le plus *universel*. Lorsque Descartes affirme « je suis, j'existe », il incite le lecteur à produire lui-même la conscience de son existence. En effet, comprendre, c'est toujours comprendre à partir de soi, si bien qu'on ne peut comprendre le sens de cette affirmation qu'en reproduisant pour soi-même l'acte de la réflexion. Autrement dit, ce que Descartes dit de lui-même (je suis ; j'existe), c'est également et en même temps ce que *tout* être pensant est capable de faire de la même manière. Le sujet qui énonce son existence à la première personne n'est donc pas seulement celui de Descartes, mais celui de *tout* homme. Le singulier se renverse en son contraire et devient ce qui est le plus universel.

Dès lors, l'existence d'autrui ne peut plus être exclue du champ de ma conscience. Cette exclusion ne se produisait dans la pensée de Descartes que dans la mesure où le sujet pensant s'affirmait comme une individualité singulière, dont la principale caractéristique est de se poser comme différente d'autrui (c'est moi qui pense et non un autre). Si l'affirmation de cette différence est bien constitutive des conditions formelles nécessaires à la production de la pensée, en revanche le contenu universel de la pensée fait apparaître le sujet pensant comme porteur d'une évaluation commune pour laquelle l'existence d'autrui, à l'intérieur même de ma pensée, est donnée comme une existence contemporaine à la mienne.

Penser de manière universelle, c'est par définition penser de la même manière qu'autrui, et même si la présence effective d'autrui n'est pas indispensable dans la production de la pensée (c'est bien moi qui pense) elle est toujours donnée à la pensée comme présence possible et qui présente le même degré d'évidence que ma propre existence, si bien que l'on pourrait remplacer l'affirmation cartésienne par la proposition suivante : « je pense, donc *nous sommes* ». Selon cette affirmation, l'existence d'autrui n'est plus une réalité exclue du champ de ma conscience, mais elle possède le *même degré d'évidence* que le cogito (« je pense ») au sens où elle se donne comme *immédiatement présente* à ma pensée. Cela ne revient-il pas à affirmer un élément d'intersubjectivité inhérent à la pensée ? Ne retrouve-t-on pas cet élément d'intersubjectivité inscrit au cœur même des catégories logiques de la pensée ?

b) Les catégories logiques comme principes d'une évaluation commune

Les catégories logiques désignent chez Kant les structures universelles de la pensée, c'est-à-dire notre manière d'effectuer la synthèse du divers de la sensibilité. Lorsque nous percevons immédiatement les objets, nous recevons tout d'abord une diversité d'impressions sensibles (voir cours sur la conscience) qui se présentent en même temps à la conscience de façon désordonnée, et il est nécessaire de recourir à une règle de synthèse nous permettant d'ordonner et d'organiser nos impressions, de telle sorte qu'elles se succèdent en un ensemble cohérent. Dans l'exemple de la perception de la maison où les impressions nous sont données successivement (on perçoit d'abord la partie droite, puis la partie centrale...), la *catégorie de quantité* nous permet de comprendre *le sens de cette succession*, c'est-à-dire le fait que les différentes parties de la maison forment un ensemble cohérent, homogène, malgré le fait que nous les ayons appréhendées les unes à la suite des autres. Cette catégorie logique est donc *une règle de synthèse* nous permettant de coordonner dans notre pensée les impressions diverses des sens (ce que Kant appelle le divers de la sensibilité) de façon à obtenir une représentation de l'objet comme constituant un ensemble homogène.

La catégorie de quantité, en sa définition même, nous permet de comprendre a priori qu'un corps matériel étendu dans l'espace est *divisible*, c'est-à-dire constitué de parties homogènes formant un tout, c'est-à-dire un ensemble cohérent. Or, la principale caractéristique des *catégories logiques de la pensée*, c'est le fait qu'elles constituent des règles universelles de synthèse, des principes nous permettant d'associer nos représentations, de comprendre le sens de leur succession. Les catégories sont donc des règles de synthèse valables pour tous, c'est-à-dire que nous comprenons tous de la même manière la façon dont nos représentations peuvent être associées. Lorsque j'affirme par exemple que c'est la lumière du soleil qui produit l'échauffement de la pierre, j'associe mes représentations en établissant entre elles un *lien de*

causalité, au sens où je comprends que l'ordre selon lequel elles se succèdent ne peut être réversible. La catégorie étant une règle universelle de synthèse, l'association que j'établis entre mes représentations (la lumière du soleil et l'échauffement de la pierre) est une *association objective*, c'est-à-dire une manière de coordonner mes impressions qui est la même pour tout le monde. Par opposition aux associations subjectives de l'imagination (par exemple la cire évoque pour Descartes la saveur du miel), les catégories logiques constituent des *associations objectives*, c'est-à-dire des associations que je pense nécessairement pour moi-même comme étant valables pour tous les sujets pensants. L'objectivité signifie bien alors ce que le sujet pose pour lui-même comme *valable pour tous*, comme principe d'une *évaluation commune* (une manière de pensée commune à tous les hommes), c'est-à-dire ce qu'au cœur même de sa pensée il est susceptible de partager avec autrui : « Chez Kant et dans la tradition issue de lui, l'objectif est ce qui vaut universellement pour tout sujet, donc *l'intersubjectif* (souligné par nous) ». Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, édition Champs Flammarion, page 71.

A. Renaut souligne ici la façon nouvelle qu'à Kant de poser la question de l'objectivité. L'objectivité ne désigne plus seulement ce qui est indépendant de moi, ce qui m'est extérieur, mais bien ce que je pense pour moi-même comme valable pour tous, comme principe d'un accord avec la pensée d'autrui. C'est donc la dimension d'intersubjectivité qui est la principale caractéristique de la pensée. Or l'intersubjectivité signifie que *l'existence d'autrui* m'est donnée immédiatement comme *présente à ma pensée* dans l'acte même par lequel j'effectue la synthèse du divers de la sensibilité, puisque je ne peux effectuer cette synthèse (organiser mes impressions sensibles en un ensemble cohérent) *sans penser en même temps* que la nécessité selon laquelle elle s'impose à moi (sans cette capacité de coordonner nos impressions, nous ne pourrions rien nous représenter) est *exactement la même* selon laquelle elle s'impose à la pensée d'autrui. Il y a ainsi dans la pensée une dimension d'intersubjectivité flagrante, et on peut donc affirmer, contre les prétentions du solipsisme, que le sujet n'est pas seul face à ses propres représentations, dans l'exacte mesure où la *constitution de ces représentations* fait appel à des *structures universelles* (les catégories de la pensée selon Kant) selon lesquelles ce que je me représente (subjectivement) n'est pas valable seulement pour moi, mais l'est également pour autrui.

Ces remarques nous montrent que le sujet porte en lui-même une *législation* (les catégories peuvent être considérées comme des lois au sens où elles sont les conditions universelles auxquelles toutes nos représentations doivent *se soumettre*) sur le fondement de laquelle apparaît en nous une façon de penser qui est commune à tous les hommes, et selon laquelle nous dépassons notre point de vue strictement individuel. Si les associations subjectives de l'imagination ne peuvent constituer le principe d'une évaluation commune, c'est précisément parce qu'elles dépendent de la sensibilité de l'individu. Lorsque Descartes, dans le début de sa description, associe la cire à la saveur du miel, il ne nous apprend rien sur la nature de la cire elle-même mais plutôt sur l'impression agréable qu'elle produit personnellement sur sa propre sensibilité (individuelle).

En revanche, *les associations objectives* qui nous permettent de coordonner nos impressions selon l'ordre des catégories logiques ne sont pas de simples impressions personnelles susceptibles de *varier d'un individu à l'autre*, puisqu'au contraire elles nous permettent de comprendre tous, de la même manière, la signification de la succession de nos représentations comme dans l'exemple de la causalité (c'est la lumière du soleil qui produit l'échauffement de la pierre). Affirmer que le sujet est porteur d'une législation (voir ce qui précède) c'est lui attribuer une propriété essentielle qu'est l'autonomie. Si le sujet pensant est effectivement autonome, c'est dans la mesure où le sens de l'objectivité ne lui est pas imposé du dehors. Il possède *en lui-même* (sans sortir de soi) les critères universels (les catégories) en fonction desquels il peut *poser* et *déterminer* ce qui est objectif *pour lui-même*, c'est-à-dire ce qu'il considère pour lui-même comme principe d'une évaluation commune, susceptible d'être partagée par autrui.

Puisque ces critères sont universels, l'autonomie du sujet ne doit pas être comprise comme *une existence séparée* faisant du sujet une substance individuelle (la substance est ce qui chez Descartes peut exister isolément et séparément), mais elle constitue au contraire un *espace d'intersubjectivité* à l'intérieur duquel est supprimée cette singularisation exclusive du sujet, si bien que l'existence d'autrui ne peut plus être séparée de ma propre existence. En résumé,

c'est parce qu'il est effectivement autonome que le sujet porte en lui une *dimension d'ouverture à autrui*. S'affirmer comme un sujet pensant ce n'est pas sombrer dans un solipsisme excluant l'existence d'autrui du champ de ma conscience, c'est tout au contraire poser *au cœur* même de notre existence une ouverture, une *réceptivité à l'autre*.

C'est le cas par exemple du sentiment esthétique dont on peut dire à la fois qu'il est subjectif en ce qu'il me procure un plaisir personnel (par exemple le plaisir que je ressens en présence d'un tableau, d'une œuvre d'art) et *universel* au sens où je ne peux l'éprouver pour moi sans supposer en même temps la capacité pour ce sentiment de se *communiquer à autrui*. Autrement dit, la spécificité du plaisir esthétique (cf. Kant) réside dans la possibilité d'être *partagé pour autrui*. C'est ce que Kant appelle « l'universelle communicabilité subjective du jugement esthétique ». De ce point de vue, le domaine de l'art, du sentiment esthétique désigne un espace d'intersubjectivité semblable à la pensée en ce qu'il favorise la communication entre les consciences, *supprime la séparation* liée à l'*individuation* de celles-ci. Kant affirmera en ce sens que le sentiment esthétique est un sentiment vital (cf. Critique de la faculté de Juger) c'est-à-dire le sentiment de la vie comme *totalité indivisible*, comme totalité réfléchie en soi. À la différence de la connaissance (ou de la pensée), cette communication ne passe pas par l'intermédiaire d'un concept (une catégorie) mais elle s'effectue immédiatement et spontanément. L'Art est bien le lieu privilégié d'une communication directe et immédiate des consciences, et c'est pourquoi on peut établir un lien entre la *sensibilité esthétique* (la capacité pour l'homme d'être sensible à la beauté) et la sociabilité naturelle d'un individu : « Le goût sera ainsi la faculté de choisir à *l'unisson avec les autres* (en italiques dans le texte) ce qui plaît de façon sensible. Il est *social* et en tant que tel il contribue à la sociabilité et à la socialisation des agréments. »

Daniel Dumouchel, *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique*, édition Vrin, page 162.

On voit bien en quoi le sentiment esthétique (sentiment de la beauté) révèle cette dimension de notre sensibilité, à savoir le fait qu'elle n'est pas exclusivement tournée vers des *plaisirs privés* (plaisirs matériels, où l'individu ne recherche que ce qui est agréable pour lui) mais qu'elle contient aussi des plaisirs d'une nature *plus universelle*, comme c'est le cas justement du plaisir esthétique, dont la principale caractéristique est de vouloir se partager, se communiquer à autrui. Or, il est intéressant de constater que cette dimension d'universalité du jugement esthétique est la conséquence directe du degré *d'autonomie du sujet esthétique*. Le sujet est autonome au sens où il détermine à partir de lui-même ce qui est beau, en se fiant à *son sentiment de plaisir*, ce qui signifie que le sens de la beauté ne lui vient pas du dehors et qu'il n'a pas besoin de savoir s'il y a, en dehors de lui, une réalité qui lui correspond. C'est le sens même de cette définition de l'art : « L'Art n'est pas la représentation d'une belle chose mais la belle représentation d'une chose. » (Kant)

Ce que Kant veut dire est simple : la beauté n'est pas dans la chose que je regarde, elle n'est pas une propriété constitutive de ce qu'est la chose en dehors de moi (en dehors de ma représentation), elle est dans le regard que je porte sur elle. En ce sens, la représentation de la beauté révèle l'autonomie du sujet puisque celui-ci n'a plus besoin de savoir s'il y a, en dehors de lui, une réalité qui lui correspond. Il n'est donc pas nécessaire de passer par l'intermédiaire d'un savoir, et il suffit de se fier à son sentiment immédiat.

En conséquence, *l'image esthétique* est indifférente à l'existence effective de son objet, et on peut dire par exemple que si une personne est belle dans notre pensée, l'image que l'on a d'elle comme par exemple la beauté de son visage n'implique pas que la personne soit présente « en chair et en os », car nous éprouvons un intérêt (l'amour de la beauté) à la représentation de sa *forme* (l'impression générale qui se dégage de celle-ci). Or le sentiment de beauté qui se dégage de cette représentation, ainsi que le plaisir que l'on peut en ressentir, est indépendant de la présence matérielle et effective de cette personne. De ce fait, ce plaisir est désintéressé, il est indépendant de tout désir (le beau n'est pas l'agréable) et c'est pour cette raison qu'il possède une dimension d'universalité. Le sentiment de plaisir esthétique se caractérise ainsi comme état à la fois subjectif (nous l'éprouvons pour nous-mêmes) et porteur d'une dimension d'universalité selon laquelle nous ne pouvons le ressentir sans en même temps éprouver la nécessité d'une *ouverture* et d'une *réceptivité* à autrui.

Que cette réceptivité à l'existence d'autrui soit constitutive de l'essence même du plaisir esthétique (cf. Kant) signifie que nous sommes disposés à partager ce plaisir avec d'autres, et que nous sommes attentifs à déceler chez une autre personne les manifestations d'un plaisir

identique. Lorsque nous assistons parfois à un spectacle en présence d'amis (ou de parents) il nous arrive de nous *tourner vers eux*, comme si nous voulions retrouver en leur regard les signes visibles de l'émotion qui nous parcourt à cet instant. C'est cela qui constitue ce que nous avons appelé l'ouverture et la réceptivité à autrui.

Cette analyse nous révèle qu'il y a bien une dimension d'universalité qui apparaît tant au niveau de la pensée (les catégories logiques) qu'à celui de la sensibilité (le plaisir esthétique). Le rapport à autrui est bien inscrit au cœur même du sujet, comme si celui-ci portait en lui-même un refus du solipsisme, le refus de *n'exister que pour soi* et d'être enfermé dans les limites de son existence individuelle. L'amour ne peut-il pas alors être considéré comme la manifestation la plus parfaite de notre essence, puisqu'il révèle l'insatisfaction qu'éprouve l'homme de *n'exister que pour soi*, le besoin d'être deux et de trouver dans notre union avec l'autre le sentiment d'achèvement de la vie comme un tout ?

c) L'Amour comme reconnaissance immédiate de soi dans l'Autre

Selon Feuerbach, être conscient de soi ne signifie pas simplement exister pour soi à titre d'une individualité singulière s'affirmant dans sa différence par rapport aux autres. Autrement dit, si être conscient de soi signifie être à *soi-même* son propre objet, ce n'est pas seulement en tant qu'*individu* que l'homme est à lui-même son propre objet. Il y a au contraire une dimension spécifiquement humaine de la conscience de soi selon laquelle l'individu a pour objet de sa conscience non sa singularité exclusive mais *son essence*, c'est-à-dire le *genre* auquel il appartient. Être conscient de soi c'est donc prendre conscience de la réalité humaine à laquelle on appartient, de *l'inscription de notre individualité* au cœur de la communauté humaine conçue comme un ensemble, une totalité. Ce n'est donc pas *s'éprouver soi-même* comme un *individu unique* et différent des autres, comme si le sentiment de la vie pouvait *refluer* sur la seule individualité singulière et trouver en elle sa concentration absolue. Le sentiment de la vie comme un *tout* (étendue à la totalité du genre humain) ne peut donc trouver son *inscription définitive* dans la seule individualité de l'homme, ce qui signifie que pour Feuerbach la vie ne peut se réfléchir en moi-même en sa vérité, dans sa totalité.

De ce fait, l'amour exclusif de soi ne peut constituer à lui seul la vérité de la vie, et le sentiment de la vie comme un tout se réfléchit en dehors de l'individualité singulière, ce qui signifie que celle-ci doit s'éprouver en elle-même comme *insuffisante, déficiente*, comme si elle ressentait immédiatement comme une contrainte les limites de l'existence individuelle, c'est-à-dire le fait de *n'exister que pour soi*. Le sentiment de la vie en sa vérité et en sa totalité exige au contraire de l'individu qu'il nie sa propre singularité naturelle et qu'il *refuse d'exister* exclusivement *pour lui-même*. Cette puissance de négation que l'homme porte en lui signifie que la force de vie qui l'anime ne peut provenir exclusivement de l'intérêt qu'il éprouve pour lui-même en tant qu'individu, mais de son intérêt pour la vie dans son ensemble et sa totalité, c'est-à-dire la vie étendue à l'ensemble du genre humain (son intérêt pour la *vie générique* par opposition à la vie purement individuelle). Or, refuser d'exister pour soi, ressentir comme une limite et une contrainte notre propre existence individuelle, c'est la définition même de l'amour selon Feuerbach : « Mais l'essence humaine, éthique de l'homme, consiste justement à renoncer à son être pour soi simplement naturel, à se poser un fondement de son être, à être par *un autre* (souligné par nous), à avoir le fondement de son être dans *l'être d'un autre*. C'est ainsi que l'amant fait de l'aimée le fondement de son être. »

Ludwig Feuerbach, *Pensées sur la mort et l'immortalité de l'âme*, éditions du Cerf, page 140.

L'idée de Feuerbach est la suivante : l'essence de l'homme ne se réduit pas à *son essence naturelle immédiate*, c'est-à-dire ce qui fait de lui un simple être vivant au même titre que les autres vivants. Si l'homme n'était qu'une individualité vivante, il serait entièrement soumis aux lois universelles de la nature, et principalement la loi de l'instinct de conservation selon laquelle la singularité vivante a le souci exclusif de sa propre existence. Ce que Feuerbach veut dire, c'est que l'homme ne se comporte pas uniquement comme une individualité naturelle qui chercherait avant tout à *exister pour elle-même*, qui trouverait immédiatement en elle une *raison de vivre*. La dignité de l'homme est de s'élever au-delà de la nature, de *nier cet attachement égoïste* à soi-même, de *refuser* (ce pouvoir de négation est constitutif de l'essence de l'homme) d'exister seulement pour soi, c'est-à-dire de refuser les limites de mon existence individuelle et naturelle. Si être homme, exprimer son appartenance au genre et à la communauté humaine, c'est *refuser d'exister pour soi*, cela signifie que l'essence de l'homme n'est plus immédiate et naturelle (elle n'est plus soumise à un ordre simplement naturel) mais

qu'elle est précisément *médiatisée* par cette négation dont la principale conséquence est de poser *en autrui* ma véritable raison de vivre. Si on peut parler avec Feuerbach d'une essence éthique de l'homme c'est justement au sens où celui-ci n'est plus seulement une *individualité vivante* qui posséderait immédiatement en elle-même sa propre *raison d'exister*, mais un sujet qui cherche en l'autre la vérité de la vie, qui place en celui-ci toute sa raison de vivre. Feuerbach reprend cet élément hégélien en vertu duquel la conscience humaine cherche sa propre vérité dans une autre conscience dans laquelle elle se reconnaît elle-même.

La conscience de mon lien à l'humanité est étroitement liée à cette capacité que j'ai de me reconnaître moi-même en autrui, et on peut dire qu'aimer, ce n'est plus simplement exister pour soi, c'est *se retrouver* et *se reconnaître soi-même dans l'autre*. Feuerbach considère donc que l'Amour est la manifestation la plus élevée de l'essence de l'homme, parce qu'il permet à l'individu d'éprouver en l'autre le sentiment de la vie comme un tout, c'est-à-dire la vie restituée en sa vérité, étendue à l'ensemble du genre humain. L'amour me fait éprouver l'existence d'autrui comme un être indispensable à mon existence, c'est-à-dire un être dont *l'altérité, la différence*, (la différence sexuelle notamment) sont nécessaires à la perpétuation du genre, mais en même temps un être qui est *mon semblable*, c'est-à-dire un être dont je n'éprouve plus l'altérité comme un obstacle (un non-moi) puisque je peux me reconnaître et me retrouver parfaitement en lui.

L'amour est donc ce qui, de ce point de vue, *réconcilie* les deux *éléments contradictoires* constitutifs du *concept d'autrui*. En effet, autrui est un *alter ego* c'est-à-dire à la fois un autre que moi et un autre moi. Le concept d'alter ego contient donc un élément *d'altérité (autre que moi)* et un élément *d'identité* (un autre moi). L'expérience humaine de l'amour, telle que Feuerbach la présente dans son œuvre, permet de *concilier* ces deux éléments inhérents au concept d'autrui. Le moment de la *différence* (autrui comme autre que moi) y est *essentiel*, principalement sous la forme d'une différenciation biologique et sexuelle, au sens où j'ai besoin de l'Autre en sa différence pour perpétuer la vie du genre humain. C'est en effet une évidence naturelle que l'homme a besoin de la femme pour perpétuer le genre.

Mais en même temps que l'autre est porteur d'une différence *nécessaire*, le sentiment amoureux ne fige pas autrui dans cet élément d'altérité (que l'on pourrait malheureusement appeler la guerre de sexes) car *la fixation de cette altérité* me ferait apparaître autrui comme un *non-moi*, comme *ma négation*, c'est-à-dire celui qui *oppose* une résistance à ma volonté et m'empêche d'être *moi-même*. Figée dans cette *dimension d'altérité*, la relation à l'autre ne pourrait être qu'une *relation de domination* (comme c'est hélas le cas chez Sartre). Au contraire, l'amour permet de surmonter cette relation de domination que l'on peut considérer comme un *symptôme pathologique, névrotique* (cf. Adler, Fromm, Otto Rank), au sens où il nous permet de nous reconnaître et de nous retrouver parfaitement dans l'autre. Précisons-le, ce qui nous permet de nous *retrouver dans l'autre* et de ne plus éprouver sa présence comme une opposition ou une résistance, c'est le fait que j'ai conscience de réaliser dans mon union à autrui *ma propre essence*, j'ai donc conscience d'un accomplissement du sens de la vie, restituée en sa vérité et sa totalité, parce que *le sens humain de la vie* est de s'inscrire durablement dans le cours du temps, se perpétuer dans le cadre d'un renouvellement de la communauté humaine, au lieu de se maintenir étroitement enfermée dans les limites d'une existence purement individuelle.

L'amour accomplit le sens de la vie comme puissance d'intégrer l'individu à la vie infinie de la communauté, puissance qui me permet d'étendre les limites de ma propre existence et de garantir son inscription effective dans le cours infini du temps, identique au mouvement par lequel la communauté humaine se renouvelle incessamment. Ainsi, je ne puis être *pour moi-même* un homme accompli, c'est-à-dire avoir conscience de mon essence générique que dans mon rapport à l'autre. C'est bien dans la femme aimée que j'ai pour moi-même le sentiment d'un accomplissement de la vie comme un tout, l'amour étant la parfaite reconnaissance de soi dans l'autre.

Mais alors, cela signifie que le rapport à autrui est essentiel au rapport que j'ai à moi-même. Je ne suis pour moi-même un homme accompli, que par l'amour de l'autre (l'autre restitué dans sa différence naturelle et biologique, c'est-à-dire sa différence sexuelle) et parce que je suis aimé par l'autre (la femme aimée). C'est bien parce que je suis objet du désir ou de l'amour de l'autre que je suis pour moi-même un homme accompli. Cela ne signifie t'il pas que le fait

d'exister pour autrui (être aimé, reconnu) est nécessaire à la conscience d'exister pour moi-même ? En quoi « être pour autrui » peut-il être une médiation indispensable à la connaissance que j'ai de moi-même ?

d) La liaison de l' « être pour soi » et « l'être pour autrui »

L'analyse précédente (Feuerbach) a fait apparaître un concept essentiel dans notre façon d'aborder la question de notre rapport à autrui : *le concept de reconnaissance*. Aimer, c'est bien selon Feuerbach à la fois reconnaître l'autre comme indispensable à mon existence, et être reconnu par lui. Or, ce concept de reconnaissance indique déjà par lui-même un *redoublement*, une *répétition* (re-connaissance) de l'acte de connaissance.

Cette répétition signifie que l'acte par lequel j'accède à une connaissance de moi-même ne peut se produire isolément, séparément. Je ne peux me connaître dans la solitude, ce qui veut dire que la connaissance ne peut entièrement se produire au cœur de ma propre conscience. En effet, tant que l'homme est seul, il ne peut parfaitement se connaître parce qu'il a le pouvoir de se *mentir à lui-même*. Nous ne sommes pas forcément les mieux placés pour nous connaître nous-mêmes, et il est possible de se dissimuler à soi-même certains aspects de notre personnalité qui nous dérangent (nos défauts) parce qu'ils menacent notre amour-propre, notre orgueil. De ce point de vue, nous ne sommes pas absolument *transparents* à nous-mêmes et la psychanalyse nous montre bien comment le sujet doit renoncer en partie à sa souveraineté absolue, à la prétention de se connaître lui-même parfaitement. Nous ne sommes pas à nous seuls une source absolue de vérité. De même Sartre montre bien dans *l'Être et le Néant* comment la conscience humaine est porteuse d'un pouvoir de négation, c'est-à-dire un *pouvoir de refus* qu'elle est toujours susceptible de retourner contre elle-même.

Ce pouvoir de refus se manifeste par différents comportements possibles : l'adolescent peut refuser par exemple de se soumettre à l'autorité parentale, les hommes peuvent refuser de vivre dans un pouvoir politique qui ne leur laisse aucune liberté, et sous l'Occupation, les Français avaient encore *la possibilité de refuser* cet état de fait et d'entrer dans la Résistance. Être conscient de cette situation (l'occupation allemande) c'est bien découvrir que l'on porte en soi-même un pouvoir de lui échapper, de lui *opposer une résistance*, un *refus* de se transformer en une attitude active (s'engager dans la résistance).

Si la conscience est bien porteuse d'une puissance de négation (Alain confirmait en ce sens que penser c'est dire non) celle-ci ne se manifeste pas uniquement par le refus d'une situation concrète (le refus de l'occupation allemande) ou d'un état de fait. Cela signifie que ce pouvoir de dire non n'est pas exclusivement orienté vers le monde, comme c'est aussi le cas par exemple dans le doute cartésien où il s'agit de refuser de croire en l'existence du monde extérieur (voir la première Méditation), mais qu'il peut se retourner sur la conscience elle-même, lui donnant la possibilité de refuser de savoir ce qu'elle sait. Et c'est bien cette possibilité qui explique la complaisance avec laquelle l'homme se ment à lui-même c'est-à-dire le refus de se voir lui-même en face, tel qu'il est. Si la conscience est connaissance (étymologiquement elle signifie tout ce qui est accompagné de connaissance) le pouvoir de négation (la négativité) lui permet de refuser d'être ce qu'elle est, c'est-à-dire *refuser d'être connaissance*. Quand on dit de quelqu'un qu'il ne veut *pas voir* la vérité en face, on exprime bien cette possibilité de *négation* inscrite au cœur même de la conscience, possibilité selon laquelle ma propre conscience peut tendre à son propre anéantissement, à la destruction de son propre savoir. Dans le cas par exemple de la perte d'un être cher, il nous arrive parfois de refuser sa mort comme si nous voulions ignorer ce que notre conscience nous révèle comme une réalité irréversible (le temps ne nous ramènera jamais les êtres disparus).

C'est précisément cette *négativité* inscrite au cœur de la conscience qui rend nécessaire le redoublement de l'acte de la connaissance, et donc le rapport à autrui. Dans la solitude, je ne peux me connaître parfaitement tel que je suis, parce que je peux me mentir à moi-même, c'est-à-dire refuser pour moi-même ce que je suis. Cela m'est d'autant plus facile que personne n'est là pour me contredire, pour me rappeler mes défauts, mes manies... L'amour propre (ou l'orgueil) rend parfois l'individu très complaisant à l'égard de lui-même, au point de se faire une *idée totalement fautive* sur sa personnalité. Le *contestataire* ou le *révolté* peuvent croire qu'ils font preuve de force de caractère en s'opposant systématiquement aux lois et à l'ordre établi, mais en réalité cette opposition qui exalte en apparence la puissance de la

volonté dissimule une véritable faiblesse de celle-ci, une *complaisance passive* de l'individu à l'égard de lui-même, qui refuse toute contrainte pour faire ce qu'il veut, laisser libre-cours à ses désirs, parce qu'il ne peut rien se refuser (*passivité à l'égard de soi*).

Si dans l'isolement je ne peux parfaitement me connaître tel que je suis, n'est-il pas alors indispensable de passer par l'intermédiaire d'autrui ? Cela revient à affirmer que je ne peux obtenir aucune vérité sur moi-même sans passer par la médiation des autres, sans être reconnu par eux. Se connaître soi-même implique alors la reconnaissance par autrui, le concept de *reconnaissance* indiquant un redoublement, une répétition selon laquelle ce que je suis pour moi-même dépend de ce que je suis pour les autres, autrement dit je ne peux être objet pour moi-même (me connaître) que dans la mesure où je suis objet pour les autres (reconnu comme tel). Cette double modalité (exister pour soi / pour autrui) n'est-elle pas précisément une caractéristique de la réalité humaine ?

Selon Sartre (*L'Être et le Néant*) la réalité humaine se définit par cette caractéristique essentielle selon laquelle l'homme existe pour lui-même, est à lui-même son propre objet. C'est donc « *l'être pour Soi* » qui est constitutif de mon humanité et il faut concevoir cette dimension de « *l'être pour Soi* » sous deux formes essentielles : l'homme existe pour lui-même signifie qu'il se choisit lui-même tel qu'il veut être, qu'il est le produit de ce qu'il veut être pour lui-même ainsi que l'affirme *L'existentialisme est un humanisme*, l'homme est à lui-même son propre objet au sens où il est *conscient de soi*, susceptible de *se connaître lui-même*.

C'est cette seconde dimension qui nous intéresse ici. La réalité humaine existe pour soi signifie qu'elle a toujours la possibilité de se réfléchir en elle-même, de se connaître. Or l'idée de Sartre est la suivante : certains aspects de notre existence nous révèlent que cette caractéristique propre à l'homme, c'est-à-dire le fait d'exister pour soi, est étroitement liée à son « être pour autrui ». Que signifie exactement cette relation étroite entre l'« être pour soi » (par lequel se définit la réalité humaine) et l'« être pour autrui » ?

Sartre prend l'exemple de la honte, c'est-à-dire d'un sentiment qui se situe dans la perspective même de l'« être pour soi » en tant que caractéristique de la réalité humaine. En effet, être honteux, c'est avoir honte de *soi*, honte de *ce que je suis*. La honte est donc un sentiment qui se situe dans la relation la plus intime que j'entretiens avec moi-même, elle me dévoile un aspect de moi-même et ne peut donc se produire que dans le cadre d'une *confrontation avec soi* au cours de laquelle je découvre un aspect de moi-même.

En ce sens, la honte est bien un sentiment immédiat de soi, comme lorsque l'on affirme que l'on se sent honteux. Or se sentir honteux, comme l'indique la présence du pronom réfléchi, c'est bien être immédiatement à soi-même objet. La honte est bien une modalité de la conscience dont la structure est l'« *l'être pour Soi* », cette propriété de la réalité humaine d'avoir une conscience immédiate d'elle-même, d'être immédiatement présente à elle-même. Mais bien que la honte se constitue sur le mode de cette présence à soi (je pense avoir honte parce que je garde présent à l'esprit le souvenir d'une mauvaise action commise dans le passé) elle n'est pas originellement, selon Sartre, un *phénomène de réflexion* auquel je pourrais me livrer dans la solitude. Entendons par « phénomène de réflexion », cet acte volontaire et délibéré par lequel je déciderais de porter toute mon attention sur moi-même, en détournant cette attention de tout ce qui m'est extérieur et étranger, une sorte d'*introspection* en laquelle je serais tellement absorbé en moi-même que je ne ferais plus attention à ce qui se situe autour de moi.

Or pour Sartre, une telle pratique de l'introspection dans la solitude ne pourrait faire apparaître le phénomène de la honte au sens où l'on ne peut se sentir honteux seul. La honte est un sentiment que j'éprouve en *présence d'autrui*, ce que l'on peut traduire par le fait que j'ai honte de moi-même *tel que j'apparais à autrui*. C'est donc la présence immédiate d'autrui à ma conscience qui constitue la condition d'apparition du sentiment de la honte. Or, il est clair que cette présence d'autrui à ma conscience est incompatible avec une attitude de réflexion, car celle-ci implique que pour me concentrer en moi-même (introspection), j'ai besoin de faire abstraction de tout ce qui est autour de moi.

Ce que la honte nous révèle, c'est bien au contraire que la présence d'autrui s'impose à ma conscience, que je vis l'existence de l'autre comme une existence qui a le pouvoir d'*agir immédiatement sur moi*, le pouvoir de *m'affecter*. C'est ce qui explique d'ailleurs cette

dimension de passivité qu'il y a dans la honte, au sens où je la vis comme une épreuve qui m'est imposée par autrui, et non une expérience que je produirais librement par ma propre activité, par une libre réflexion sur moi-même.

La structure de la honte, comme sentiment *subi*, et non comme produit d'une libre réflexion sur soi fait apparaître cette dimension de *l'existence d'autrui* comme contrainte qui s'impose immédiatement à ma conscience, ce que l'on peut traduire par le fait qu'autrui, par *sa seule présence*, m'oblige à me voir moi-même tel que je suis. Sartre prend l'exemple d'un geste maladroit ou vulgaire que je viens de faire. Tant que je suis seul je ne saurais éprouver un sentiment de honte. Je réalise ce geste sur le mode de « *l'être pour soi* », ce qui signifie que j'en ai bien une conscience immédiate, celle qui *accompagne* spontanément chacune de mes actions et en vertu de laquelle *je sais ce que je fais*. Cette première conscience réfléchie est une manière d'être *présent à soi-même* dans tout ce que l'on fait de telle sorte que l'on aie la conscience immédiate et spontanée d'être *l'auteur* de nos actions. Mais le fait de se sentir l'auteur de mon geste (en me fiant au témoignage spontané de ma conscience) n'est pas encore une condition suffisante de l'apparition de la honte. Je peux donc être parfaitement *présent à moi-même* au moment où j'accomplis ce geste vulgaire sans me sentir honteux.

Mais la situation change dès que je m'aperçois de la présence d'autrui : au moment où je me sais vu par l'autre, je me vois en même temps tel que je suis : « et par l'apparition d'autrui, je suis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que j'apparais à autrui. » Sartre, « *L'Être et le Néant* », page 266

Autrement dit, je me sens honteux au moment même où je me sens observé par l'autre, et l'autre, en m'obligeant à m'apercevoir tel que je suis, m'oblige à supporter une *qualification nouvelle* (la vulgarité, la maladresse) que je n'aurais jamais découverte dans la solitude. Sartre affirme en effet que l'on n'est jamais vulgaire tout seul, et que la notion même de vulgarité (ou maladresse) implique une relation inter-subjective, une relation entre sujets. Mais en même temps, si j'ai honte de moi-même tel que j'apparais à autrui, la dimension de passivité inhérente à ce sentiment ne se limite pas au fait que j'éprouve immédiatement la présence d'autrui comme s'imposant à ma conscience (il m'oblige à me voir tel que je suis) mais au fait que je *reconnais* qu'autrui me voit *tel que je suis*. La honte est donc en même temps reconnaissance, je dois supporter une qualification nouvelle (vulgarité, maladresse) qu'il m'est impossible de nier, à laquelle je ne peux échapper, c'est-à-dire dont je sens qu'elle me colle étroitement à la peau, comme on le dit parfois. Ceci ne signifie-t-il pas qu'autrui me dépoussède de moi-même ? Si l'homme découvre en lui une possibilité infinie de négation, possibilité constitutive de l'essence même de sa liberté, la présence d'autrui est nécessairement vécue comme une contrainte puisqu'en ce cas *je ne puis nier* le fait que je suis tel qu'autrui me voit, je n'ai plus le pouvoir d'échapper à moi-même.

De même, en devenant objet pour autrui, je suis destitué de mon privilège de sujet, et en supportant une qualité nouvelle (la vulgarité par exemple) j'éprouve la présence d'autrui comme celui qui m'impose une « étiquette » à laquelle il m'est difficile d'échapper. Mais avoir (en présence d'autrui) une telle étiquette à supporter, n'est-ce pas en un certain sens exister sur le même mode que les choses ? En devenant objet pour autrui, est-ce que je ne cours pas le risque d'être rabaissé au plan d'une chose ? L'existence d'autrui n'est-elle pas alors une *dépossession de soi* ?

II. La relation à autrui comme aliénation

1) Le risque de la « chosification »

Ce que je suis pour autrui n'est pas nécessairement identique à ce que je suis pour moi-même. Le danger, c'est que l'autre me voit comme une chose. À partir d'un geste vulgaire, il me voit comme un être qui serait vulgaire en lui-même, comme si cette vulgarité collait à moi, comme une étiquette définitive.

Dans « *Les Misérables* » de Victor Hugo, on voit bien cet écart entre l'homme et le regard que les autres ont de lui. Le personnage du policier (Javert) ne voit en Jean Valjean que l'ancien forçat condamné au bagne pour avoir volé un pain, et qu'il soupçonne toujours dans le

présent. Il ne voit en lui que le hors-la-loi qu'il était, alors que Jean Valjean a tourné le dos à son passé et s'est construit une nouvelle personnalité, le maire de Montfermeil apprécié par tous ses concitoyens. Le policier réduit cet homme à ce qu'il était, il le fige dans son passé, ne veut pas voir l'honnête homme qu'il est devenu. Il ne veut pas concevoir que cet homme puisse être autre chose que le délinquant qu'il était. Il nie l'« être pour soi », la caractéristique principale de la réalité humaine, et réduit l'individu à exister sur le mode de l'« en soi ».

En effet, une chose est définitivement ce qu'elle est, elle ne peut pas être autre chose que ce qu'elle est. Être défini une fois pour toutes comme délinquant, c'est rabaisser un homme au rang d'une chose. C'est lui attribuer des qualités sur lesquelles il n'a aucun pouvoir, comme s'il ne pouvait *s'en dissocier, s'en séparer*.

Il y a donc une contradiction flagrante entre la certitude qu'a l'homme d'exister pour lui-même (un être libre capable de rompre avec son passé, de commencer une nouvelle vie) et qu'il est pour autrui, dans le regard des autres. Cette contradiction est bien illustrée par Sartre dans « Huis clos ». Le personnage principal, Garcin, se rend compte qu'il ne peut oublier sa lâcheté à travers l'amour d'Estelle, car il est en présence du regard lucide d'Inès qui voit toujours en lui le lâche qu'il était. Et c'est encore le même Garcin qui prononce cette phrase célèbre : « L'Enfer, c'est les Autres » (scène V, pages 120 et 122).

Si la présence d'autrui est ainsi ressentie comme une *menace, une contrainte*, cela signifie que la relation à autrui ne peut être qu'une relation *conflictuelle* puisque l'autre me dépossède de moi-même. Mon objectivation pour autrui constitue ainsi une menace pour ma liberté (il me réduit à ce que j'étais et m'empêche de me construire dans le présent tel que je veux être) et face à cette menace ne suis-je pas tenté de lutter pour lui imposer la connaissance de ce que je suis ? N'y a-t'il donc pas en l'homme un désir de reconnaissance qui l'engage dans une lutte, un conflit avec autrui ?

2) La lutte pour la reconnaissance

Le désir humain, selon Hegel, prend nécessairement la forme d'un *désir de reconnaissance*. L'Homme ne désire pas uniquement posséder des objets ou se satisfaire par la simple consommation de ceux-ci. Il porte en lui-même l'exigence d'être reconnu pour ce qu'il est.

Or, l'homme a la certitude d'être pour lui-même un être libre, capable de s'affranchir de sa servitude à l'égard des lois de la nature. En tant qu'*individualité naturelle* il est soumis, comme tous les êtres vivants, à l'instinct de conservation. Se manifester pour soi-même comme un être libre, c'est donc être capable de *risquer sa vie* en affrontant autrui dans un combat à mort.

L'origine de la violence dans l'Histoire, des guerres, est liée à cette lutte pour la reconnaissance au cours de laquelle l'individu affronte ses semblables pour être reconnu par eux comme un être libre. En quoi cette lutte pour la reconnaissance prend-elle l'aspect d'une lutte violente ?

Selon Hegel, l'homme ne peut se maintenir dans la tranquillité de l'état de nature (*Le bon sauvage* de Rousseau) parce que cet état est incompatible avec son essence. L'inertie de l'état de nature ne peut convenir à la nature profonde de l'homme qui se définit par sa capacité à changer. C'est la raison pour laquelle l'histoire commence par une rupture violente avec la vie régulière de l'homme sauvage qui n'a en lui encore aucune possibilité de changement puisqu'il ne modifie en rien son environnement naturel. La nature met spontanément à sa disposition ce dont il a besoin pour vivre (cf. Rousseau), elle n'est pas un environnement hostile contre lequel il devrait lutter pour assurer sa survie. Elle est au contraire un milieu qui s'accorde immédiatement avec ses besoins et il n'éprouve donc pas le besoin de modifier cet environnement par son action. En conséquence, il vit dans un environnement identique, qui ne change pas, et le cours de sa vie est d'une *parfaite régularité*, ce qui veut bien dire qu'il n'y a aucune possibilité de changement dans ce parfait état de nature.

Mais ce qui constitue l'essence de l'Homme, c'est au contraire sa capacité à *changer, à devenir autre* que ce qu'il était, ce qui exige bien une *rupture avec la régularité du cours de la nature*. Parce que l'homme est un agent historique il ne peut se maintenir et se complaire dans l'inertie d'un état de nature où il n'a pas à travailler, à transformer la nature puisque celle-ci

met immédiatement à sa disposition (sans un effort nécessaire de sa part) ce dont il a naturellement besoin. La nécessité de cette rupture s'explique aussi par le fait que dans le cours de la nature l'individu n'existe pas véritablement pour lui-même, il n'est pas à lui-même son propre objet, sa propre fin. La nature a en effet le sens de la conservation de l'espèce (cf. Schopenhauer) et l'individu sert de moyen. Il n'est qu'un géniteur, un instrument que la nature utilise pour accomplir ses fins.

Donc, l'individu n'existe pas pour lui-même au sens où sa volonté individuelle est soumise à cette loi universelle de la nature. En tant qu'individualité naturelle et vivante, il n'a pas encore de volonté propre, il n'existe pas pour lui-même. Son désir le plus puissant se confond avec la volonté universelle de la nature mais n'est pas véritablement l'expression de sa volonté propre.

Il ne peut donc affirmer sa liberté qu'en se libérant de son existence immédiate et naturelle, en se détachant et se dégageant de la vie universelle de la nature en laquelle il est d'abord plongé et immergé. L'homme doit donc se manifester dans le cours de l'histoire comme une *individualité singulière* revendiquant le droit *d'exister pour elle-même*, ce qui est impossible tant que l'individu est soumis au seul instinct de conservation de l'espèce.

Mais de la même façon, l'instinct de *conservation de soi* (que Freud et Schopenhauer opposent à l'instinct de conservation de l'espèce) ne peut à lui seul satisfaire cette exigence d'exister pour soi. En effet, se conserver soi-même, c'est se maintenir tel que l'on est, demeurer dans un rapport d'*identité absolue* avec soi. Or nous savons que ce mode d'existence (rester identique à ce que l'on est) ne convient qu'aux choses et non aux hommes. La grandeur de l'homme est d'exister sur le mode de « l'être pour Soi », c'est-à-dire sa capacité à être autre que ce qu'il était. Il ne peut donc réduire le sens de sa vie à demeurer identique à ce qu'il est. En conséquence, la conscience qu'a l'individu d'exister pour soi implique qu'il brise les liens avec la vie naturelle et immédiate à laquelle il est attaché, qu'il *se détache du cours universel de la nature* où il n'est jamais une fin en soi (il n'est qu'un instrument que la nature utilise pour perpétuer l'espèce).

Selon Hegel, ce désir de s'affranchir des lois de la nature prend la forme d'un combat contre l'autre au cours duquel l'individu veut montrer à l'autre qu'il est un être libre, qu'il peut *exposer sa vie* en engageant un *combat à mort*, car seul celui qui risque sa vie prouve qu'il n'est pas attaché à l'existence, qu'il n'est pas gouverné par le seul instinct de conservation. Ce combat n'est donc pas une lutte pour la survie (cf. Hobbes, Darwin) mais *une lutte pour la reconnaissance*. Il s'agit essentiellement de se *montrer à autrui* tel que l'on est *pour soi*, un être libre. L'homme désire qu'autrui le reconnaisse tel qu'il est, mais être reconnu comme un être libre, indépendant, c'est montrer à l'autre que je peux en sa présence risquer ma vie et l'affronter.

Cette lutte pour la reconnaissance est une double opération : c'est en un sens une action que l'homme effectue sur lui-même (se prouver qu'il est libre) et un opération qu'il *exerce sur autrui* car en obligeant l'autre à combattre l'homme crée les conditions de possibilité de se reconnaître en cet autre. On peut résumer le double aspect de cette lutte pour la reconnaissance de la façon suivante : l'homme désire être reconnu par autrui, mais en même temps il cherche à se reconnaître dans l'autre, à reconnaître l'autre comme identique à soi-même. Il y a donc une *réciprocité* de cet *acte de reconnaissance* : reconnaître autrui et être reconnu. L'individu qui affronte autrui dans un combat à mort veut aussi retrouver en l'autre l'image de lui-même, d'un être libre capable de risquer sa vie.

Cette lutte va conduire à la célèbre dialectique de la *domination* et de la *servitude* qui constitue selon Hegel une des *catégories universelles de la vie historique* de l'Humanité. Dans cette lutte qui oppose deux individus, la mort de l'un des adversaires (ou des deux) serait en contradiction avec le fait que l'homme veut être reconnu par autrui. Comment puis-je être reconnu par mon adversaire comme le vainqueur si celui-ci meurt ? L'homme perdrait le bénéfice de cette reconnaissance s'il tuait son rival, et par conséquent la dialectique de la domination et de la servitude ne fonctionne que dans la perspective de la survie des deux adversaires. Mais cette survie laisse apparaître toutefois deux comportements différents face au combat.

L'un des deux adversaires abandonne le combat parce qu'il a eu peur de la mort, montrant par là-même qu'il préfère conserver sa vie à sa liberté. C'est le cas de l'esclave, qui en abandonnant le combat consent à devenir l'esclave du vainqueur. Nous dirons qu'il a préféré la vie à la liberté, mais il a montré par là même que c'est la loi de la nature qui le domine, il a sacrifié sa liberté au seul instinct de conservation, et c'est ce qui fait de lui historiquement un esclave. Ce terme est traduit par un mot latin, *servus*, qui vient du verbe *conservare*, se conserver. C'est donc la vie (et non la liberté) qui constitue pour l'esclave l'essence naturelle et immédiate de la conscience de soi. Cela veut dire qu'il n'a le sentiment d'exister pour lui-même que dans la mesure où il *s'éprouve* comme un *être vivant*. La conscience qu'il a de lui-même se fonde exclusivement sur le *sentiment de la vie*. Sa seule raison d'être (son essence) est de *se sentir vivant* et de *se conserver* comme tel.

Le maître, en revanche, a été capable de risquer sa vie ; son essence naturelle n'est donc pas sa seule raison d'être, et elle lui apparaît au contraire comme une contrainte qui l'empêche de se manifester comme un être libre. Le maître a préféré la liberté à la vie, il n'a pas eu peur de la mort, et c'est pourquoi il n'a pas interrompu le combat, contrairement à l'esclave. Cependant, la figure dialectique du maître constitue pour Hegel une *véritable impasse historique*. S'il représente le commencement de l'Histoire (rupture avec l'état de nature) il ne peut en être l'achèvement.

En effet, une fois installé dans ses *privilèges* de maître il n'a pas envie d'y renoncer, il cherche simplement à stabiliser l'ordre établi et à garder son pouvoir. Il désire seulement se maintenir tel qu'il est et de ce point de vue il ne peut donc constituer *le moteur de l'histoire*. Il a acquis (à l'issue du combat) la certitude absolue de soi, l'impression d'être parvenu au niveau le plus élevé de l'existence, celui qui consiste à avoir défié la mort et d'être sorti vainqueur de ce défi, comme si plus rien ne pouvait lui arriver. En termes hégéliens, il a la certitude d'être définitivement tout ce qu'il peut être, dans l'impossibilité d'être autre que ce qu'il est, ce qui signifie qu'il n'existe plus que sur le même mode que les choses, il veut seulement se conserver tel qu'il est, garder son pouvoir et ses privilèges.

Il s'agit donc d'une *véritable régression* : il n'a plus d'autre désir que se conserver tel qu'il est, donc il en revient à une existence purement *immédiate* et *naturelle*. Le monde est en effet pour lui ce qui ne lui oppose aucune résistance : il a un esclave qui travaille pour lui et l'habitude de voir ses désirs immédiatement satisfaits va le rendre incapable de les refreiner. Le maître s'abrutit dans la jouissance et la consommation de choses qu'il ne produit pas lui-même. Il régresse à la figure la plus immédiate et la plus destructrice du désir : il *consomme* l'objet (le plat préparé par l'esclave), *se l'approprie* en le *détruisant* et *l'assimilant à soi*. Son seul rapport à la nature est un rapport destructeur, mais il ne la domine pas en la transformant, en travaillant. Il se déshumanise et il se comporte comme un individu faible et impatient, incapable de différer la satisfaction de son désir.

En revanche, l'esclave par son service, est obligé de refreiner ses désirs. Même s'il a faim, il doit d'abord songer à son maître, lui préparer son repas, et *ensuite* songer à lui-même. Mais par la même, il apprend à différer la satisfaction de son désir et à supporter le sentiment de manque. Il fortifie ainsi sa *volonté* et est moins affecté par le manque qu'il apprend à supporter. Or c'est bien cette force de la volonté qui humanise l'esclave, et qui lui permet de devenir un être *libre en soi* ; capable de dominer *en lui-même la nature* (l'impatience naturelle de désir qui veut être immédiatement satisfait) tandis que par son travail il la domine ; la transforme en dehors de lui. La maîtrise étant une impasse historique, l'histoire devra supprimer les relations de maîtrise et de servitude, telles qu'elles existent également entre les peuples (d'où la fin logique de l'apartheid par exemple), et le rôle de l'esclave est justement de transformer ses conditions d'existence, devenir le vrai moteur de l'histoire et apporter une *liberté universelle* (cf. la révolution française selon Hegel).

Si la liberté constitue le sens de l'histoire, cela signifie qu'il s'agit de constituer une communauté politique en laquelle la liberté de chacun puisse coexister avec la liberté de tous les autres. Or cela n'est possible que si chacun accepte de limiter sa liberté afin de permettre la liberté d'autrui (la liberté de chacun s'arrête là où commence celle des autres). Le concept de Droit contient précisément l'idée d'une *limitation réciproque des libertés* selon laquelle l'homme ne peut être libre qu'en reconnaissant également la liberté d'autrui. Une communauté politique ne peut se fonder sur la liberté que dans l'exacte mesure où l'individu est

universellement reconnu comme libre par tous les autres, et dans la mesure où *il reconnaît la liberté d'autrui*.

Le concept de Droit (limitation réciproque des libertés) ne saurait s'appliquer à une *communauté politique* si chaque individu n'était pas capable de reconnaître la liberté de l'autre.

Mais reconnaître la liberté d'autrui c'est le reconnaître comme étant mon semblable. Quel est le critère me permettant de reconnaître autrui comme mon semblable ? Quels sont les signes *visibles et distinctifs* me permettant de reconnaître en autrui la présence d'un être libre ?

Dans le système du droit Alain Renaut a bien montré en quoi le concept de droit ne pouvait s'appliquer effectivement si nous n'avions pas un critère distinctif selon lequel *l'altérité* d'autrui ne doit pas être celle d'une chose mais *l'altérité* d'un semblable que je ne peux percevoir que comme un être libre. Quel est ce *critère distinctif* de *l'humanité*, nous permettant de reconnaître autrui comme notre semblable, comme un être libre ?

III. La question du Droit et de la communauté des êtres libres

1) Phénoménologie de la liberté : la reconnaissance d'autrui comme mon semblable

Autrui apparaît dans le champs de notre conscience parmi les autres phénomènes naturels (choses, plantes, animaux). La question du Droit et de son application c'est de savoir comment distinguer à travers cette diversité de phénomènes un *critère* de ce qui est humain, un *signe distinctif* d'un être *raisonnable et libre*. Quel est ce signe distinctif de l'humanité ?

Il s'agit ici de déconstruire définitivement le solipsisme et de montrer comment l'homme, à partir du témoignage de sa propre conscience en arrive à reconnaître nécessairement la présence d'êtres raisonnables et libres existant en dehors de lui. Nous appelons phénoménologie de la liberté cette capacité de faire apparaître la liberté parmi tous les phénomènes naturels, c'est-à-dire cette capacité à reconnaître par un signe distinctif la présence d'un être raisonnable et libre. Comment en arrivons-nous à discerner la présence visible et concrète d'un être libre ?

L'homme est d'abord visible au même titre que les phénomènes naturels par son corps : « Et puisque c'est à travers son corps que l'homme est visible, il faut discerner ce qui dans le corps humain est le *signe de la liberté* (souligné par nous). »

Alain Renaut, *Le système du Droit*, (PUF)

La question est donc de déterminer ce qui, dans la *structure du corps humain*, rend visible la présence d'un être raisonnable et libre. Dans ce but, Fichte va distinguer différents ordres du réel.

Tout d'abord la nature inorganique : c'est par exemple le règne minéral dans lequel les phénomènes sont soumis au principe universels de causalité. Par exemple, une pierre au repos ne peut pas d'elle même modifier cet état et elle ne pourra être mise en mouvement que par une cause qui lui est extérieure, une impulsion ou un choc. Dans ce règne, il n'y a encore aucune place pour la liberté. Tous les phénomènes naturels qui interviennent à ce niveau sont *soumis au mécanisme universel* des lois de la nature, et principalement le principe de causalité selon lequel tout changement (passage du repos au mouvement par exemple) doit avoir une cause. Si la liberté ne se manifeste pas à ce niveau (nature inorganique) c'est dans la mesure où les êtres inorganiques n'ont pas le *pouvoir* de produire un *libre mouvement*. A ce niveau nous pouvons faire une différence entre l'Homme et la chose : la chose est dominée par la force d'inertie alors que l'homme doit être capable d'un mouvement volontaire qui n'obéisse pas à une cause extérieure. Il n'y a qu'un corps articulé qui puisse être capable de mouvements libres et volontaires. La liberté ne peut donc apparaître dans le cours de la nature que dans la mesure où celle-ci est capable de produire des êtres organisés et vivants, car l'une des caractéristiques principales du vivant est de *se mouvoir*. Dans le vivant la liberté prend immédiatement une forme concrète et visible.

La nature organique, organisée

L'animal agit comme s'il avait une forme d'intelligence, comme si ses actions avaient comme fin le fait de se conserver lui-même. Le vivant inclut à la fois l'homme et les animaux. Comment les distinguer ? Si l'animal a un corps articulé qui lui permet de produire des mouvements libres, en revanche *ces mouvements libres* sont *limités* et ne peuvent s'étendre au-delà d'une certaine limite. Par exemple il est très difficile de dresser un chat, de lui faire faire des mouvements qui ne lui sont pas habituels, comme par exemple se tenir droit sur les pattes arrières pendant un long moment. C'est ce que remarque Alain Renaut dans sa thèse sur Fichte : « Il ne peut, quand bien même on le soumettrait à un savant dressage acquérir de tels mouvements à l'infini. En revanche le corps articulé humain est visiblement capable de tous les mouvements qui à l'infini se peuvent penser. » (Alain Renaut, *Système du Droit*)

Alain Renaut affirme ainsi que seul le corps humain nous révèle la présence d'un être qui se définit essentiellement par sa volonté et sa liberté ; l'homme est en effet capable de faire des efforts à l'infini pour soumettre son corps à l'emprise totale de sa volonté. L'homme peut presque faire tout ce qu'il veut à son propre corps, comme nous le montre l'exemple des contorsionnistes, c'est-à-dire des mouvements *inhabituels* et difficiles. Dans cet exemple, le corps n'offre plus aucune résistance à la volonté et à la liberté. *Le corps articulé humain*, capable de libres mouvements à l'infini, est donc la manifestation visible et concrète de la liberté.

Le corps se soumet ainsi à ma propre volonté et le mouvement gracieux d'une danseuse de ballet (se tenir par exemple un long moment sur la pointe des pieds) nous donne l'impression d'être accompli sans effort, comme si le corps n'opposait aucune résistance à notre volonté. Nous pouvons donc considérer que par sa structure, le corps humain nous révèle la présence d'un être libre, il nous donne l'indication de sa liberté, le signe visible grâce auquel je peux reconnaître l'autre comme mon semblable : « Puisque le concept de Droit a pour contenu la limitation réciproque des libertés, je ne m'imposerai à moi-même cette limitation (je ne reconnaitrai à l'autre que moi-même des droits) que si *cette altérité* n'est précisément ni celle de la chose, de la plante, ni celle de l'animal mais présente le signe de la liberté, à savoir un corps articulé capable de libres mouvements indéterminés. » . (A. Renaut, *Système du Droit*)

On peut déceler également un second critère nous permettant de distinguer dans la nature la présence visible d'un être raisonnable et libre. La liberté ne peut exister en effet que sous la forme *d'une personne autonome* (cf. Kant, Fichte), c'est-à-dire qu'elle ne peut se produire sans le monde que sous la forme d'une *individualité singulière*. Ce qu'il s'agit ainsi de déterminer également, c'est comment le cours de la nature peut faire apparaître progressivement, à travers les différents ordres du réel, un être capable de posséder une véritable individualité.

Dans le règne inorganique, il n'y a pas encore d'individualité parce que les différentes parties d'une pierre peuvent être dissociées les unes des autres : elles peuvent exister séparément, ce qui signifie que la pierre n'est pas à strictement parler un *individu*, c'est-à-dire un *être indivisible*.

En revanche, dans le règne organique, il y a déjà une individualité relative. C'est le cas pour la plante ou l'arbre. L'exemple de la greffe le montre : qu'un arbre puisse être greffé signifie qu'il n'est pas une individualité absolue car il peut recevoir un être qui lui est étranger, susceptible de modifier sa nature. Or la caractéristique d'une individualité c'est qu'elle a une nature qui lui est propre et qui ne peut être modifiée par un élément extérieur. De même, la branche que l'on a prélevée sur un arbre, et qui continue à vivre ailleurs *n'est pas une partie indissociable de l'arbre* et elle peut continuer à exister en dehors de lui.

Si l'arbre ou la plante ne sont donc pas des individualités absolues (voir ce qui précède) en revanche ce sont des individualités relatives, au sens où on ne peut comprendre l'arbre ou la plante sans recourir au principe de finalité : tout dans la plante est tendu vers une fin unique, à savoir la reproduction de l'espèce. Si on peut alors parler d'individualité, c'est dans la mesure où la plante forme un *ensemble* dont les *différentes parties* contribuent à la réalisation de la même fin : la reproduction de l'espèce.

En revanche, dans le vivant (second niveau du règne organique) l'individualité est absolue. Ce qui caractérise en effet *le vivant*, c'est la présence d'un *corps articulé* qu'il est difficile de greffer. Si par exemple il est difficile de greffer une main sur un autre corps (problème du rejet de la greffe par le corps qui ressent mal la présence d'un élément étranger) c'est que

l'individualité vivante forme une totalité indivisible, autrement dit qu'il y a dans le vivant un degré d'individualité plus important que dans la plante ou l'arbre.

Si le vivant est à cet égard une *individualité absolue*, qu'est-ce qui va faire la différence entre le corps humain et le corps animal ? Nous savons déjà que le corps humain est capable de produire des mouvements libres et indéterminés contrairement à l'animal. Mais l'individualité de l'animal n'existe pas totalement pour elle-même. On peut dire qu'elle *disparaît* dans le *mouvement de production de l'espèce* comme si elle manifestait sa soumission à l'égard de l'espèce. A quoi peut-on voir que chez l'animal l'individualité n'existe pas pour elle-même ? Le mouvement de disparition de l'individu dans la production de l'espèce se traduit concrètement par le fait qu'il y a chez les animaux une *prédominance des caractères spécifiques* au détriment des caractères individuels. Les animaux d'une même espèce présentent extérieurement les mêmes caractères spécifiques, et par exemple une fourmi ressemble parfaitement à une autre fourmi. En revanche l'homme a une *physionomie individuelle* et en ce sens la ressemblance entre les hommes est beaucoup moins flagrante que chez les autres animaux. Cela s'explique par le fait que l'homme est *porteur de liberté* : il revendique le droit d'exister pour lui-même.

La liberté n'apparaît donc dans la nature (au sein des phénomènes naturels) que par la présence d'un être vivant présentant un *plus haut degré de physionomie individuelle* parce qu'en lui sa volonté refuse de se soumettre entièrement à la volonté de l'espèce, c'est-à-dire à la volonté universelle de la nature. L'homme refuse de se réduire à cette fonction purement naturelle.

Avec Fichte on peut certes dire que l'homme est une plante parfaite, mais son existence ne se confond pas entièrement avec la finalité de la nature (perpétuer l'espèce). L'homme a par exemple, un sentiment naturel de *pudeur* et l'emploi culturel du *vêtement* par lequel il masque une partie de son corps est un *signe visible de liberté*, c'est-à-dire qu'il refuse d'exposer au regard d'autrui l'élément de son corps qui pourrait rappeler sa soumission à la nature. Le corps humain dans sa constitution même ne renvoie donc pas uniquement à cette finalité de la nature. De tous les êtres vivants il est celui qui possède la main la plus évoluée. Son *articulation* et sa *complexité* lui permettent de produire des mouvements et des gestes infiniment variés aptes à exprimer son activité, son habileté dans l'art, l'artisanat... La main est l'organe du toucher qui manifeste le mieux l'emprise de l'homme sur son environnement. Elle est l'instrument le plus immédiat de son action et de sa maîtrise sur le monde.

D'autre part, *sa position verticale* montre qu'il est destiné à s'élever au-delà du monde matériel. Cette position implique au départ un effort de la volonté (vaincre les lois de la pesanteur) et ensuite l'homme conserve cette position comme si sa volonté continuait *d'inscrire durablement ses propres effets dans le corps* (cf. Hegel).

La conséquence de cette position est de mettre en valeur ce qui est le plus élevé : la tête, le visage. Or c'est dans le visage selon Hegel que se trouve *concentrée la spiritualité de l'homme*. On peut dire par exemple que les yeux sont le miroir de l'âme et que toutes les nuances dont sont capables nos sentiments, nos émotions, se traduisent dans notre regard. Il y a ainsi une structure du corps humain qui nous permet d'accéder à l'intériorité d'autrui. La bouche, par exemple, n'est pas exclusivement soumise à la fonction de nutrition, mais elle est aussi l'organe du langage, de la parole nous permettant d'exprimer nos sentiments et de traduire notre pensée.

Si la constitution du corps humain (l'expression du regard, la parole...) renvoie à la présence d'une *intériorité* cela signifie que la perception d'autrui (son corps, son apparence physique) n'est pas de même nature que la perception d'un corps, d'une chose qui nous demeurent purement extérieurs. *Percevoir autrui* à partir de son *apparence physique* (son corps) ce n'est donc pas être en présence d'un non-moi, un objet qui me ferait face et qui demeurerait dans un rapport d'*extériorité* absolue par rapport à moi. Percevoir autrui, c'est aussi appréhender les signes (expressions du regard, paroles) nous renvoyant directement à la présence d'une intériorité. Cela signifie qu'autrui ne m'est pas absolument extérieur (à la manière d'une chose inerte). Cela ne signifie-t-il pas que ma conscience, non séparée d'autrui, puisse être immédiatement présente à la conscience d'autrui ? Ne pouvons-nous pas communiquer directement et accéder immédiatement à l'intériorité d'autrui ?

2) La communication directe à autrui

Rousseau affirme que nous avons la capacité de reconnaître immédiatement l'autre comme un *alter ego* au sens où il y aurait un mode de *communication directe* entre les hommes. Dans l'état de nature, l'individu a le pouvoir de *s'identifier immédiatement* à autrui au sens où il imagine que les souffrances affectant les autres sont également susceptibles de l'affecter. Le sentiment de compassion est donc le sentiment le plus immédiat que lui inspire la présence d'autrui, ce qui signifie cette capacité de l'individu à participer à la souffrance d'autrui.

Rousseau attribue ainsi à l'homme une *disposition naturelle* à la *compassion* (la pitié). Schopenhauer, de même, définit la compassion (selon l'étymologie *souffrir avec, en même temps que ...*) comme étant l'intuition immédiate du caractère *indivisible* de la vie, selon lequel j'éprouve la vie en moi-même et en autrui comme une seule et même totalité.

C'est donc parce qu'il y a en moi un sentiment de la vie comme totalité que peut se produire le *phénomène d'identification* à autrui. Par conséquent, pour reconnaître directement autrui comme mon semblable, il n'est pas rigoureusement nécessaire de passer par l'intermédiaire d'une représentation de l'espace et du corps. C'est comme si on éprouvait spontanément la présence de chaque être comme une partie de nous-mêmes. La mère qui voit son fils malheureux se comporte comme si cette souffrance était la sienne.

Max Scheller nous montre bien (dans l'ouvrage *Des formes de la sympathie*) comment notre affectivité nous permet de nous identifier aux autres. Selon Schopenhauer, il faut se situer au-delà de la représentation pour pouvoir éprouver la présence d'autrui comme mon semblable. En effet, lorsque nous nous situons au point de vue de la *représentation*, nous voyons un monde constitué d'êtres divers et différents : temps et espace sont en effet les formes mêmes de la pluralité des êtres et des choses. Si nous nous situons au point de vue de la *volonté*, la vie nous apparaît non plus comme divisée en une diversité d'espèces différentes, mais comme une *totalité* que l'on éprouve immédiatement en soi-même, ce qui signifie que la vie est réfléchie en nous dans sa *totalité*. Le sentiment que l'individu a de lui-même, en tant qu'il est indivisible, est bien le sentiment de la vie comme totalité indivisible.

Se situer au niveau de la représentation, c'est être spectateur du monde, un sujet qui reste à distance de ce qu'il voit. Mais en tant que sujet de la volonté (et non de la représentation) nous ne nous maintenons plus dans la stupide attitude de spectateur étranger et indifférent, nous cessons d'être spectateur de la souffrance d'autrui, nous *participons* à cette souffrance, comme si la vie d'autrui était, du point de vue de la volonté, ressentie comme une partie de nous-mêmes. Comme si, au plus profond de notre affectivité, il n'y avait plus de distance entre moi et autrui.

Thierry Dupoux