

AUTRUI

Qu'est-ce qu'autrui ? Un autre moi-même, c'est-à-dire celui qui est à la fois comme moi et autre que moi, un moi qui n'est pas moi (pour reprendre Sartre). Rencontrer autrui, cela suppose donc d'une part la vie en communauté ; mais d'autre part, comme je ne saurais être moral tout seul, la moralité elle-même suppose la rencontre d'autrui. Autrui désigne l'autre, en tant qu'il est cependant mon semblable. Autrui est un *alter ego*, c'est-à-dire à la fois un autre moi, et un autre que moi. C'est cet entrelacement du même et de l'autre en autrui qui fait l'objet d'un questionnement philosophique.

Comment définir ce qu'est autrui ? La réponse semble simple : autrui, ce sont les autres hommes dans leur ensemble. Cela signifie que je ne comprends jamais autrui comme étant seulement autre chose que moi, une chose parmi les choses. Dès la **perception**, je ne vise pas autrui comme je vise une chose inerte, c'est-à-dire comme une pure **altérité** : autrui est tout à la fois *autre* que moi et *identique* à moi. En termes platoniciens, autrui entrelace le **même** et l'**autre**.

Quel rapport existe-t-il entre moi et autrui ?

L'autre, un moi universel

Ce souci de définir le semblable en termes universels est à porter au crédit de la philosophie rationaliste et de la religion chrétienne. En définissant l'homme comme un animal raisonnable, Aristote signifie que l'universel, c'est-à-dire la raison, se singularise dans chaque individu concret. Ce n'est pas un statut social ou ethnique qui fait un homme, c'est le fait qu'il ait une âme. "L'homme c'est l'âme" dit Socrate. La philosophie nous apprend ainsi à identifier en l'autre celui qui participe d'une raison commune. Elle établit clairement avec Kant, par exemple, que la raison est synonyme de liberté et qu'elle est le fondement de la dignité humaine. D'où la possibilité de distinguer l'ordre des choses et celui des personnes et de justifier l'obligation morale du respect.

« Je ne peux pas limiter mon désir en m'obligeant sans poser le droit d'autrui à exister, réciproquement reconnaître autrui c'est m'obliger de quelque manière ; obligation et existence d'autrui sont deux possibilités corrélatives. Autrui est un centre d'obligation pour moi et l'obligation est un abrégé abstrait de comportements possibles à l'égard d'autrui » Paul Ricœur.

Si la distinction des personnes et des choses est liée à l'obligation morale, il s'ensuit qu'elle n'est pas une donnée phénoménologique. Le dévoilement moral d'autrui ne peut pas faire l'objet d'une description phénoménologique parce qu'il implique un lien éthique initial, une distinction a priori. Kant définit cette distinction comme un postulat¹ de la raison pratique. Par raison pratique, il entend la raison qui se représente la loi morale et en fait son principe de conduite, indépendamment d'une déduction analytique du concept positif de liberté et de dignité, puisque ces dernières seraient également déduits de la loi morale.

¹ Un postulat est une proposition indémontrée et indémontrable qu'on nous demande d'admettre.

Autrement dit, Kant pose de manière théorique l'existence d'un individu de nature raisonnable, capable de se rendre indépendant des inclinaisons naturelles et capable d'instituer un monde régi par une loi morale. Cette capacité morale fait participer l'homme à un autre règne que celui de la nature (ordre sensible), elle le fait participer à un règne éthique (ordre intelligible) que Kant appelle **le règne des fins**. Le philosophe entend par là, un monde où tous les êtres raisonnables seraient systématiquement liés sous des lois communes, ces lois étant inspirées par l'obligation morale de « traiter l'humanité en sa personne et en la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen ». Seule cette capacité morale confère à l'homme une dignité, le fait exister comme une fin en soi et en fait un objet de respect. Il s'ensuit que « le règne des fins » est la communauté éthique que les personnes formeraient ensemble, si chacun se situait par rapport à tous selon la réciprocité du respect. Au terme de cette analyse, on comprend que ce n'est pas par l'acte du cogito que l'existence d'autrui est posée (impasse du cartésianisme) ; ce n'est pas non plus par le seul mouvement de l'existence (impasse de la phénoménologie) ; c'est par l'acte d'une volonté morale ou volonté d'agir par devoir. L'amour de bienveillance serait donc guidé par une éthique du respect.

Quant au christianisme, il invite les hommes à s'identifier en termes universels car nous sommes tous enfants d'un même Père. Il n'y a pas de privilège pour un membre particulier de la famille humaine, les enfants d'un même Père sont tous égaux dans l'amour du géniteur. « Il n'y a plus ni Juif ni Païen, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme, car tous, vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » St Paul. L'implication pratique d'un tel présupposé est l'amour. Les enfants d'un même Père sont des frères et ce qui doit unir les membres d'une famille, c'est la fraternité. Il s'ensuit que le christianisme a fait de l'amour du prochain un devoir. Il dit « le prochain », il ne dit pas autrui, comme s'il fallait effacer la distance pour ne retenir que la proximité. Le plus lointain est aussi le plus proche. L'ennemi autant que l'ami est le prochain et chacun est tenu pour l'amour du Père d'aimer. « Aime le Seigneur ton Dieu et ton prochain comme toi-même » dit le commandement divin. Il ne s'agit pas de l'amour charnel ou possessif (eros), mais la charité envers autrui (agapé), qui valorise l'objet aimé. L'amour biblique introduit donc une disposition de soi (une volonté) pour accomplir tous ses devoirs envers le prochain (et donc envers les principes moraux de la religion), pour qu'autrui soit également disposé à être bon (et lui-même respectueux des principes moraux).

Un rapport relatif de soi à l'autre

Nous avons retenu du **solipsisme** cartésien l'idée que le **moi** est plus certain que le monde : il y a d'abord le moi, puis ensuite seulement le **monde** et **autrui**. Selon Descartes en effet, je n'ai pas besoin d'autrui pour avoir conscience de moi ; mais tout seul, puis-je avoir conscience d'exister ? Husserl va montrer que la conscience n'est pas une substance, mais une **ouverture à l'altérité** : je n'ai pas d'abord conscience de moi, puis d'autrui et du monde, parce que ma conscience est d'emblée *rappor*t au monde et à autrui. Le monde dont je suis conscient n'est pas un désert vide, car je peux deviner la trace d'autrui derrière les choses : le chemin sur lequel je marche n'a pas été tracé par mes seuls pas.

En quoi la visée d'autrui est-elle spécifique ? À même la perception, je distingue moi, les autres choses que moi, et autrui, c'est-à-dire l'**autre moi**. Husserl montre que cette distinction,

qui semble toute naturelle, est en fait très complexe, et repose en dernière analyse sur le langage : **autrui, à la différence des choses, répond quand je lui parle.**

Par le langage, je suis avec autrui en situation de **compréhension réciproque** (ce pourquoi, d'ailleurs, je ne me comporte pas de la même façon seul que devant autrui). Le langage fonde donc la « communauté intersubjective ». ² Un langage que je serais seul à comprendre serait au mieux un code, au pire un charabia : par le seul fait que je parle une langue, je ne suis jamais seul, parce que parler une langue, c'est d'emblée appartenir à une communauté, m'excluant alors des autres communautés.

En effet, l'histoire montre que, contrairement au parti pris universaliste, la tendance des hommes n'est pas de fonder leur identité commune de telle sorte qu'ils puissent reconnaître en tout homme, universellement leur semblable. Il faudrait mettre entre parenthèse l'identité sexuelle, ethnique, nationale, religieuse, linguistique pour définir l'identité humaine en termes universalisables, ce qui est difficile. Spontanément, mes semblables sont ceux qui appartiennent au même groupe que moi, auquel je peux m'identifier. Autrui correspond alors à celui qui est en dehors du groupe, de la communauté, qui ne possédera donc pas les mêmes traits distinctifs et caractéristique du groupe. La notion d'humanité, englobant sans distinction de race ou de civilisation, toutes les formes de l'espèce humaine, est d'apparition fort tardive et d'expansion limitée. Les implications pratiques d'une telle identification sont dramatiques. Puisqu'il y a des hommes qui ne sont pas vraiment mes semblables, je n'ai pas à leur égard les devoirs dus aux membres de mon groupe. Cette mécanique de la pensée à pousser à l'ostracisation de certains groupes ou communautés tout au long de l'histoire, lorsque l'affirmation d'un groupe se fait au détriment d'un autre. Ainsi se justifie une morale collective cautionnant l'exclusion, l'apartheid, l'intolérance, la xénophobie, au mépris de la morale tout court nous faisant obligation de voir en tout homme, quelle que soit son appartenance ethnique, celui qui a droit au respect (morale rationaliste laïque) ou à l'amour (morale religieuse de tradition chrétienne).

C'est donc ce même communautarisme millénaire qui, en instaurant des mécanismes disciplinaires et de normalisation pour définir et forger l'appartenance à une communauté a également poussé au développement du principe de déviance sociale, soit un étiquetage négatif pour celui qui dévie d'une norme établie. ³ Par exemple, dans *Outsiders* Becker cherche à montrer que la marijuana n'est devenue illégale aux États-Unis qu'à la suite d'une campagne menée par des « entrepreneurs de morale ». Toute étude de la déviance, pour Becker, ne doit pas penser les actions comme, en soi, déviantes, mais comme ayant été définies comme telles par les entrepreneurs de morale, en un temps donné. La déviance ne serait donc plus uniquement le produit de celui qui transgresse la norme mais aussi de la réaction de la société à cette transgression. Le facteur personnel reste cependant prépondérant, le déviant devant passer par plusieurs étapes avant d'être étiqueté délinquant : apprendre à fumer et à éprouver les plaisirs de la drogue, puis apprendre à se procurer la marijuana pour devenir un fumeur régulier, et reconsidérer l'image négative du drogué (par exemple comme un être ne sachant pas

² **Intersubjectivité** : Du latin *inter*, « entre », et *subjectus*, « sujet ». Terme phénoménologique utilisé par Husserl pour désigner la relation réciproque des consciences les unes avec les autres, comme étant à l'origine de la constitution d'un monde commun. Autrui n'est pas coupé de moi, mais je le découvre en même temps que moi-même dans la possibilité du dialogue et le partage d'un monde commun.

³ **La déviance** correspond à tout comportement ou opinion pouvant s'écarter des normes sociales et pouvant susciter une certaine réprobation. Les comportements concernés sont donc très divers : crimes et délits, suicide, toxicomanie, alcoolisme, handicap, mouvances musicales, transgressions sexuelles, sorcellerie... Un déviant est une personne qui transgresse une norme juridique ou morale.

se contrôler) pour préserver son estime de soi. La délinquance est donc, pour Becker, le résultat d'un processus d'apprentissage social, qui passe par une redéfinition de son identité sociale.

En quel sens ai-je besoin d'autrui pour être conscient de moi-même ?

Pour Hobbes, j'ai besoin d'autrui parce qu'il est dans la nature humaine de désirer qu'autrui admette ma **supériorité**. La nature humaine révèle donc un **désir de pouvoir** sur autrui. **Hegel** juge cette thèse insuffisante, car Hobbes suppose une nature humaine antérieure à la rencontre d'autrui. Mais **selon Hegel, je ne suis homme que si l'on m'accorde ce statut**. Le désir de pouvoir, et donc le besoin d'autrui n'est pas seulement révélateur, mais bien **constitutif de mon humanité**.⁴

Pour Husserl, **la visée d'autrui est en soi spécifique et diffère de la visée de tout autre objet intentionnel**, parce que je sais qu'autrui me voit le voir : autrui est bien un objet de ma perception parmi tous les autres, mais il diffère de tous les autres objets parce que je suis moi-même un objet de sa perception. Il est vrai que c'est également le cas avec les animaux : mais même si je sais qu'un animal me voit lorsque je le regarde, je ne sais pas quel sens il peut bien donner à cette perception.

Face à autrui, je peux m'assurer de la signification qu'il donne à ce qu'il voit de moi par le langage : parce qu'autrui peut me parler, je suis face à lui en situation de compréhension réciproque. Paresser lorsqu'on a du travail sous le regard de son chien n'est pas un problème ; mais si autrui me voit dans cette situation, j'en suis gêné, parce que je sais le sens qu'il donne à mon comportement. **Autrui n'est donc pas celui qui a des devoirs envers moi ; c'est bien plutôt moi qui ai toujours des devoirs envers lui, parce que c'est aussi à travers lui que je me juge.**

Quel est le sens de la thèse de Hegel ? Selon Hegel, l'**humanité** ne nous est pas donnée à la naissance, au contraire, elle est gagnée si nous voyons autrui nous l'accorder, car c'est lui qui me donne le statut d'être humain. **Il faut le miroir de l'autre pour que la conscience de nous-même ne soit pas une illusion : ce qui différencie le fou qui se prend pour Napoléon, et Napoléon lui-même, c'est qu'autrui ne reconnaît pas que le fou est ce qu'il croit être.** Or, la reconnaissance *par* l'autre ne passe pas simplement par la reconnaissance *de* l'autre : tel est le véritable sens de la dialectique du maître et de l'esclave. Qu'est-ce que la reconnaissance d'autrui ? Je reconnais autrui comme un homme, et en échange, il fait de même. Hegel va montrer en quoi cette thèse est absurde : si je cesse de dominer autrui, si je le reconnais comme un autre homme, alors, c'est lui qui va me dominer. **La reconnaissance est donc pour Hegel « une rivalité à mort » dont l'enjeu est le choix entre la vie et la liberté.** Dans la lutte pour la reconnaissance, l'**esclave** est le premier à lâcher prise : il préfère abandonner sa liberté plutôt que de risquer sa vie. Le **maître** arrive donc à obliger l'autre à le reconnaître comme étant un homme, c'est-à-dire comme étant libre ; et en acceptant de reconnaître le maître, l'esclave accepte d'être asservi, c'est-à-dire de ne pas être lui-même reconnu comme homme. Selon Hegel, c'est finalement le maître qui devient **inhumain** en refusant le statut d'homme à l'esclave. Il est en réalité esclave de son désir qui l'enchaîne au plaisir. Faisant d'autrui un

⁴ Humanité : Par opposition à l'animalité, l'humanité est l'ensemble des caractéristiques propres au genre humain. Sur le plan moral, l'humanité en moi comme en autrui est considérée par Kant comme ce qui nous confère un caractère sacré, qui oblige absolument et sans restriction au respect.

moyen d'assouvir ses désirs, et non une **fin en soi**, le maître méconnaît la **liberté** véritable : je ne suis vraiment libre que si je reconnais autrui, malgré toutes ses différences, comme étant le même que moi.

La **moralité** ne se fonde donc pas sur un prétendu « droit à la différence », bien au contraire : c'est parce qu'autrui, *malgré* ses différences, appartient au même, c'est-à-dire à l'humanité, que j'ai des devoirs moraux envers lui ; c'est pourquoi Rousseau faisait de la pitié, sentiment naturel par lequel je m'identifie aux souffrances d'autrui, le fondement de la moralité. Rousseau pose la pitié, ou compassion suscitée par le malheur d'autrui, comme le sentiment caractéristique de la nature humaine. La tradition philosophique insiste en général davantage sur l'ambivalence de ce sentiment, qui permet d'asseoir sa domination sur autrui. En effet, cette tendance humanitariste à considérer l'autre comme un être en souffrance ayant besoin de moi pose un rapport équivoque qui peut cautionner un rapport de domination (celui qui souffre et qui est dans le besoin est alors un être inférieur à moi). En outre, cette affection pour l'autre ne suppose pas nécessairement une véritable sortie de soi. Or sans celle-ci, il est vain de croire qu'il puisse y avoir position d'autrui comme une altérité irréductible à soi, il peut s'agir d'une simple projection de soi sur l'autre. Pour que l'autre soit posé dans son altérité, il faut transcender le pathos. Un sentiment plus noble serait donc de poser le mécanisme de solidarité sur la dignité humaine.

La dialectique du maître et de l'esclave

L'homme consomme d'autres êtres vivants pour se nourrir. Cette négation pratique permet à la conscience de parvenir à la certitude d'elle-même : l'homme y devient un être pour soi. Mais la certitude purement subjective d'être n'est pas encore la vérité : il faut donc impérativement que la conscience de soi soit reconnue comme telle par une autre conscience de soi, et voilà le thème de la lutte pour la reconnaissance, lutte dont la mort est le risque et la liberté, l'enjeu. Chacun veut être reconnu par l'autre pour ce qu'il veut être, à savoir un individu conscient et libre. Or, il n'y a aucune raison pour qu'autrui me donne ce que je recherche, parce que si j'obtiens satisfaction, je n'aurai plus rien à lui demander et donc plus aucun motif de le satisfaire à son tour. Le premier qui reconnaît à l'autre la liberté lui a donné tout ce qu'il désirait ; loin de lui reconnaître la liberté en retour, alors, celui qui a été reconnu asservit celui qui l'a reconnu comme un individu libre, c'est-à-dire le prive de sa liberté et en fait son esclave. On peut songer au statut de l'esclave grec : celui qui sur le champ de bataille a renoncé à se battre parce qu'il avait peur de mourir, celui-là aura la vie sauve s'il dépose les armes, mais il deviendra l'esclave de son triomphateur. Celui qui a préféré mourir que perdre la liberté remporte donc le combat et asservit l'autre : il exerce alors sa domination et fait du vaincu l'instrument de sa satisfaction. Le vaincu devient esclave, c'est-à-dire une force de travail mise au service du vainqueur : mais dans sa servitude, il apprend à travailler et à renoncer à ses désirs, puisqu'il ne peut plus les satisfaire Ici, la situation s'inverse : le maître, habitué à voir le moindre de ses désirs satisfaits sans avoir rien à faire, se révèle être l'esclave de son esclave ; et l'esclave, parce qu'il a dans la douleur appris à se rendre maître de la nature hors de lui par le travail et en lui par la maîtrise des désirs, s'avère être véritablement libre.

On peut en déduire deux conclusions. Mon humanité ne m'est pas donnée à la naissance : elle ne m'est accordée que si autrui me la reconnaît, et cette reconnaissance n'est pas simplement révélatrice, mais bel et bien constitutive. Cependant, au moment même où le maître refuse de reconnaître l'humanité du vaincu et en fait son esclave, c'est lui qui se montre inhumain : au terme du processus, c'est l'esclave alors qui accèdera à la liberté véritable.

La thèse constructiviste

En opposition avec cette dialectique du maître et de l'esclave, ne peut-on pas être un homme libre, s'affranchir de ces rapports dominants-dominés avec autrui ?

Selon Épictète, l'être humain est défini comme l'être qui a « été confié au souci de soi ». Les hommes doivent veiller sur eux-mêmes individuellement et collectivement, non par « quelque défaut qui le[s] mettrait en état de manque et le[s] rendrait de ce fait inférieur aux animaux, mais parce que le dieu a tenu à ce qu'il[s] puisse[nt] faire librement usage d'eux-mêmes, c'est à cette fin qu'il les a dotés de raison ». Ce souci de soi n'est cependant pas vécu comme un repli sur soi, égoïste et indépendant, mais au contraire comme une pratique sociale reconnaissant l'interdépendance des êtres, une complémentarité entre soi et les autres. La reconnaissance de sa fragilité intérieure porte donc chacun à œuvrer pour autrui, à l'intérieur mais aussi en indépendance des rapports de pouvoir ; le prince prend soin de ses sujets, le médecin des patients, les devoirs rendus aux Dieux ou aux morts, etc. S'admettre dépendant des autres permet de fonder un être ensemble. Par définition je suis l'« autrui » dépendant (pour) d'autres « autrui », et c'est cette reconnaissance, l'accès à cette dimension politique qui fait société – une société fondée sur le souci de soi et de l'autre.

Cette reconnaissance de l'interdépendance des Hommes dans la société porte également au respect de la morale et des règles. En d'autres termes, la forme de « souveraineté » que l'individu exerce sur lui-même est un « élément constitutif du bonheur et du bon ordre de la cité » (Foucault). L'homme est donc capable de dominer ses désirs, dominer ses envies de dominations, de devenir un « sujet tempérant », que ce soit pour une éthique du vivre ensemble ou pour un but purement utilitaire. « Se commander à soi-même », cette volonté individuelle d'orienter son action vers une sagesse personnelle permet également en réflexion que mon alter ego puisse faire de même. Je peux alors reconnaître qu'autrui n'est pas un ennemi, mais un semblable avec qui je peux construire des rapports de liberté, d'égalité et de fraternité. L'affirmation de soi devient donc libération de l'autre, une émancipation collective des rapports de domination.

Cette approche est dite constructiviste car elle aborde la connaissance comme un outil dans le domaine de l'expérience, comme un modélisateur de la réalité, cette dernière n'étant donc plus une réalité factuelle indépendante, mais un construit social où la perception modifie la connaissance propre des faits. En effet, les membres d'une même communauté partagent des idées, des normes et des valeurs qu'ont les différents acteurs. Le constructivisme se penche tout particulièrement sur l'intersubjectivité du savoir parce qu'il désire mettre l'accent sur l'aspect social de l'existence humaine, sur l'influence du milieu et des interactions sur la constitution de nos comportements.

De plus, la structure idéale (l'espace intersubjectif) a un rôle constitutif sur les acteurs. C'est-à-dire que la structure invite les acteurs à redéfinir leurs intérêts et leurs identités dans un vaste processus d'interactions. Au contraire des théories dites « rationalistes » (néo-libéralisme et néo-réalisme) qui posent les intérêts des citoyens comme des constantes invariables pour définir la force causale qui sous-tend les relations individuelles, le constructivisme se penche sur la structure idéale qui forme la façon dont les acteurs se définissent (qui ils sont, leurs intérêts et comment atteindre leurs buts).

En outre, la structure idéale et les acteurs se constituent et se définissent constamment l'un l'autre. Si la structure définit le comportement et les intérêts des acteurs, ceux-ci altèrent la structure par leurs agissements. C'est qu'il est difficile, mais pas impossible pour un acteur

d'agir en dehors de la structure ou de manière originale. Ce type d'agissements transforment les dialogues et contribuent ainsi à altérer la structure. Les individus ou les États peuvent ainsi défier la structure et se sortir de certaines situations dysfonctionnelles qui perpétuent des pratiques de confrontation par exemple.

Ainsi, pour les constructivistes, il est essentiel de reconnaître que la réalité d'un acteur est toujours historiquement construite. Elle est le produit de l'activité humaine et peut, au moins en théorie, être transcendée en instituant de nouvelles pratiques sociales. Ce processus de transformation peut être lent, car il est en opposition avec d'autres conceptions du lien social. Même les structures les mieux enracinées peuvent être remises en question par la simple volonté.

Qu'est-ce que comprendre autrui ?

Quelles sont les exigences à remplir pour qu'il y ait vraiment compréhension de l'autre ? Faut-il le connaître intimement, et déjà un peu l'aimer ? Ou suffit-il d'une simple identification à soi ? Mais s'agit-il alors vraiment de le comprendre en tant qu'être différent ?

I. Comprendre autrui revient à l'identifier à soi.

a) Au sens intellectuel, la compréhension suppose la saisie des intentions, des propos, par la disposition commune de raison (*cf.* analyse de Malebranche). *b)* Au sens affectif, la compréhension suppose le sentiment partagé à l'égard des plaisirs et des douleurs éprouvés par l'autre, via la sympathie naturelle (*cf.* analyse de Hume). Cela donne lieu au respect⁵ moral minimal, parfois au pardon.

Transition : La compréhension repose alors sur ce qui est commun, et non sur ce qui est différent. L'autre en tant qu'autre n'est-il jamais saisi comme tel ?

II. Rencontrer l'autre, en tant qu'autre, revient à ne pas le comprendre.

a) Autrui est un sujet doté d'intériorité, je ne peux par définition jamais me mettre totalement à sa place, du fait de mon extériorité par rapport à lui (*cf.* analyse de Sartre). *b)* Cette extériorité m'amène plutôt à le juger (exemple de la honte, développé par Sartre). *c)* Du point de vue affectif, son extériorité peut aussi devenir une rivalité, au point que l'amour propre en sort exacerbé (*cf.* analyse de Rousseau dans l'*Émile*).

Transition : Comment expliquer alors les relations d'amour ou d'amitié sincères ?

III. Autrui est compris dans la mesure où il peut et veut me comprendre. *a)* La saisie de l'altérité fondamentale d'autrui se fait grâce à son visage, à la fois parfaitement singulier et totalement fragile : comprendre autrui signifie d'abord comprendre et expérimenter qu'il est autre (*cf.* analyse de Lévinas). *b)* Dans l'amour ou l'amitié, on attend même de ce sujet qu'il comprenne notre propre personnalité. La compréhension est en même temps un appel à la compréhension réciproque. *c)* Comprendre ne revient donc pas à posséder l'autre, mais à établir une relation d'enrichissement mutuel (exemple de l'amitié, développé par Kant).

⁵ Reconnaissance de la dignité d'autrui en tant qu'elle équivaut à la sienne propre. Kant définit le respect comme le sentiment par lequel nous prenons conscience de la loi morale en nous.

Conclusion

Comprendre autrui suppose un désir de compréhension réciproque et respectueux.

Analyse d'un texte d'Aristote sur l'altérité

Apprendre à se connaître est très difficile [...] et un très grand plaisir en même temps (quel plaisir de se connaître!); mais nous ne pouvons pas nous contempler nous-mêmes à partir de nous-mêmes : ce qui le prouve, ce sont les reproches que nous adressons à d'autres, sans nous rendre compte que nous commettons les mêmes erreurs, aveuglés que nous sommes, pour beaucoup d'entre nous, par l'indulgence et la passion qui nous empêchent de juger correctement. Par conséquent, à la façon dont nous regardons dans un miroir quand nous voulons voir notre visage, quand nous voulons apprendre à nous connaître, c'est en tournant nos regards vers notre ami que nous pourrions nous découvrir, puisqu'un ami est un autre soi-même. Concluons: la connaissance de soi est un plaisir qui n'est pas possible sans la présence de quelqu'un d'autre qui soit notre ami; l'homme qui se suffit à soi-même aurait donc besoin d'amitié pour apprendre à se connaître soi-même.

Aristote

II - Analyse du texte à commenter

- Thème aisément repérable : l'amitié est nécessaire pour se connaître soi-même.
- Cela suppose que l'ami soit bien «un autre soi-même » (image du miroir) : l'amitié est-elle nécessairement de cette nature ?
- Attention à la dernière phrase : qu'est-ce qu'un «homme qui se suffit à soi-même », alors même qu'il a besoin d'un ami pour se connaître ?

II - Commentaire de texte (Plan développé)

Introduction du commentaire:

On admet volontiers que la connaissance de soi est difficile. Une solution classique consiste à passer par la médiation d'autrui. Ce qu'Aristote propose ici est plus précis : on doit passer par l'ami, conçu comme «un autre soi-même ».

I. Comment se connaître directement?

- a. Se connaître apporte un grand plaisir, mais est très difficile. On peut souligner le paradoxe : je peux sembler être mon «objet» le plus proche alors que je suis le moins facile à cerner.
- b. Pourquoi cette difficulté?

— impossible de se «contempler », ou, en termes plus récents, de s'objectiver : je ne suis pas un objet ordinaire pour moi-même, puisque je ne peux sortir de moi pour m'examiner en totalité;

— je risque toujours d'être indulgent à mon propre égard (je me pardonne trop facilement mes propres erreurs);

— c'est aussi la passion qui fausse le jugement sur moi (on retrouve l'accusation classique: la passion perturbe la raison).

c. Preuve : je suis plus exigeant à l'égard des autres qu'à l'égard de moi-même, notamment lorsque je suis attentif à leurs erreurs, sans me rendre compte que je commets les mêmes. C'est que l'« autre » peut être examiné comme objet.

II. L'ami comme miroir

a. Un miroir nous révèle notre image, au moins physique (Aristote en néglige ici l'inversion, et le caractère incomplet).

b. En affirmant qu'un ami est « un autre soi-même », on peut donc avoir recours à ce qu'il nous montre de nous comme à un miroir : il est là question, non du physique (l'ami n'est pas un jumeau) mais des comportements, des goûts, des intérêts, etc.

e. L'ami, étant autre que moi, peut en effet être appréhendé de l'extérieur, et, s'il fait bien office de miroir, il me renvoie des attitudes qui sont les miennes.

d. Remarque : Aristote admet que l'ami est l'exact équivalent de moi, mais extériorisé, spectacularisé. Mais il sous-entend aussi que l'indulgence et la passion qui faussent mon jugement direct sur moi n'interviennent plus lorsqu'il s'agit de l'ami. N'y a-t-il pas là une difficulté? Car l'amitié, en tant que relation affective, risque aussi de fausser le jugement.

III. L'autosuffisance absolue n'est pas possible

a. La prétention à l'autosuffisance va de pair avec l'ignorance de ce que l'on est. La solitude complète détermine l'aveuglement sur soi. L'homme a donc besoin de la relation d'amitié s'il veut comprendre ce qu'il est.

b. Cela vient du fait que l'autosuffisance implique la présence de certains plaisirs : comme la connaissance de soi est un plaisir, elle est nécessaire. Pour la réaliser, il faut néanmoins avoir un ami. Il n'y a donc d'autosuffisance réelle que pour deux amis (puisque, réciproquement, mon ami pourra se connaître grâce au miroir que je suis pour lui).

c. Réflexion caractéristique d'une pensée qui affirme l'impossibilité, pour l'homme, de la vie solitaire — et c'est bien pourquoi la société, pour Aristote, est « naturelle ». De plus, on peut faire valoir:

— que l'amitié peut être définie au contraire comme relation entre deux individus complémentaires, et non semblables ;

— que l'« autre soi-même » va dans le sens de l'uniformité des consciences, et néglige le fait fondamental de l'altérité.

Conclusion du commentaire

Texte caractéristique d'un moment de la philosophie où l'altérité n'est perçue que de manière négative, et non comme susceptible d'enrichir le sujet. La ressemblance entre les amis peut sembler peu féconde : comment dialoguer avec l'autre, s'il est déjà, par définition, du même avis que moi?