



HAL
open science

Questionner nos a priori : le problème de la relation à autrui

Alessandra Randazzo

► **To cite this version:**

Alessandra Randazzo. Questionner nos a priori : le problème de la relation à autrui. Revue Lexsociété, 2023, Journées d'étude pluridisciplinaire de la jeune recherche, 10.61953/lex.3421 . hal-03983962

HAL Id: hal-03983962

<https://hal.science/hal-03983962>

Submitted on 11 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License



Questionner nos *a priori* : **le problème de la relation à autrui**

in J.-S. BERGE ET H. KASSOUL (dir.), « Questionner nos objets de recherche par nos *a priori* », *Journées d'étude pluridisciplinaire de la jeune recherche*, 23 et 24 mai 2022, Nice, Programme de recherche avancée IDEX UCAjedi Projet « ANTÉCÉDENT », Université Côte d'Azur.

ALESSANDRA RANDAZZO

Doctorante chargée d'enseignement
CRHI (Centre de recherche en histoire des idées)
Université Côte d'Azur

Résumé : L'ensemble des préjugés, présupposés, postulats, paradigmes que nous portons sur les objets auxquels nous nous intéressons, désignent une certaine dimension de l'expérience empirique de ces objets, qualifiée d'« *a priori* ». Cette dernière semble permettre à la fois de produire de la connaissance (méthode) et de connaître le sens des objets (épistémologie). Or n'y aurait-il pas une irréductibilité en nature d'un certain type d'objet, au moins, à la question de l'*a priori* ? La présente analyse entend mettre en exergue le problème épineux et récurrent d'autrui dans la philosophie moderne comme contemporaine. Cela nous conduira à repenser, sous un nouveau paradigme, nos rapports intersubjectifs en partant d'expériences pratiques concrètes.

Mots-clés : nos *a priori*, l'*alter ego*, la structure-autrui, un paradigme événemential

1. Une multiplicité équivoque des « *a priori* ». *L'a priori*, défini ici en tant qu'une certaine dimension pour appréhender l'expérience d'un objet – à distinguer par conséquent de l'« *a priori* » kantien¹ –, peut méthodologiquement et épistémologiquement apparaître sous diverses formes : il pourrait s'agir d'une anticipation qui prévoit notre visée des objets avant de les connaître effectivement (par exemple un préjugé, une croyance hâtive) ; d'une supposition indémontrée, voire indémontrable, qu'on admet d'emblée comme principe indispensable d'un système, d'un raisonnement, d'une démonstration (par exemple un présupposé, un postulat, à l'image du système hypothético-déductif des mathématiques partant de principes axiomatiques indémontrables et indérogeables) ; ou encore d'un ensemble de conditions qui restreint notre expérience des objets (tel est le cas d'un biais, d'un paradigme de pensée, d'un protocole expérimental, à l'instar de l'expérimentation scientifique supposant la mise en place d'un protocole d'investigation pour analyser les phénomènes circonscrits à étudier).

2. Le problème de la relation à autrui. Dans ce cadre, il serait opportun de questionner « nos » divers *a priori* eu égard à un certain type d'« objet » : la relation à autrui laquelle s'apparente à un problème récurrent dans l'histoire de la philosophie, y compris dans la philosophie contemporaine... Comment comprendre, en effet, la réciprocité du rapport à autrui à partir d'une appréhension d'autrui faite *a priori* et de manière unilatérale par l'ego ? Habituellement, dans le langage courant, « avoir des *a priori* » sur autrui revient à se représenter des préjugés, c'est-à-dire des opinions précipitées. Or la philosophie se trouve considérée traditionnellement, depuis son avènement dans l'Antiquité grecque au Ve siècle av. J.-C., comme rupture avec les opinions

¹ Pensé comme l'ensemble des conditions de possibilité *a priori* et transcendantales sous lesquelles une expérience phénoménale et sensible des objets est rendue possible (à l'image des formes *a priori* de la sensibilité que sont l'espace et le temps : l'homme doit avoir en sa nature ontologique une certaine idée *a priori* du temps et de l'espace pour pouvoir faire l'expérience du temps et de l'espace dans le monde empirique ; ou encore à l'instar des concepts de l'entendement permettant de penser les objets donnés à l'intuition).

communes, dont les préjugés, en vue d'ériger une véritable science ou *épistémé*². Néanmoins, parviendrait-elle dans ses représentations à considérer pour autant la figure d'autrui indépendamment d'un rapport à une quelconque autre forme d'*a priori*, qui soit autre qu'un simple préjugé? Autrement dit, les considérations philosophiques échapperaient-elles à l'assignation d'un présupposé, d'un postulat ou d'un paradigme pour comprendre la figure d'Autrui? Les philosophes, depuis notamment Aristote, ont dans ce cadre l'habitude d'employer l'expression d'« *alter ego* » (littéralement « un autre soi-même ») pour désigner autrui. Ne serait-ce pas une manière de contourner le problème de la connaissance effective d'autrui en postulant ce présupposé indémontré d'une altérité à laquelle nous pouvons tous nous identifier?

3. Organisation du propos. Dès lors, il semblerait, dans un premier moment antique et surtout moderne de l'histoire de la philosophie, que l'impossibilité de connaître adéquatement l'« objet-autrui » conduise à supposer - sans le démontrer - son caractère d'*alter ego*, c'est-à-dire conduise à formuler un présupposé ou un postulat *a priori* indémontrable quant à la nature de cet « autre moi ». Or, en réalité nous ne pouvons légitimement connaître autrui comme « objet », comme « en soi », ni réduire autrui à une objectivité extérieure et absolue, du fait même qu'il incarne une conscience pour lui-même, un « pour soi ». Aussi serait-il préférable de le re-connaître, à l'image de la phénoménologie du XXe siècle, en tant que « structure-autrui », en tant qu'une « structure » de notre expérience qui occupe une place primordiale dans la perception que nous faisons du monde. Pour le dire autrement, le problème récurrent de la connaissance effective d'autrui et du secret consécutif entourant la nature de cet autrui naîtrait d'une inadéquation entre le cadre théorique pensé (un « objet ») et le phénomène étudié (« autrui »).

² C'est ainsi que Platon, par exemple, distingue au livre VI de sa *République*, au sein de sa célèbre Analogie de la ligne devant l'Allégorie de la caverne au livre VII (pouvant être comprise telle une illustration ou une traduction narrative de ce schéma), d'une part le monde sensible connaissable par le biais de l'« opinion » (*doxa*) portant à la fois sur les objets sensibles et sur les ombres, reflets, images sensibles de ces objets, et d'autre part le monde intelligible connaissable par le biais de la « science » (*épistémé*) traitant à la fois des Idées ou principes an-hypothétiques et des objets mathématiques et hypothétiques.

Cependant, nous soulignerons que cette proposition phénoménologique offrant un nouveau cadre pour penser la figure d'autrui (une « structure ») repose à son tour sur un « paradigme » *a priori* : ce paradigme suppose, à défaut d'une co-appartenance du moi et d'autrui à une même substance, une co-appartenance du moi et d'autrui à un même monde, réduisant autrui à présent à une « structure » au sein de la triangularité ego-autrui-monde – « structure » que paraissent remettre en cause les conflits socio-politiques... En somme, face à ces insuffisances et face à ces remises en question tant méthodologiques qu'épistémologiques des diverses conceptions « *a priori* » de la relation à autrui dans l'histoire de la philosophie, il serait judicieux de proposer un paradigme de pensée qui soit désormais contraire à toute conception *a priori* pour appréhender cette figure d'autrui : dans ce contexte, le paradigme de l'Événement³ semble permettre de s'ouvrir finalement à une véritable « rencontre » avec autrui...

I. L'hypothèse d'un présupposé indémontré, voire indémontrable : l'idée d'un « *alter ego* » pour obvier au problème de la connaissance objective et rigoureuse d'autrui

3. L' « *alter ego* » au cœur de la considération de l'homme en société. Le développement de la philosophie au V^e siècle av. J-C, où un savoir rationnel et argumentatif (*logos*) se substitue progressivement aux discours mythologiques et narratifs (*muthos*), atteste d'un « *miracle grec* »⁴ au moins pour une double

³ Cf. *infra* not.n°40

⁴ Expression initialement d'un ouvrage de l'historien, philologue et philosophe Ernest Renan (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, 1883) pour désigner l'apparition dans l'Athènes du « Siècle de Périclès » de chefs d'œuvre sculpturaux et architecturaux sans précédent et inégalés : Renan emploie le terme de « miracle » pour faire un parallèle entre le « miracle juif », signant l'émergence d'un « destin » pour le peuple « élu » et s'assimilant selon ses propos à une destinée locale ou régionale, et la beauté éternelle des arts grecs signifiant un miracle à destinée plus précisément universelle. Cette « universalité » a été reprise dans le domaine de la

raison : ce nouveau contexte permet à la fois à l'homme grec de se penser à travers un nouveau modèle de société politique (où *l'agora*, et par ce biais la participation citoyenne et démocratique prennent une place importante) ainsi que de se penser comme capable d'une connaissance universelle qui dé-relativise les opinions de chacun. Or, le fait même de réfléchir sur l'homme en société pose d'emblée la présence d'autrui comme donnée première de cette réflexion et impose à la philosophie par conséquent dès ses débuts de s'interroger sur le statut de la relation du moi à autrui – un statut qui demeurera objet de questionnements philosophiques à travers les évolutions historiques de l'homme en société (notamment à travers le passage d'une conception antique organiciste de la cité (A) à une conception moderne contractualiste de l'Etat (B)).

A. La conception aristotélicienne de l'« *alter ego* »

4. La nature « politique » de l'homme. Le premier auteur à avoir développé la thèse naturaliste ou organiciste de l'homme en société, à savoir que la vie humaine au sein d'une communauté politique relève d'une nécessité naturelle, est Aristote, par sa célèbre formule : « *L'homme est par nature un animal politique* »⁵ (un *zoon politikon*). Cela signifie, plus précisément, dans la pensée aristotélicienne que l'homme ne peut accomplir sa « nature », c'est-à-dire atteindre son « repos », trouver son « lieu naturel », devenir « *en acte* »⁶, qu'en

connaissance pour signaler l'entrée de la pensée grecque dans une connaissance de type philosophique. Une telle idée se retrouve également dans le livre de l'historien et anthropologue Jean-Pierre VERNANT (*Les origines de la pensée grecque*, 1962) en lien plus exactement avec une universalité d'ordre politique : les grecs ont été les premiers à forger, par le biais de *l'agora* ou place publique où les citoyens se « rassemblent », une parole, un dialogue, une raison démocratique. En somme, le « *miracle grec* » témoigne à la fois d'avancées artistiques, intellectuelles et politiques.

⁵ ARISTOTE, *La politique*, I, 2, éditions Vrin, 1995, p. 28.

⁶ Cette terminologie aristotélicienne renvoie à l'idée très finaliste selon laquelle « *la nature d'une chose est sa fin, puisque ce qu'est chaque chose une fois qu'elle a atteint son complet développement, nous disons que c'est là la nature de la chose* » ; c'est par là qu'elle atteint son bien le meilleur, sa pleine suffisance (ARISTOTE, *Ibid.*, I, 2, p. 26). Ainsi, le mouvement d'une chose

tant qu'il vit en société : un homme qui vivrait seul, en marge de la société, sans foyer, sans village, sans cité⁷, ne pourrait être que dé-naturé, et de ce fait ne pourrait s'assimiler par excès qu'à un Dieu ou par défaut qu'à un animal ou un monstre⁸... En d'autres termes, cette nécessité de l'homme à vivre en communauté serait non seulement liée à sa nature biologique (à la nécessité qu'il a de satisfaire ses besoins biologiques multiples par le biais de l'efficacité et de la productivité de la division sociale du travail), mais aussi et surtout à sa nature ontologique faisant de la politique ou *polis* (« cité ») la fin de l'homme, sa pleine réalisation ou son achèvement total, son entéléchie⁹, en bref son bonheur. A ce propos, les chapitres II du livre I (en 1253 a) et XIII du livre VII (en 1332 b) de la *Politique* d'Aristote se révèlent signifiants en stipulant la spécificité de la « nature » humaine par opposition aux autres espèces, notamment animales : l'homme serait un étrange animal, de type « raisonnable », où sa propension à la pensée se manifesterait dans les gestes

visé un repos (puisque un mouvement a pour fin de s'arrêter – dans la conception antique), la puissance ou la potentialité vise l'actualisation de cette puissance, vise à devenir en acte...

⁷ Selon Aristote, le foyer ou la maison (*oikos*) s'occupe de la gestion économique et de la prospérité domestique en satisfaisant les besoins vitaux de ses membres (il est constitué des rapports homme/femme, parents/enfants, maître/esclave), le village (sorte d'extension de la famille comprenant les enfants et petits-enfants d'une même grande famille) s'occupe de l'administration de la justice et des cérémonies religieuses, et la cité (*polis*) (communauté formée de plusieurs villages) vise la constitution des lois politiques et le gouvernement idéal des citoyens en vue du « bien vivre ».

⁸ Cela permet de comprendre notamment l'importance de la peine de l'« ostracisme » dans l'Antiquité grecque : il s'agissait d'une punition par bannissement pendant 10 ans de la cité (et de la protection de ses lois), prononcée par les membres de l'*Ecclesia* (ou assemblée) contre tout citoyen dont on pouvait craindre l'ambition ou la puissance politique pour le maintien de l'ordre public. Le terme d'« ostracisme » dérive du grec *ostrakon* désignant le tesson de céramique avec lequel les hommes votaient pour infliger cette peine de justice. C'est une peine qui a été par exemple infligée au premier des philosophes, Socrate, lequel préféra se donner la mort par la ciguë que d'errer sans cité, sans protection, sans identité, sans ne pouvoir plus être en bref un « homme » à proprement parler...

⁹ Aristote distingue l'activité d'actualisation d'une chose qui la fait passer d'un état potentiel à un état actuel (ce qu'il nomme en grec *energeia*) et l'état qui s'ensuit, après la pleine actualité atteinte, qui est un état de bonheur, d'excellence, de perfection (ce qu'il nomme en grec *entelechia*, donnant entéléchie en français).

signifiants et les comportements volontaires qu'il effectue, puis dans son expression verbale et articulée. Soit, ce serait en tant que l'homme serait d'abord un « animal raisonnable » qu'il pourrait ensuite être un « animal politique », ou ce serait en tant que l'homme posséderait d'abord le langage (*logos*), à défaut d'une simple voix (*phonè*), qu'il pourrait exprimer des valeurs morales telles que le bien et le mal, le juste et l'injuste, plutôt que se contenter d'exprimer, comme les animaux, ses sensations de plaisir et de déplaisir, ce qui lui fait du bien et ce qui lui fait du mal, ses affections ou ses affects ; grâce au langage et à la raison il pourrait ensuite exprimer des valeurs communautaires, indépendantes de soi, objectives, propres à assurer le vivre ensemble au sein d'une cité. Ainsi, dans la conception grecque et plus spécifiquement aristotélicienne, « *la nature ne fait rien en vain* »¹⁰ en orientant sans cesse le devenir (*dynamis*) vers un devoir-être, vers une finalité, vers l'actualisation d'une certaine essence. C'est pourquoi l'homme dispose de la raison pour former un langage, puis du langage pour communiquer, et doit avoir sa raison d'être dans la nature politique de l'homme en favorisant par ce biais son développement.

Or, comment dans ce cadre autrui se retrouve-t-il caractérisé ?

5. L'amitié ou *philia* grecque. Ces divers éléments caractérisant l'homme que je suis paraissent d'emblée être également le « signe extérieur » de la présence d'autrui : autrui manifeste, parmi tout ce qui m'est extérieur et étranger, un être qui accomplit des gestes signifiants et des comportements volontaires similaires aux miens, dans les mêmes circonstances, sans se limiter à ses réflexes ou à ses habitudes, ou encore un être avec lequel je communique par le biais du langage. Ces considérations permettent par conséquent d'emblée d'émettre, au sein de la philosophie antique, une distinction conceptuelle fondamentale entre « autrui » et le simple « autre », entre l'autre-moi et le non-moi... Autrui serait précisément un « *alter ego* », un « autre-moi », alliant par définition altérité et identité avec soi : « *L'alter ego est quelque chose de moi-même, autre du fait qu'il*

¹⁰ ARISTOTE, *op.cit.*, I,2, p. 29.

est séparé »¹¹. Il y aurait donc, d'après ce qu'il serait possible d'en juger à partir de ces manifestations extérieures de la présence d'autrui, une séparation de corps mais une unité de nature entre autrui et le moi : autrui partagerait quelque chose avec moi, autre que mon corps duquel il est séparé. Autrement dit, il partagerait une même origine, une même essence générale avec le moi, mais tout en étant individué et différencié corporellement¹². Car dans la mesure où autrui se caractérise lui aussi par un « langage », alors la détention de ce moyen sert en réalité une certaine finalité, à savoir sa nature politique (autrui comme moi relèverait au fond d'une même substance générale qu'est la raison). C'est cela qui rendrait possible, selon Aristote, une communauté politique dont les membres, pourtant libres dans leurs choix et actions puisque libres dans leurs corps particuliers, s'orientent vers la même fin, à savoir la réalisation de leur nature politique et consécutivement du bien public, du bien vivre ensemble, en communiquant par un même langage et en appartenant aux mêmes valeurs morales que ce langage exprime... Il s'agit, en somme, de la conception aristotélicienne de l'amitié ou *philia* grecque : elle ne s'avère pas exclusivement affective, à la manière dont nous la concevons de nos jours, entre des êtres proches, mais elle reflète également dans l'Antiquité une vertu qui rassemble des hommes éloignés. Il s'agit encore plus précisément d'une nécessité politique, celle de fonder une « communauté du bien-vivre » dans l'harmonie et la concorde. Ainsi, « *l'amitié semble (...) constituer le lien des cités* » : « *la plus haute expression de la justice est, dans l'opinion générale, de la nature de l'amitié* »¹³.

6. Nuances à apporter. On peut remarquer dans cette théorisation à l'égard d'autrui qu'Aristote passe insensiblement, sans transition, d'un « signe extérieur » d'autrui à une commune nature entre le moi et autrui, c'est-à-dire

¹¹ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, VIII, 14, 1161b, éditions Vrin, 1990, p. 419. Cette citation se réfère initialement à l'affection entre un père et ses enfants, mais cet auteur l'étend ensuite à l'amour fraternel, puis à l'amitié entre camarades.

¹² On peut revenir sur ce point à la différence qu'émet Aristote entre les « substances premières » (que sont les individus composés de matière et de forme) et les « substances secondes » (que représentent les genres ou espèces dérivés des individus).

¹³ ARISTOTE, *Ibid.*, VIII, 1, 1155 a, p. 383.

d'une apparition phénoménale d'autrui à une nature d'ordre ontologique¹⁴, d'une manifestation physique à un principe d'ordre méta-physique¹⁵... Cette façon de désigner autrui comme « *alter ego* » se fonde ici sur un procédé que de nos jours, en s'extirpant du finalisme aristotélicien¹⁶, on qualifierait d'analogique, où ce que je dis de la nature d'autrui est dérivé de ce que je sais de moi-même et par moi-même (par exemple, les comportements sensés, l'usage de la parole, la recherche de l'intérêt commun, etc.). L'analogie, par définition, pose effectivement un principe de ressemblance entre deux êtres par la subsomption de leurs différences respectives sous la généralisation de leurs aspects communs. Autrement dit, le raisonnement analogique permettrait ici de penser autrui sous le modèle du moi (modèle : *ana logon* en grec), en découvrant des traits du « moi » dans l'autre – et supposerait par la suite une nature commune entre le moi et autrui... Mais cette supposition ou cette hypothèse – posée à l'affirmative par la stagirite¹⁷ – se révèle injustifiable dans et par l'expérience... (la preuve qu'il souligne par l'existence d'un finalisme dans la nature se distingue radicalement de notre conception contemporaine). Par ce biais, pour reprendre le thème qui nous intéresse ici, est-ce qu'on pourrait dire que ce jugement analogique reposerait sur un certain *a priori* ? En tant que « jugement », il ne s'apparente bien évidemment pas à un « *a priori* » dans le sens d'un « pré-jugé », car il ne repose pas sur une opinion pré-réflexive à l'égard de nos perceptions mais suppose au contraire un raisonnement... Pour répondre à cette question, il pourrait être judicieux

¹⁴ Aristote passe effectivement du moyen (le langage) à la fin que sert ce moyen (la nature politique de l'homme, et par extension la recherche du bien commun).

¹⁵ Ce terme apparaît pour la première fois sous la plume du philosophe péripatéticien Andronicos de Rhodes (Ier siècle av. J.-C.) qui aurait édité l'ensemble des œuvres d'Aristote en plaçant certaines œuvres « avant » la physique, d'où le qualificatif de « métaphysique ».

¹⁶ Aristote distingue, quant à lui, plus précisément, l'unité spécifique (faisant que Socrate et les autres hommes appartiennent à la même espèce) et l'unité analogique (permettant par exemple de faire des comparaisons entre espèces). Car son finalisme le porte à poser une nature commune entre les hommes...

¹⁷ Expression souvent employée pour désigner Aristote, et pour se référer en particulier au fait qu'il était originaire de la commune de Stagire, en Macédoine, dans l'Antiquité grecque.

d'analyser la conception cartésienne de l'« *alter ego* » reposant, elle aussi, sur un certain procédé analogique.

B. La conception cartésienne de l'« *alter ego* »

7. Précisions quant au nouveau contexte de pensée. Bien que Descartes ne soit pas un auteur politique et ne s'intéresse guère à cette pratique de la vie humaine qui, par ailleurs, ne fait pas partie intégrante de la constitution de son célèbre « *arbre de la philosophie* »¹⁸, sa pensée résolument moderne s'inscrit dans l'avènement d'un contexte intellectuel et politique tout à fait distinct de l'époque et des mentalités de l'Antiquité grecque. Elle s'inaugure en particulier à la suite de l'émergence de la science dite « moderne » au XVIIe siècle, laquelle substitue entre autres au mouvement absolu et essentiel des Anciens un mouvement relatif et inertiel qu'il suffit de mesurer, de calculer, de quantifier¹⁹. Consécutivement, sa philosophie émerge à la suite de l'avènement d'une pensée politique contractualiste²⁰ laquelle stipule que l'institution politique, à défaut

¹⁸ Image que l'on trouve dans la préface de ses *Principes philosophiques (Principia philosophiae, 1644)* où les racines s'identifient à la métaphysique, le tronc à la physique, et les branches à la mécanique, à la médecine et à la morale (en partant du plus abstrait au plus concret, des principes à l'application de ces principes).

¹⁹ C'est ce que l'on nomme communément l'apparition d'une « physique mathématique » ou d'une « *mathesis universalis* », ou encore d'une « mathématisation universelle de la nature » à l'époque moderne : les « lois » (ou relations nécessaires, invariables et universelles entre les phénomènes naturels) se substituent aux « genres » antiques (classification des êtres naturels selon une idée générale subsumant leurs particularités) ; les « grandeurs » (rapports quantitatifs d'augmentation ou de diminution entre les phénomènes naturels) remplacent les « Formes » antiques (ou qualités intrinsèques des choses). Il en résulte plus largement que le « mouvement » ne vise plus le « repos », le « lieu naturel », l'essence, l'absolu d'une chose, mais devient relatif à l'époque moderne ; les Modernes posent le mouvement et le repos comme étant de même nature : un corps peut se révéler à la fois en mouvement et en repos selon les obstacles qu'il rencontre sur sa route, d'où un mouvement à présent de type « inertiel ». En somme, la disjonction du mouvement (ou devenir) et de la finalité (ou devoir-être) à la Modernité conduit à ne conserver qu'un mouvement sans finalité, rectiligne tant qu'il ne se trouve pas contraint de l'extérieur à modifier son élan ou sa course...

²⁰ Le mouvement inertiel analysé à l'époque moderne dans les sciences de la nature se réverbère dans la conception de l'homme moderne à l'état de nature : le mouvement des individus à l'état

de relever d'une nécessité naturelle, ne peut être légitimée que par un contrat social. Ce nouveau contexte paraît de ce fait instaurer d'emblée une étrangéisation grandissante à l'égard de la figure d'autrui, réduite à être selon l'expression hobbesienne un « *loup pour l'homme* » à l'état de nature : on est passé en quelque sorte d'un finalisme aristotélicien (où autrui participe d'une commune nature politique, sociale et morale avec le moi) à un mécanisme scientifique et politique à l'époque moderne²¹...

8. La place spécifique d'autrui au sein de ce mécanisme. Comment caractériser dès lors dans ce nouveau cadre de pensée la figure d'autrui et comment la distinguer du mécanisme des objets physiques ? Comme l'explique l'auteur des *Méditations métaphysiques*,

« si par hasard je (...) regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, (...), et cependant que vois-je de cette fenêtre sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts, mais je juge que ce sont de vrais hommes ; et ainsi je comprends par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux »²².

de nature, tel qu'analysé par exemple par le philosophe Thomas HOBBS (dans son *Léviathan*, 1651) consiste à persévérer dans son être et dans son mouvement, c'est-à-dire à tenter d'obtenir tout ce que la force de son corps et la ruse de son intelligence lui permet d'obtenir, tant qu'il ne ren-contre pas une autre force plus puissante que la sienne qui l'arrête dans son mouvement ou qui lui fait changer d'action, de direction... Il en émane une conception a-morale et a-politique de l'homme avant l'institution de l'Etat par un contrat servant à tenir tous en respects les hommes entre eux... Ainsi, la récusation d'une finalité dans la nature physique conduit à récuser à l'époque moderne parallèlement la finalité politique de la nature de l'homme – ce qui tend à la fois dans les sciences naturelle et politique vers un certain mécanisme...

²¹ Voir à ce propos en particulier les théories de Hobbes qui sont contemporaines à la pensée de Descartes : l'absence de finalisme dans la nature physique, y compris humaine, conduit à une absence de valeurs morales, politiques, et de justice à l'état de nature de l'homme, soit à une conception « mécanique » de l'homme, dans un vide éthique, où sa « raison » se réduit à calculer des avantages pour sa survie, à défaut d'établir des principes de justice puis des lois naturelles visant le bien commun et le bien vivre ensemble... Ces derniers constitueront l'objet de l'institution de l'« état civil ».

²² R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques* [1641], édition PUF, coll. « Quadrige », 1956, Seconde méditation, § 14, p. 48.

On comprend ici, par le biais du contre-exemple de l'automate ou de la machine, que ce n'est pas par la simple modalité de la « perception » que nous pouvons identifier autrui avec le moi : nous ne pouvons « voir » par nos perceptions sensorielles qu'une altérité matérielle, par exemple des chapeaux et des manteaux qui peuvent cacher un mécanisme interne et ne se mouvoir que par ressorts. Il apparaît ainsi que c'est plus exactement par la modalité de notre « jugement » (je « juge » que ce sont de vrais hommes, même si je « vois » des hommes feints), donc par la modalité d'une certaine représentation mentale de l'esprit, qu'un supplément s'ajoute à notre perception initiale pour distinguer l'altérité d'autrui et l'altérité matérielle : nous « jugeons », en bref, une appartenance commune entre autrui et le moi qui différencie en nature autrui d'avec l'automate. De cette façon, tandis que l'existence des autres hommes ne serait pas certaine, de même que l'existence du monde extérieur, toutes deux réduites à néant par le doute hyperbolique ou radical qui nous est imposé par la figure hypothétique du « *Malin Génie* »²³, seul un « jugement » du *cogito* (seul principe irrécusable face à l'anéantissement de toutes nos croyances) pourrait permettre d'établir la nature d'autrui, en la différenciant de la nature d'une chose... Il en résulte qu'il ne s'agit pas dans ce cas d'un « pré-jugé », au sens littéral de ce terme. Néanmoins, ce jugement fondé à nouveau sur la méthode de l'analogie, conduit en réalité à un présupposé indémontré et indémontrable, car déduit *a priori*, à savoir à une identité de nature entre autrui et le moi... En effet, dans l'expérience nous ne pouvons avoir qu'une évidence intellectuelle au mieux, ou qu'une épreuve subjective au moins, de la présence d'autrui sans preuve objective de sa nature... Autrui serait donc considéré comme mon

²³ Dans la tentative de refonder les sciences sur des bases fermes et solides, Descartes entreprend de réputer pour faux tout ce qui n'est que vraisemblable afin de discriminer entre les véritables connaissances et les simples croyances, ou afin de déceler au moins un principe qui serait absolument vrai et irréductible au doute. Il édifie de cette manière le doute comme méthode philosophique dans la visée d'atteindre une certaine vérité – à distinguer de ce fait du doute pour douter des sceptiques – et pour ce faire, il passe en revue divers arguments (l'argument des sens, l'argument du rêve, l'argument du « *dieu trompeur* »... qui récusent à la fois la vérité des choses sensibles et la vérité des objets mathématiques) jusqu'à en venir à l'argument final du « *Malin génie* » conduisant à faire de ce doute méthodique un doute hyperbolique. Cet argument final atteste en fin de compte de l'irréductibilité du moi comme pensée au doute...

« semblable » à partir d'un postulat *a priori* d'une nature universelle commune avec le moi, fondé sur un certain jugement rationnel de mon esprit.

9. Conclusions de cette première partie. En somme, il semblerait que la philosophie (notamment antique et classique), bien qu'elle répudie les préjugés, ne s'extirpe pas pour autant d'une appréhension *a priori* des êtres qu'elle cherche à connaître. L'*a priori* désignerait, à présent, un « présupposé » indémontré (une nature communément partagée entre autrui et le moi, et par extension universellement partagée entre les hommes) qui repose sur une certaine « méthode » (le jugement analogique) et qui advient à un certain « résultat épistémologique » (l'idée d'autrui comme « autre moi » ou comme « *alter ego* »).

II. La « structure-autrui » en phénoménologie ou le moyen d'obvier au problème du rapport d'équivalence ou d'unilatéralité posé entre autrui et le moi

10. Insuffisances de la théorie classique de l'« *alter ego* ». La théorie en particulier moderne et classique de l'altérité ne chercherait pas à véritablement connaître autrui « pour lui-même », mais tel qu'il serait « pour moi ». C'est la raison pour laquelle Malebranche, disciple de Descartes, souligne dans *De la recherche de la vérité* que nous ne connaissons les autres « hommes » que par « conjecture »²⁴, que par supposition, que par hypothèse : nous « prétendons », pour obvier à ce problème épistémologique, qu'autrui soit « de même espèce

²⁴ N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité* [1674], éd. Vrin, 1965, Tome I, Livre III, p. 259.

que la nôtre », sans en avoir aucune vérification possible dans l'expérience, sans pouvoir confirmer ou infirmer cette hypothèse par l'expérience. Ainsi, une réponse ontologique permettrait d'obvier aux insuffisances de nos connaissances épistémologiques à l'égard de la figure d'autrui... Mais, cet auteur précise ensuite que « *la connaissance que nous avons souvent des autres est fort sujette à l'erreur si nous n'en jugeons que par les sentiments que nous avons de nous-mêmes* »²⁵. Si nous cherchons, en d'autres termes, à calquer ce que nous pouvons ressentir dans telles situations sur autrui, en projetant et objectivant nos propres sentiments qui se différencient pourtant de ce qu'autrui en lui-même peut ressentir dans ces moments précis, nous ne pourrions connaître adéquatement autrui. La philosophie contemporaine, marquée notamment par l'avènement du courant de la phénoménologie au XXe siècle, tente dès lors de comprendre la spécificité de l'altérité d'« autrui » sans la réduire au « moi », en pensant « un autre que moi », plutôt qu'un simple « autre moi », plutôt qu'une simple réplique du moi, ou plutôt qu'un simple reflet du moi dans l'autre²⁶... La tentative entreprise par les phénoménologues consiste par ce biais à éviter de réduire autrui à un simple rapport unilatéral d'équivalence avec le moi. Car cela conduit, en réalité, à faire d'autrui non pas tant une autre « conscience » qu'une « chose » construite par l'intellectualisme du moi... A souvent été critiqué en effet le « *solipsisme déguisé* » (pour reprendre une expression de Merleau-Ponty), voire inavoué de Descartes : si, comme nous avons pu le souligner, ce dernier différencie l'altérité d'autrui d'avec l'altérité matérielle par une « inspection de l'esprit », cependant c'est la même modalité du « jugement » qui permet de déceler la « nature » d'autrui et la « nature » d'un objet quelconque ou d'une chose physique étendue. Ainsi, comme le fait remarquer entre autres Jean-Luc Marion dans ses *Questions cartésiennes*, les

²⁵ N. MALEBRANCHE, *Idem*.

²⁶ Image extraite de la pensée aristotélicienne laquelle fait d'autrui un reflet du moi dans lequel le moi peut se miroiter et par ce biais apprendre à se connaître – puisqu'ils sont considérés de même nature politique : l'autre apparaît tel un miroir du moi pour qu'il se contemple, ce qui fait d'autrui un médiateur obligé dans la connaissance de soi car l'homme ne peut se contempler soi-même (ce qui le prouve étant qu'il peut adresser des reproches à autrui sans se rendre compte qu'il commet les mêmes erreurs).

célèbres analyses des chapeaux et des manteaux couvrant des spectres se mouvant par ressorts et du morceau de cire approché du feu se répondent significativement : de la même manière que seul un « jugement de l'esprit » peut définir ce qu'est le « morceau de cire » qui a perdu toutes ses qualités sensibles en l'approchant du feu, seule une « inspection de l'esprit » peut définir ces « manteaux » et ces « chapeaux » comme de « vrais hommes ». Soit, la cire comme l'homme se résumant à ce qu'en juge et dit l'ego – ce qui conduira Jean-Luc Marion à qualifier ces hommes analysés par Descartes « *d'hommes de cire* »... Il appert que non seulement autrui se trouve réduit par une telle approche aux représentations de « ma » subjectivité, mais en outre qu'il se trouve implicitement assujéti au rang d'un « objet », au rang d'une « cire » ; alors qu'on croyait que le jugement permettait explicitement de le différencier en nature d'un automate. Le jugement pose au contraire ici un parallèle implicite entre autrui et un objet matériel... Cela pourrait en outre nous conduire à critiquer le fait même de pouvoir encore parler d'un alter « *ego* », d'une autre « conscience » dans la philosophie classique de type cartésienne...

11. La promotion d'une nouvelle intersubjectivité en phénoménologie : autrui comme « structure » ou comme « structuration » du monde. Les phénoménologues du XX^e siècle se positionnent, en conséquence, à l'encontre de la philosophie notamment cartésienne pour penser une nouvelle forme d'« intersubjectivité ». Ils remarquent en particulier, à la suite de Husserl, que l'« a priori corrélationnel » sert de principe à la « perception » de type phénoménologique du monde en affirmant une corrélationnalité *a priori* entre nos vues perceptives et la chose visée, c'est-à-dire entre l'apparaître phénoménal de la chose à notre conscience intentionnelle et l'essence en soi de la chose²⁷. Or,

²⁷ L'« a priori corrélationnel » désigne dans la philosophie de Husserl un a priori de type « objectif », contrairement aux *a priori* « subjectifs » (ancrés dans des formes *a priori* de la sensibilité ou dans des catégories de l'entendement humain) de Kant : il désigne qu'il y a par principe une concordance entre la vue perceptive et partielle de la chose visée et ce que la chose est en essence, afin de conserver malgré la visée intentionnelle de la conscience une « objectivité » de la connaissance et une intégrité de la chose (sans tomber dans un idéalisme ou un psychologisme).

ce principe pose problème quant à la relation à autrui. En effet, il semblerait que nous ne puissions percevoir et juger autrui sur le même mode d'existence qu'un étant du monde objectif – contrairement à ce que semble laisser suggérer la philosophie cartésienne... : d'une part, parce qu'autrui représente un « objet » ambigu (situé dans le monde des objets « en soi », il faut le penser comme une conscience « pour soi », comme un sujet de l'expérience du monde, duquel on ne peut anticiper, prévoir, préparer, par nos actes de conscience, sous l'horizon du monde, toutes ses pensées car on ne peut avoir accès à ses pensées ; soit, duquel on ne peut établir par notre conscience une activité synthétique) ; et d'autre part, *a fortiori*, parce qu'autrui, comme le souligne Husserl, instaure le paradoxe d'une « invisibilité de droit », tandis qu'un objet se révèle « invisible de fait », car s'il fait toujours écart ou excès sur nos vues perceptives (il est « invisible » en partie), il suffit d'en faire le tour pour par exemple en avoir une synthèse perceptive. De ce fait, à côté de l'invisibilité « de fait » d'une chose quelconque, autrui excède par définition toujours et de droit l'image *a priori* que l'on peut en avoir..., et bien que par empathie (contrairement au raisonnement par analogie) comme dirait Husserl, on puisse prêter à cet autrui une conscience intentionnelle médiatisée par son corps, par mon observation du comportement de son corps organique dans le monde extérieur, et par le genre de vécu intentionnel concernant la constitution du sens d'autrui que je peux en tirer. Je ne peux pas avoir de « présentation directe » des vécus d'autrui, sinon ils se confondraient avec les miens, je ne peux en avoir qu'une « appréhension » indirecte, qu'une « aperception assimilatrice » qui se distingue néanmoins, par intuition, du raisonnement analogique²⁸. Cela signale que je ne peux que m'imaginer que je suis un autre, en posant un second moi par transcendance de mon premier moi, mais je ne peux jamais imaginer fondamentalement autrui, car je ne peux avoir accès à l'intérieur de ce qu'il pense... : « l'autre renvoie à moi-même, l'autre est un reflet de moi-même et pourtant il n'est pas proprement un reflet : un analogon de moi-même, il n'est

²⁸ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes* [1929], Cinquième méditation, § 50, éditions PUF, coll. « Epiméthée », 1991, p. 160.

pourtant pas un analogon au sens habituel »²⁹. « *Il n'est donc pensable que comme l'analogon de ce qui est spécifique* »³⁰. Husserl, de cette manière, semble réhabiliter l'altérité d'autrui, à défaut de la réduire à un rapport d'équivalence avec soi...

Or si le mode d'existence entre autrui et une chose diffère dans l'expérience que l'on peut en avoir, il faudrait par conséquent pouvoir en rendre compte par l'expérience : c'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty substitue à ce « survol » du « regard » qui transforme les hommes « *en mannequins qui ne se remuent que par ressorts* »³¹, c'est-à-dire à cette conscience « pure » cartésienne, une conscience « incarnée » dans le monde. Cette incarnation à présent de la conscience dans un corps permet désormais de manifester la réversibilité du sentir : je ne suis pas seulement voyant des choses, mais je peux également être vu par autrui, ou je ne suis pas seulement touchant, mais je peux également être touché par autrui – phénomène dont on peut aisément faire l'expérience dans la vie quotidienne. Par ce biais, l'incarnation permet à présent, au sein même de l'expérience, de considérer autrui comme une autre « conscience » intentionnelle, comprise comme ouverture d'un champ perceptif sur le monde : autrui « fait monde » à son tour, et n'est plus une simple présence dans le monde, à la manière d'un objet... Il structure le monde, à sa manière, en donnant sens aux phénomènes qu'il perçoit. Ainsi, à l'opposition classique entre le « pour autrui » et le « pour moi » se substitue dans la phénoménologie contemporaine une structure chiasmatisée de la vision d'autrui et du moi : « *mon être pour moi, mon être pour autrui, le pour soi d'autrui et son être pour moi* »³². Soit, j'ai un sentiment de moi-même, différent de la perception qu'autrui se fait de moi, et de même autrui a un sentiment de lui-même, différent de la perception que je me fais de lui ; je sens cette présence et ces perceptions d'autrui, comme il sent les miennes, sans pouvoir y avoir accès

²⁹ E. HUSSERL, *Ibid.*, § 44, p. 143.

³⁰ E. HUSSERL, *Ibid.*, § 52, p. 164.

³¹ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, éditions Gallimard, coll. « Tel », 1964, chap. II, p. 109.

³² M. MERLEAU-PONTY, *Ibid.*, chap. II, p. 111.

autrement que par un entrelacs, que par cet entrecroisement, que par cette intersection de nos champs perceptifs qui se recourent, s'empiètent, sans jamais se superposer... Il en résulte que disparaît avec cette théorie la possibilité de réduire autrui à ce que j'en dis et pense, ou encore la possibilité d'une stricte équivalence ou d'une stricte unilatéralité entre autrui et le moi : étant situé dans mon propre corps vécu, il m'est devenu impossible de « coïncider » avec autrui, de vivre ce qu'il vit dans son propre corps, de voir ce qu'il voit de ses propres yeux... En somme, autrui est devenu « *une expérience interdite, (...) un impossible* »³³ pour moi, comme dirait Merleau-Ponty, et semblerait conserver enfin de cette façon, par l'entremise du corps, sa radicale « altérité »...

12. De nouveaux problèmes épistémologiques posés par la théorie phénoménologique de l'altérité et ses tentatives de réponse. Face à une telle « invisibilité de droit » d'autrui, il faudrait comprendre comment une conscience individuée peut néanmoins rejoindre une autre conscience individuée... A ce problème s'en ajoute un second : la phénoménologie s'est constituée depuis l'*Idée de la phénoménologie* de Husserl en 1907 comme une « *mise entre parenthèses* » du monde afin d'en saisir son sens par une conscience devenue « *constitution* »³⁴. L'ego apparaît ainsi telle la conscience de tout sens d'être, et dans ce cadre l'avènement d'une autre conscience constituante par la présence d'autrui peut paraître contradictoire... Comment éviter ainsi à la fois une aporie de l'intersubjectivité et une contradiction épistémologique ? La solution trouvée par Husserl, et reprise entre autres par Merleau-Ponty, est alors de penser « un monde commun », « une communauté de je », « *une communauté de monades telle qu'elle constitue un seul et même monde* »³⁵, où « *ses vues et les miennes sont d'avance insérées dans un système de perspectives*

³³ M. MERLEAU-PONTY, *Ibid.*, chap. II, p. 110.

³⁴ La « constitution » du monde par la conscience intentionnelle ne désigne pas chez Husserl une constitution existentielle, car le monde est déjà là, déjà présent, il précède ma visée (en ce sens, contrairement à Descartes, il n'y a pas d'annihilation de l'existence du monde par le doute radical) : elle désigne une constitution de sens, de valeurs, soit son objectivité au sens de sa « validité »...

³⁵ E. HUSSERL, *op.cit.*, § 49, p. 156.

partielles, référées à un même monde où nous coexistons et où elles se recourent »³⁶. Autrement dit, autrui percevrait les mêmes choses que je perçois, sous l'horizon d'un même monde, mais avec des versions différentes. D'où, un monde à la fois virtuellement un dans son origine commune et multiple dans ses différenciations et actualisations perceptives... Plus précisément, si autrui perçoit les mêmes choses que moi sur fond du même monde, et si par définition nos perceptions respectives s'avèrent partielles – quoique non partiales, grâce à l'*a priori* corrélationnel – dans la mesure où premièrement le point de vue spatial où le corps se trouve ancré est lacunaire, et où deuxièmement l'intentionnalité de la conscience se caractérise par un excès de la chose visée sur ce qui la vise, alors de toute nécessité autrui permet de compléter ma vision toujours lacunaire des choses, en percevant les aspects non vus d'un même objet. C'est ce qui fait dire à Deleuze dans *Michel Tournier et le monde sans Autrui* qu'autrui assure « *les marges et transitions* » dans le monde : autrui permet de « *relativiser le non-perçu* », en soulignant que ce que je ne vois pas actuellement est de droit visible par autrui, et il permet de « décentrer » ma vision, en assurant une loi de « transition » entre ce que je vois à présent et ce qu'il est possible que je voie par la suite (parce qu'autrui le voit actuellement). En bref, autrui s'apparente non seulement à un mode de structuration du monde, mais aussi et surtout à une « structure » qui sert ma propre perception au sein du système triangulaire Ego-Autrui-Monde : autrui assure la garantie de la vérité de mes perceptions sur les choses du monde, et le monde assure la conservation de l'intégrité ou de l'objectivité des choses malgré mes perceptions (lesquelles parce qu'elles sont partielles, ne peuvent les absorber idéellement et les réduire à néant par idéalisme)...

13. Insuffisances de la théorie phénoménologique pour penser la radicalité de l'altérité d'autrui. Conclusions de cette seconde partie. Or si cette façon de concevoir le rapport à autrui ne pense pas une stricte équivalence entre autrui et le moi, puisque la perception d'autrui est négation de ma perception ou délimite les limites de ma perception et inversement,

³⁶M. MERLEAU-PONTY, *op.cit.*, chapitre II, p. 114.

néanmoins cette « structure-autrui » qui me permet de compléter ma propre perception du monde, suppose une conformité ou une correspondance entre ses points de vue et les miens. Il y a entrelacement, intersection, solidarité de nos perceptions, à l'image du chiasme... Ne serait-ce pas une autre manière, certes plus subtile, de réduire autrui à ce qu'il peut m'apporter, et donc de le ramener à soi ? de le réduire à une modalité dérivée d'un *Ego* originaire et transcendantal duquel je suis moi-même dérivé, etc. ? D'autant plus que le courant phénoménologique vise à donner ses belles lettres à l'« *alter ego* », finalement mis à mal par la pensée cartésienne, comme nous avons pu le mettre en évidence précédemment... Il semblerait donc que la phénoménologie, à son tour, bien qu'elle s'attache au concret, repose sur un certain principe *a priori*, qui consiste à établir une sphère de co-appartenance entre autrui et le moi à un même monde (que Husserl nomme entre autres « *communauté des monades* » ou « *communauté intermonadique* ») – où l'« *a priori* » s'apparenterait ici, non pas à un présupposé, mais à une sorte de « cadre » pour appréhender la figure d'autrui (le cadre de l'évidence d'un monde unique) ; cela reposerait sur une certaine « méthode » (phénoménologique, ou plus précisément de « *réduction intersubjective* »³⁷), et adviendrait à un certain « résultat épistémologique » (c'est-à-dire : autrui comme autre point de vue sur le monde, comme autre que moi, soit comme autre que le moi « mondain », mais pas forcément comme autre que soi, donc pas forcément comme autre qu'un *Ego* originaire)...

³⁷ Ce terme désigne l'*epoché* ou la suspension phénoménologique de l'attitude naturelle ou naïve au monde pour se positionner dans une attitude transcendantale à l'égard du monde (et reconsidérer son sens, sa valeur). La réduction de type « intersubjective » apparaît dans la rencontre avec autrui pour ne pas en rester à une théorie du « solipsisme » (en particulier, comme nous l'avons vu, dans la *Cinquième méditation cartésienne*) : certes, je ne peux en tant qu'*ego* ou moi mondain qu'avoir accès à mes seuls vécus, mais dans la mesure où par empathie j'entrevois les vécus d'autrui et parce que par concordance il peut, de la même manière que moi, opérer une réduction phénoménologique, alors on doit supposer une communauté monadique, sous un même *Ego* originaire... Cela permet de recouvrir l'ensemble du champ transcendantal en assurant la vérité de mes perceptions sur le monde lequel garantit leur objectivité...

III. La nécessité de penser un nouveau paradigme, le paradigme de l'Événement, pour s'extraire d'un résidu d'*a priori* dans la relation à autrui

14. L'inadaptabilité de la théorie phénoménologique aux considérations d'ordre socio-culturel. Il paraîtrait, ainsi, que tant l'approche cartésienne que l'approche phénoménologique ne permettent pas de penser une véritable « relation » d'autrui et du moi... : la première ne peut s'extraire d'un solipsisme *sum* (elle ne considère de « certain » que son propre *cogito* – ce qui la conduit à revendiquer le « jugement » pour appréhender la nature d'autrui), et la seconde ne peut s'extraire d'un solipsisme de l'*ego* (bien qu'autrui soit reconnu comme conscience incarnée, elle ne peut avoir accès au contenu de sa pensée – ce qui la conduit à en faire une « structure » pour penser le monde que nous partageons, y compris d'un point de vue transcendantal)... S'il peut sembler légitime, en effet, d'affirmer qu'autrui représente une autre version du même monde que le mien, parce qu'il perçoit autrement ce que je perçois, ou parce qu'il extrait une autre signification de la chose que je suis également en train de penser, ou encore parce qu'il se sert d'une autre manière d'un objet que je suis en train d'utiliser, néanmoins il serait schématique de réduire autrui systématiquement à un simple rapport de complémentarité avec soi – si ce n'est certes d'équivalence avec soi, comme dans la théorie entre autres cartésienne – ou il serait schématique de dire que le monde possible d'autrui ne ferait que « s'entrelacer » avec mon propre monde possible... Autrui ne serait-il pas parfois celui qui peut « absolument renverser » mon monde, contrairement à ce qu'affirme Merleau-Ponty ? Comment expliquer sinon la possibilité de collusion entre les mondes sociaux, ou encore ce que l'on nomme habituellement le « choc culturel » ? A côté de l'entrelacs doit pouvoir par ce biais se penser l'entrechoc...

Qu'est-ce que cette perspective agonistique nous révèle-t-elle, plus précisément ? Que littéralement « nous ne sommes pas du même monde », ce qui peut expliquer la diversité des faits sociaux en tant que normes de sentir, de penser et d'agir selon les pays (selon la définition d'Emile Durkheim du « fait social »), ou encore ce que l'on nomme, dans le cadre du Droit, le « positivisme juridique » (à savoir des faits et lois juridiques différentes selon les sociétés dans lesquelles ils sont édictés)³⁸. Il n'y a pas seulement plusieurs mondes possibles au sein d'un même monde réel, mais il existerait plusieurs mondes réels révélés par la survenue de crises socio-culturelles... Crises qui ordinairement sont cependant peu prises en compte par la pensée occidentale : persuadés, dans la lignée de ce courant phénoménologique, qu'autrui est notre « *alter ego* », nous voulons juger son monde, y compris socio-culturel, à l'étalon de mesure de « notre » propre monde, en particulier à l'étalon de mesure de valeurs universelles, inaliénables, irréductibles de l'homme (à l'image de ce que l'on nomme communément « les droits de l'homme »). Mais, cet étalon de mesure se trouve perçu par d'autres à l'image d'un néo-colonialisme et d'un néo-ethnocentrisme contemporains... Comme l'explique le philosophe camerounais Pius Ondoua dans son ouvrage *La Raison unique du village planétaire. Mythes et réalités de la mondialisation*, à l'heure de la mondialisation qui s'accompagne de l'uniformisation des cultures, des politiques, des économies, la raison unique occidentale se pose comme « *l'horizon de validité de tout discours et de toute connaissance* »³⁹. Soit, en tant que modèle universel, elle ne veut pas admettre qu'un événement - à proprement parler ici « autrui » - fasse irruption dans son monde réel et le fissure ou l'effondre, parce qu'il est impossible avec son horizon de sens et d'attentes... En d'autres termes, elle ne veut pas admettre un « *pluralisme des rationalités* », selon Paul Hegba, un autre philosophe camerounais, ou encore

³⁸ Courant en théorie du droit, traditionnellement opposé au « jusnaturalisme » pour désigner le droit tel qu'il est « posé » dans une société, dans les faits sociaux, à défaut de se référer à une essence universelle du Droit tel qu'il devrait être en société. Parmi les défenseurs de ce courant, on trouve notamment les théories de Hans Kelsen.

³⁹ P. ONDOUA, *La raison unique du village planétaire. Mythes et réalités de la mondialisation*, éditions L'Harmattan, Pensée africaine, 2010, p. 1.

que nous pouvons envisager d'autres logiques de pensée comme dirait le philosophe Edgar Morin...

15. Penser un nouveau paradigme, le paradigme de l'Événement. A cette « raison arraisonante » du réel qui procède par « *a priori* », que ce soit en pensant l'« objet-autrui » ou la « structure-autrui », peut-être devrait-on dès lors au contraire considérer « l'événement-autrui, » et ainsi substituer un paradigme de l'événement à ces principe ou paradigme de l'*a priori* pour enfin « ren-contrer » l'altérité d'autrui... Plutôt que de penser qu'autrui serait toujours et d'avance « déjà là », prêt à nous être solidaire, à compléter et à conforter notre « point de vue », nous devrions peut-être comprendre comment autrui peut parvenir, outre à nous montrer le caractère limitatif de notre propre monde - comme cela est déjà permis à penser par la théorie phénoménologique - comment il peut aussi nous suggérer de voir les choses de « son » point de vue⁴⁰... Qu'est-ce que cela pourrait concrètement signifier de voir les choses du point de vue d'autrui ?

16. Premier exemple : le cas individuel d'une personne qui se serait égarée en chemin. Une rencontre événementiale avec autrui pourrait être symbolisée par le cas d'une personne qui serait complètement perdue sur une route, et qui ne pourrait pas de ce fait « ouvrir » son point de vue sur le monde à partir de « son être-ci », à partir de soi, à partir de ses valeurs, de ses repères et de ses croyances, mais uniquement à partir d'un « être là-bas » qui n'est pas encore, à partir d'autrui qui viendrait à passer sur son chemin et à l'aider à retrouver sa route. On aurait besoin dans ce cas de prendre la vision d'autrui

⁴⁰ Par « paradigme de l'Événement », nous entendons ici, dans la lignée des approches métaphysique (ex. Claude Romano) et psychologique (ex. Henri Maldiney, Jacques Lacan), ce qui opère une rupture avec le cadre ordinaire de notre expérience et le régime de vérité qui lui est corrélatif, en défiant tout horizon d'attente, en provoquant une aporie épistémologique, en portant en lui les conditions virtuelles de son intelligibilité, et en ouvrant les possibles, jusqu'à conduire à une herméneutique de la part du sujet qui se réapproprie ce que lui apprend l'événement (sinon il sombre dans la folie). La spécificité que nous accordons ici à un paradigme de l'événement est de le centrer autour de la relation à « autrui » (au lieu de se référer à un événement traumatique psychologique, ou encore à un événement au sens méta-physique du terme).

comme seule garante de vérité, à défaut qu'autrui se résume à garantir la vérité de mes perceptions (à l'instar de la pensée phénoménologique)... Cet exemple pris par le philosophe Henri Maldiney suppose, en conséquence, que « l'ouverture » événementiale au point de vue d'autrui se distingue nettement de l'« ouverture » intentionnelle, de type phénoménologique, de notre propre point de vue sur le monde..., en tant qu'elle implique de « s'ouvrir » au dehors, en dehors de tout projet, dans l'urgence qui « *n'attend pas un quelconque a priori* »⁴¹, ou qui opère une trouée sans déterminations *a priori*...

17. Second exemple : le cas social du migrant. Le migrant, contrairement au touriste, cherche par définition, malgré certaines exceptions observables, à s'intégrer et à comprendre de l'intérieur les coutumes du pays dans lequel il habite, par le biais de l'intériorisation de l'*habitus*, de la manière d'être des individus d'une société (pour reprendre une expression du sociologue Pierre Bourdieu). C'est pour cette raison que le migrant accepte de se retrouver dans une situation de « crise », dans un « entre-deux » entre son monde originaire auquel il n'appartient plus, et le monde dans lequel il habite auquel il n'appartient pas encore, dans une forme de labyrinthe où il se révèle désorienté et perd tout sens d'orientation, tel que le souligne Alfred Schütz dans *L'Etranger. Essai de psychologie sociale*. En d'autres termes, il accepte de voir « l'événement-autrui » faire rupture avec le cadre ordinaire de son expérience et avec le régime de vérité qui lui est corrélatif, avec ce qu'il pense habituellement, pour tenter de voir les choses et pour tenter d'habiter le monde d'un autre point de vue...

18. Troisième exemple : le cas de la réappropriation culturelle. Une telle ouverture événementiale permettrait consécutivement de mieux comprendre les enjeux de la réappropriation culturelle. Comme l'explique Achille Mbembe dans son ouvrage *Brutalisme* : les musées occidentaux, en dé-contextualisant les œuvres d'art africaines intimement symboliques, voire parfois en les dépouillant de leurs parures pourtant fortement chargées de sens, n'auraient

⁴¹ H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie*, éditions Millon, Coll. « Krisis », chapitre sur « De la transpassibilité », p. 301.

fait que « dé-figurer », que dénaturer ces objets. Car un objet qui change de monde socio-culturel en vient à s'imprégner de nouvelles significations, de nouvelles valeurs, et par conséquent de nouvelles figures... (à l'image du migrant qui change d'habitat). Or, cela pose ultimement le problème de la restitution dans leur pays et coutumes d'origine des œuvres d'art réappropriées par une autre culture, et qui ne peuvent plus consister qu'en une « *récupération d'artefacts désormais sans substance* »⁴², sans véritable valeur... Dans ce cas précis, voir les choses du point de vue d'autrui consisterait à chercher à comprendre les objets au sein de leur contexte culturel, sans les décontextualiser ou se les réapproprier.

19. Quatrième exemple : le cas de l'improvisation artistique. Cette tentative de se transcender d'un monde socio-culturel à un autre se retrouve aussi par exemple dans la pratique de la danse, et en particulier dans la pratique de l'improvisation, où le langage du corps et où la capacité de transmettre propre aux corps se retrouvent dans chacune des cultures, et se substituent aux langues culturelles de chacun, pour co-construire collectivement et instantanément une certaine composition prenant sens progressivement. C'est en particulier l'un des rêves de David Zambrano⁴³, figure majeure de l'improvisation dans la communauté internationale de danse, que d'aller au-delà des limites corporelles comme d'aller au-delà des frontières socio-culturelles, dans la tentative d'enrichir sans cesse la qualité des mouvements improvisés, en apprenant constamment de l'autre. Dans l'improvisation, en effet, il est question d'accepter d'opérer une soustraction de son propre monde, en refusant tout cadre ou toute structure *a priori*, pour constituer

⁴² A. MBEMBE, *Brutalisme*, éditions La Découverte, 2020, p. 227.

⁴³ Danseur, chorégraphe et pédagogue vénézuélien, il émigre aux États-Unis, à New York, dans les années 1980, où il devient notamment l'élève de Simone FORTI, danseuse majeure de la période post-moderne fortement influencée par la pratique accrue d'improvisations dans les arts vivants. Il fonde et dirige ensuite le *Festival de Danza Posmoderna* au Venezuela de 1983 à 1993, et depuis 2018 il reçoit dans son *Tictac Art Centre*, centre d'art créé à Bruxelles, des ateliers et performances internationales, ainsi que dispense des cours d'improvisation, notamment à partir de deux méthodes de danse contemporaine qu'il a inventées, le *Flying Low* et le *Passing Through*.

collectivement une composition spontanée ; d'où une « trouée » de son monde, l'avènement d'une forme de vide de sens corollaire du risque de l'échec, qui ouvre à l'imprévisible et à l'inattendu. L'improvisateur, à l'image du migrant, à l'image de l'objet culturel, se retrouve lui aussi dans un « entre-deux », entre le vocabulaire technique acquis par son corps ou les habitudes naturelles et le mécanisme inné de son corps, et l'ouverture infinie des possibles en laissant autrui co-constituer son mouvement le temps d'un moment de partage...

20. Cinquième et dernier exemple : le cas du relationisme en droit contemporain. Enfin, outre ces développements individuels, sociaux, culturels, artistiques, on pourrait trouver un exemple d'application d'une « ouverture événementiale » à autrui, sans *a priori*, dans le domaine du droit. Contrairement d'une part à l'assimilation des droits subjectifs à des valeurs absolues (dans la perspective notamment de l'individualisme libéral où, pour dire les choses succinctement, chacun fait ce qui lui plaît, y compris de manière égoïste), et contrairement d'autre part à la perspective extrêmement normative de l'Etat (où, à l'inverse, l'individu privé devient membre social d'une communauté aux valeurs déterminées, imposées par une autorité hiérarchique), l'approche relationnelle en droit, inspirée de la doctrine américaine et des théories de Jennifer Nedelsky⁴⁴, puis pensée par des professeurs français en droit privé à l'image d'Emmanuel Jeuland⁴⁵, tente de reconsidérer le juridique au sein de micro-politiques ou de micro-pouvoirs, c'est-à-dire au sein d'un schéma de « relations » (là où le primat de l'individu libéral ou le primat de l'Etat social semblent s'enfermer dans une sphère ou privée ou publique). Cela permettrait par exemple, dans le cadre d'un contrat dit « relationnel »⁴⁶, de pouvoir réviser

⁴⁴ J. NEDELSKY, *Law's Relations : A Relational Theory of Self, Autonomy, Law*, OUP USA, 2012.

⁴⁵ E. JEULAND, *Théorie relationniste du droit. De la French Theory à une pensée européenne des rapports de droit*, LGDJ Lextenso Editions, 2016. Voir aussi : J.-F. BRAUNSTEIN & E. JEULAND (dir.) *Law and Relation : A Comparative Approach. Around Jennifer Nedelsky*, IRJS éditions, 2018.

⁴⁶ Voir à ce propos notamment les travaux pionniers concernant les contrats relationnels en entreprise de Stewart MACAULAY, et en particulier son écrit fondateur « *Non-Contractual*

pour imprévision ledit contrat, c'est-à-dire permettre de porter atteinte à la force obligatoire de l'engagement afin de rétablir la situation du partenaire pour qui l'exécution du contrat est devenue ruineuse suite à un changement imprévisible des circonstances. Autrement dit, cela permettrait de faire prévaloir sur le principe de force d'obligation une « relation » à long-terme entre les parties, sans qu'elles soient indifférentes l'une à l'autre : les négociations auraient alors pour fonction de préserver la finalité de leur « relation », en dépit des aléas qui pourraient survenir, en plus d'instaurer une solidarité dans le contrat⁴⁷. Dans ce cadre, une « ouverture événementiale » à autrui consisterait à accepter que les accidents arrivant à autrui et ayant une incidence sur sa manière de traiter le contrat, puissent être pris en compte par le second contractant et modifier, si besoin, les clauses dudit contrat ; ce serait accepter que l'imprévision (et l'imprévisibilité de l'événement arrivant à « autrui ») soit réintégrée comme partie constituante du contrat.

21. Conclusions de cette troisième partie. Tous ces exemples soulignent finalement la pensée de l'avènement d'une rupture qui opère un « trou » dans notre monde individuel, social, culturel, artistique, juridique et qui nous fait ouvrir les yeux envers la possibilité d'un autre monde que le sien, celui d'« autrui », qui advient, et qui fait que nous nous retrouvons comme dans un « entre-deux », entre notre monde originaire et le nouveau monde qui s'offre à nous. Or, c'est précisément la façon dont on peut décrire le cadre ou le

Relations in Business : A Preliminary Study » (in *American Sociological Review*, Vol. 28, n°1 (Feb., 1963), pp. 55-67). Voir aussi les théories économiques du juriste Ian MACNEIL : ex. I. MACNEIL, *Contracts : Exchange Transactions and Relations* [1971], Mineola, Foundation Press, 1978 ; I. MACNEIL, *The New Social Contract*, New Haven, Yale University Press, 1980.

⁴⁷ Voir à ce propos notamment l'article de H. BOUTHINON-DUMAS : « *Les contrats relationnels et la théorie de l'imprévision* », in *Revue internationale de droit économique* (Association internationale de droit économique), 2001/3, pp. 339-373. Pour une application du « contrat relationnel » en dehors de la théorie économique des contrats, en droit, voir également l'article de Junior Thierry Tati Tsifo « *L'épreuve de la gestation pour autrui : pour un nouveau paradigme du contrat relationnel en droit contemporain* » (publié prochainement dans la revue *Noesis*, en juin 2023, et objet d'une communication lors des « Approches relationnelles en philosophie » organisé par les doctorants du CRHI, Centre de recherche en histoire des idées, de l'Université Côte d'Azur, les 2-3 juin 2022).

paradigme de l'Événement, tel qu'il se trouve exposé entre autres par Henri Maldiney dans *Penser l'homme et la folie* : « Un événement-avènement est une rupture de la trame du monde »⁴⁸ ; il est « à la fois éclatement [du monde dans lequel nous avons habituellement confiance] et éclosion [percée d'un autre monde] »⁴⁹ ; il en résulte l'idée d'être « entre deux mondes »⁵⁰, comme « suspendu »⁵¹...

22. En guise de conclusion générale... « Nos *a priori* » posent toujours problème dans la « relation » à autrui, que ce soient un préjugé, un présupposé indémontré, ou encore un cadre paradigmatique... Dans ces trois cas, il s'agit en somme d' « englober » autrui dans mon opinion hâtive, ou bien dans ce que j'en juge, ou encore dans les valeurs constitutives de mon propre monde... Être en « relation » avec autrui, c'est au contraire admettre qu'autrui puisse apporter des modifications à mon monde ou à moi-même, à savoir que la « relation » entre autrui et le moi puisse changer les termes reliés...- en défiant la peur de la désorientation et de la perte des repères, et en extrayant l'être de la relation, à défaut de la relation de l'être... Or, pour penser une véritable « interconnexion », à défaut d'une simple « intersection » de nos mondes respectifs, c'est-à-dire pour penser le « passage » d'un monde originaire à un autre monde qui s'ouvre à la présence d'autrui, pour se rendre perméable ou « *transpassible* »⁵² à des choses qui arrivent et qu'on laisse arriver, au lieu de les

⁴⁸ H. MALDINEY, *op.cit.*, p. 149.

⁴⁹ H. MALDINEY, *Ibid.*, p. 302.

⁵⁰ H. MALDINEY, *Ibid.*, p. 304.

⁵¹ H. MALDINEY, *Ibid.*, p. 149.

⁵² Ce concept de Maldiney désigne la capacité qu'a l'homme d'être « passible » (ou littéralement d'être susceptible d'être passif) à quelque chose qui transcende son monde, voire transgresse ses croyances. Ce concept de « transpassibilité » est indissociable dans sa philosophie de celui de « transpossibilité », soit de l'ouverture indéfinie et indéfinissable d'un autre monde, suite à la fissure ou à la destruction de son propre monde, qui défie tous « possibles » *a priori*, donc que nous ne pouvons jamais prédéterminer ou prévoir.

placer d'emblée dans certaines conditions *a priori*, que ce soient dans les cadres individuel, social, culturel, artistique, juridique etc., il faudrait penser le paradigme de l' « événement » comme cadre de nos relations : seul l'événement, *a contrario* de l'*a priori*, nous permet de nous ouvrir au point de vue et au monde d'autrui, et consécutivement de « devenir autre » par l'autre : « *il est l'horizon du hors d'attente, d'où tout arrive, et tel qu'à l'exister nous nous arrivons nous-mêmes* »⁵³.

⁵³ H. MALDINEY, *Ibid.*, p. 308. Cet auteur se focalise exclusivement, à l'image des philosophies de l'événement en général, sur des conceptions métaphysique ou psychologique, mais nous avons jugé intéressant ici d'appliquer sa théorie aux phénomènes entre autres socio-politiques.