

- 3- Husserl (E.).- *Méditations cartésiennes*, (Paris, J. Vrin, 1969), Désormais M. C.  
 4- Husserl (E.).- *Op. cit.*, p. 90.  
 5- Husserl (E.).- *Op. cit.*, p. 92.  
 6- Husserl (E.).- *Op. cit.*, p. 93.  
 7- F-Jacques.- *L'espace logique de l'interlocution*, (Paris, P. U. F., 1985), p. 82-83.  
 8- F-Jacques.- *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, (Paris, Aubier, 1982), p. 159.  
 9- Levinas (E.).- *Difficile liberté*, (Paris, 1963, A. Michel), p. 409 cf. Levinas (E.).- *Totalité et infini*, (La Haye, Nijhoff, 1961).  
 10- Levinas (E.).- « Philosophie et transcendance » in *Encyclopédie philosophie universelle*, p. 43.  
 11- Mattei (J. F.).- *La fondation de la Philosophie*, p. 664.  
 12- Mattei (J. F.).- *Ibid.*  
 13- F-Jacques.- *Dialogiques, Recherches logiques sur le dialogue*, (Paris, P.U.F., 1979).  
 14- F-Jacques.- « E. Levinas- entre le primat phénoménologique du moi et l'allégeance éthique à Autrui » in *Etudes phénoménologiques*, n°12, 1990.  
 15- Levinas (E.).- *Difficile liberté*, p. 408.  
 16- F-Jacques.- *L'Espace logique de l'interlocution*, p. 83.  
 17- F-Jacques.- *Ibid.*

## BIBLIOGRAPHIE

F-Jacques.- *Dialogiques, Recherches logiques sur le dialogue*, (Paris, P. U. F., 1979).

F-Jacques.- *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, (Paris, Aubier, 1982).

F-Jacques.- *L'espace logique de l'interlocution*, (Paris, P. U. F., 1985).

Husserl (E.).- *Méditations cartésiennes*, (Paris, J. Vrin, 1969).

Levinas (E.).- *Difficile liberté*, (Paris, 1963, A. Michel).

Levinas (E.).- *Totalité et infini*, (La Haye, Nijhoff, 1961).

Mattei (J. F.).- *L'Etranger et le simulacre*, (Paris, P. U. F., 1983).

Mattei (J. F.).- *La fondation de la Philosophie*.

Merleau-Ponty (M.).- *Le visible et l'invisible*, (Paris, Gallimard, 1964).

## Articles

F-Jacques.- « E. Levinas- entre le primat phénoménologique du moi et l'allégeance éthique à Autrui » in *Etudes phénoménologiques*, n°12, 1990.

Levinas (E.).- « Philosophie et transcendance » in *Encyclopédie philosophie universelle*.

## LE MYTHE DE L'AUTRE ABSOLU

ASSAMOI Yao Bertin

Maître-Assistant (Département de Philosophie)

Université de Cocody Abidjan (Côte d'Ivoire)

« *Le Même et l'Autre naissent d'un même couple qui porte en lui la différence. On ne peut pas plus penser le Même sans l'Autre, l'Autre sans le Même* »<sup>1</sup>

## INTRODUCTION

La présente communication veut être une contribution à l'élucidation de la question traditionnelle de l'existence et de la connaissance d'Autrui. Ce qui serait plus intéressant, voire plus radical, si nous y parvenions, c'est d'arriver, selon le vœu de Maurice Merleau-Ponty, à « *transformer le problème d'autrui* »<sup>2</sup>. Il en va du statut de la subjectivité, aussi bien de la mienne que de celle d'autrui.

L'être d'autrui peut se dire de multiples façons. On distinguera un concept absolu, un concept relatif et un concept relationnel. Notre enquête prend en charge la conception de l'autre absolu, telle qu'elle se dégage de la phénoménologie transcendantale husserlienne et lévinasienne, en montrant comment, à notre sens, s'y introduit le mythe.

## I.- LE SENS D'AUTRUI DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE D'EDMOND HUSSERL

Husserl s'interroge sur les conditions non pas du dire de l'être, mais de « *l'explicitation complète du sens d'autrui* » en tant qu'autrui, l'alter ego, présente noématiquement son être. La perception d'autrui, la conscience que j'ai d'autrui tient son origine de moi. Autrui n'existe pour moi que dans ma vie intentionnelle. Percevoir l'autre, c'est faire l'expérience de sa constitution dans et par la sphère d'appartenance de l'ego transcendantal. Comment Husserl parvient-il à réduire l'expérience transcendantale d'autrui à la sphère d'appartenance du moi ?

C'est dans la cinquième *Méditation cartésienne*<sup>3</sup> que Husserl se heurte au noyau non réduit de l'altérité transcendante. Comme Descartes l'a inauguré, Husserl commence par faire table rase, par « *éliminer du champ de nos recherches l'œuvre synthétique de cette intentionnalité* », c'est-à-dire l'intentionnalité visant les autres. Et, ce faisant, le moi se découvre lui-même visé. Autrement dit, une intentionnalité toute particulière constitue alors un ego se réfléchissant dans son ego propre, dans sa monade. Telle est « *l'évidence apodictique de la perception transcendante de soi-même* ». Explicitons davantage ce préalable dans l'expérience de l'autre. Husserl est assez clair là-dessus : « *Il faut d'abord mettre en relief le plan de la constitution d'« autrui » ou des « autres en général », c'est-à-dire des ego exclus de l'être concret « qui m'appartient » (exclus du moi-ego primordial) (...), l'autre, premier en soi (le premier « non-moi »), c'est l'autre moi.* »<sup>4</sup>

L'altérité de l'autre sera constituée avec un sens qui renvoie toujours à l'ego. « *Alter* » veut dire alter-ego, précise Husserl, et l'ego qui y est impliqué, c'est moi-même, constitué à l'intérieur de la sphère d'appartenance « *primordiale* »<sup>5</sup>. Cette esquisse préalable étant explicitée, Husserl décrit l'expérience de l'autre :

« *Supposons qu'un autre homme entre dans votre perception ; en réduction primordiale, cela veut dire que, dans le champ de la perception de ma nature primordiale, apparaît un corps qui, en qualité de primordial, ne peut être qu'un élément déterminant de moi-même (transcendance immanente). Puisque dans cette nature et dans ce monde mon corps (Leib) est le seul corps qui soit et qui puisse être constitué d'une manière originelle comme organisme (organe fonctionnant), il faut que cet autre corps – qui pourtant, lui aussi, se donne comme organisme – tienne ce sens d'une transposition aperceptive à partir de mon propre corps (...). Dès lors, il est clair que seule une ressemblance reliant dans la sphère primordiale cet autre corps avec le mien, peut fournir le fondement et le motif de concevoir « par analogie » ce corps comme un autre organisme* »<sup>6</sup>.

Husserl s'est efforcé de construire le primat phénoménologique du sujet. Mais ce primat de l'ego transcendantal se heurte à deux difficultés dont l'importance n'est pas suffisamment démontrée. D'une part, l'égologie transcendante – ainsi pourrait-on appeler toute philosophie de la conscience

**2<sup>ème</sup> Exemple :** Soient les Russes, les Occidentaux capitalistes et le Tiers-Monde. Chacun se fait une image de l'autre qui n'est pas l'autre.

**3<sup>ème</sup> Exemple :** Dans le cas de l'Amour, la forme propositionnelle suivante « *X aime Y* » se traduirait par « *X est amoureux de l'image de Y* ». Ainsi, dans la tragédie de Racine, les personnages se font-ils des images les uns des autres. Phèdre est amoureuse de l'image qu'elle se fait d'Hippolyte. Au vrai, une logique des relations ne fait pas de l'amour un prédicat monadique mais dyadique.

Ces exemples indiquent le sens des recherches logico-pragmatiques pouvant renouveler notre conception de l'intersubjectivité. Il faut arriver à concevoir l'Autre, non pas comme un alter ego, mais bien comme un alter alter, en y souscrivant des thèses neuves et radicales qui ne débattent plus de l'Alter-Même. L'Histoire nous apprend que la thèse de l'Alter ego qui assimile l'Autre au Même ou le Même à l'Autre, en dissimulant leur différence, conduit à toute forme de colonialisme. Philosophiquement, on peut dire avec F. Jacques que « *lorsque le moi se constitue par plénitude imaginaire, le seul rapport interindividuel concevable s'inscrit dans l'alternative du rejet ou de l'assimilation. Cela finit dans la répétition du même* »<sup>16</sup>.

## CONCLUSION

Levinas défend le primat phénoménologique de l'Autre absolu, transcendant. C'est sa seule façon de sauver l'Autre, Dieu et Israël. La phénoménologie ne va pas à la relation, et, par conséquent, il lui est barré le chemin qui mène à l'Autre. Mais ce chemin n'est pas barré pour toute entreprise qui ne réduit pas la problématique de l'intersubjectivité au discours « *où le soi de l'autre est exclu par le même et où le soi du même est exclu par l'autre* »<sup>17</sup>. Ne point faire d'images et sortir du mythe, c'est aller résolument à la relation avec l'autre, à la relation où le moi et l'autre sont pris dans le réseau de communication, pour y constituer leur être personnel.

## NOTES

<sup>1</sup> Mattei (J. F.).- *L'Etranger et le simulacre*, (Paris, P. U. F., 1983), p. 177.

<sup>2</sup> Merleau-Ponty (M.).- *Le visible et l'invisible*, (Paris, Gallimard, 1964), p. 332.

La seconde critique, adressée contre l'allocentrisme de Levinas et contre l'égologie transcendantale, est fournie, en partie, par les recherches actuelles en philosophie du langage. Les analyses logico-pragmatiques sur lesquelles s'appuie F. Jacques pour nouer et renouer le dialogue avec Levinas ne seront pas ici discutées. On les trouvera dans *Dialogiques*<sup>13</sup> où Jacques inaugure et développe une théorie de l'être dit, surtout dans Différence et subjectivité qui traite de l'être qui dit, ainsi que dans L'espace logique de l'interlocution. Ces dernières recherches envisagent, entre autres, un transcendantal qui n'est plus porté par l'ego mais par la relation interlocutive. Enfin, sur le thème ici discuté, la radicalité de sa thèse se montre dans l'article : « *E. Levinas : entre le primat phénoménologique du moi et l'allégeance éthique à autrui* »<sup>14</sup>.

Toutes ces critiques concernent l'expérience de l'« *accueil par un être d'un être absolument autre* »<sup>15</sup>. Est-il possible à l'autre de se constituer une altérité absolue, presque irréductible ? En mettant l'accent sur l'autre absolu, Levinas se trouve confronté à l'alternative suivante : ou bien on conçoit l'altérité comme l'Autre du Même, dans ce cas on assimile l'Autre au Même, et ce n'est pas l'Autre absolu ; ou bien l'Autre vient à la relation avec le Même, mais ce n'est pas non plus l'Autre absolu. D'où l'irruption du mythe dans l'Autre absolu. En quel sens ?

Le mythe fait son apparition lorsqu'on se fait une image de l'Autre. Le mythe, c'est l'image discursive, développée à l'intérieur d'un récit, l'image que je me fais de l'Autre quand je le raconte. Examinons l'image de l'Autre en tant que je me l'assimile, au sens où il est mon semblable, ma représentation, mon sens. Il s'agit là de l'image de l'Autre dans une relation imaginaire qui est une projection du Même, ou une anticipation du Même. Philosophiquement, c'est falsifié, en contradiction avec la relation réelle. Cette image de l'Autre n'est pas l'autre.

Prenons quelques exemples de figures mythiques de l'Autre :

**1<sup>er</sup> Exemple :** Dans le cas d'une embauche, le candidat prépare son entretien par rapport à l'image qu'il se fait du patron. Mais cette image peut se révéler fautive, ou peut changer lorsque le candidat arrive à l'entretien en présence effective de l'autre, lorsqu'il entre en relation interlocutive réelle avec l'autre.

fondée sur le primat de l'ego- est incapable de penser une relation effective réelle. D'autre part, elle n'a pas accès à la réalité de l'Autre : « *Pour autant que le soi individuel reste enfermé dans sa sphère propre d'expérience, adhère à ces vécus, l'autre apparaît comme son autre* »<sup>7</sup>.

Lorsque la phénoménologie transcendantale veut expliciter la relation, elle nous renvoie au pouvoir constituant du sujet, du moi, qui « *voit* » l'autre, et qui prend l'initiative d'aller à la « *rencontre* » d'autrui. Il y a comme une asymétrie irréductible, une non-réciprocité allergique dans cette forme de relation à l'autre pensée à partir de l'ego, fut-il transcendantal. Si le Moi va à l'Autre, cette expérience de l'intersubjectivité est encore donnée au sujet dans un vécu, puisqu'elle reste une unité constituée par et dans la sphère d'appartenance propre à l'ego. L'auteur de Différence et subjectivité s'en avise dans sa critique des conceptions égologiques de la subjectivité :

« *La relation à Autrui, observe F. Jacques, n'est pas ici indispensable au sujet transcendantal pour qui elle doit encore se constituer. Les autres personnes, d'abord apparues dans le champ égologique comme noyaux non réduits dans la Vème Méditation cartésienne, tombent sous l'époque où elles ne sont plus pour moi que des phénomènes intentionnels* »<sup>8</sup>.

Quand bien même Husserl croit que tous les autres moi constituent une communauté de moi existant avec et pour les autres, (y compris moi-même), et qu'ils forment ainsi une communauté monadique, on n'est pas loin d'aboutir à l'isolement de la conscience en proie à l'incommunicabilité. Mais ce n'est pas tout. Autrui ne peut exister pour moi que comme sens. Or ce sens d'autrui pour l'ego transcendantal ne peut recouvrir la réalité d'autrui. L'absoluité de l'ego, sa prééminence fondatrice, empêche même de concevoir l'altérité d'autrui.

Comment sortir de cette prison égologique ? Comment éviter la fiction et vaincre l'inquiétude solipsiste ? En majorant le primat non plus du Même sur l'Autre mais de l'Autre sur le Même, ou simplement - et cependant de façon radicale- en insistant sur le « *primum relationis* » ?

## II.- L'ALLOCENTRISME D'EMMANUEL LEVINAS OU LE PRIMAT PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'AUTRE

Une philosophie de la subjectivité qui majore le pouvoir constituant de l'ego arrive au sens de l'autre pour moi, mais ne va pas à l'altérité réelle d'autrui. Nous allons montrer que les alternatives phénoménologiques pour réintroduire l'altérité et qui consistent en un simple renversement de perspectives, échouent elles aussi dans cette rencontre avec l'autre, puisqu'il s'agit de confier à l'autre les prérogatives s'est vu décharger, notamment de lui remettre l'initiative sémantique.

Levinas arrive à une philosophie de la proximité où autrui est mon prochain, en substituant la relation à l'autre à un rapport entre sujet et objet. Comme chez Husserl, les modes d'identification des objets diffèrent de ceux de l'être personnel : « *La philosophie comme amour de la vérité, peut-on lire dans Difficile liberté, aspire à l'Autre comme tel, à l'être distinct de son reflet en moi. (...) Alors que l'objet s'intègre à l'identité du Même, Autrui se manifeste par la résistance absolue de ses yeux sans défense* »<sup>9</sup>.

L'auteur de *Totalité et Infini* veut s'opposer à la tradition philosophique qui réduit l'Autre au Même. On le sait, chez Levinas, la description phénoménologique de l'altérité prend appui sur l'exigence éthique ou conscience morale. Dans une réflexion sur l'acte intentionnel, sur « *l'irruption du visage dans l'ordre phénoménal de l'apparaître* », Levinas nous livre ceci :

« *La proximité de l'autre est signifiante du visage. (...) Mais cet en face du visage dans son expression - dans sa mortalité - m'assigne, me demande, me réclame : comme si la mort invisible à qui fait face le visage d'Autrui - pure altérité, séparée, en quelque façon, de tout ensemble- était mon « affaire ». (...) C'est précisément dans ce rappel de ma responsabilité par le visage qui m'assigne, qui me demande, qui réclame, c'est dans cette mise en question qu'Autrui est mon prochain* »<sup>10</sup>.

Je revendique mon être dans le visage de l'autre, dans le visage du prochain. C'est à partir de l'autre que l'ego peut se découvrir comme l'obligé, l'élui de l'Autre. Levinas confère un

caractère absolu à l'autre, partant une sorte d'irréductibilité. A nouveau, la phénoménologie, malgré cette « *belle fête de l'autre* », persiste dans son maintien de ses présupposés égo-logiques. L'ego ou l'autre se trouvent être tour à tour la source ou l'origine de toute expérience.

Des auteurs se sont élevés contre cette conception de l'altérité absolue, notamment Jean-François Mattéi et Francis Jacques, ce dernier démarquant nettement et radicalement ses thèses par rapport à la problématique de l'intersubjectivité telle que traitée par la phénoménologie.

## III.-VERS LA FIN DE L'HEGEMONIE DU SUJET

Dans sa contribution à l'*Encyclopédie Philosophique Universelle*, dans son article intitulé « *La fondation de la philosophie* », J.- F. Mattéi retient deux catégories d'intelligibilité, le Même et l'Autre, aptes à fonder l'ontologie. Il s'attache « *à la nature de l'Autre et à sa nécessaire liaison avec le Même à l'intérieur d'un couple commun* ». La reconnaissance de la légitimité du Même implique l'établissement préalable de l'Autre et leur différence interne. La critique adressée à l'auteur de *Totalité et Infini* qui privilégie un des termes du couple est très incisive. Ecoutons Mattéi lui-même :

« *Quand Levinas parie pour le désir métaphysique de l'Autre, ouvert sur l'idée éthique d'infini, contre le besoin ontologique du Même, renfermé sur l'idéal théorique de Totalité, il se contente de renverser terme à terme l'axe du langage, sans en modifier l'horizon. Il y a là un usage intempérant de la notion d'Autre qui, loin de la rendre autonome en lui conférant un caractère infini, la mutile en la détachant du Même et la prive de tout sens.* »<sup>11</sup>

Il y a pire. Selon Mattéi, il est dépourvu de sens de parler d'une altérité absolue, « *s'il m'est interdit de lui accorder une identité ou de fonder ma parenté dans la sienne* »<sup>12</sup>. Que cette altérité absolue se nomme « *visage* » ou « *Dieu* », que je ne puisse rien en dire, ni rien connaître de lui, et me voilà renvoyer à l'agnosticisme. Aussi, Levinas a-t-il beau jeu, sa recherche semble négliger ce « *fragile équilibre* » entre le Même et l'Autre.