

LE SUJET
Groupement de texte
Sur la question : « Qui suis-je pour l'autre ? »

Table des matières

Aristote : La Grande Morale, II, XV	1
Éthique à Nicomaque, VIII, 4, 1156 b 6-1156 b 24.	1
Épicure : Lettre à Ménécée, 133-135	2
Hobbes, Th. : Léviathan, I, XIII (1651)	2
Du Citoyen, Épître à M. Le Comte de Devonshire (1647)	3
Pascal, B. : Pensées, 323 (1662)	3
Idem., 455	4
Locke, J. : Second traité du gouvernement civil, II, §4-8 (1690)	4
Malebranche, N. : De la recherche de la vérité, III, 7 (1675)	5
Rousseau, J.J. : Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité..., I (1754)	5
Idem., II	6
Hume, D. : Traité de la nature humaine, II, I, XI (1739)	6
Kant, E. : La Doctrine de la Vertu (1797)	7
Hegel G.W. : Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques, § 430, 436 (1817)	7
Kojève, A : Commentaire de la Phénoménologie de l'Esprit, A, IV	7
Simmel, G. : Études sur les formes de la socialisation (1908)	8
Idem.	8
Freud, S. : Cinq leçons sur la psychanalyse (1908)	10
Idem., : La technique psychanalytique, Le début du traitement (1913)	10
Sartre, J.P. : L'Être et le Néant, III, I, 1 (1943)	11
Idem., IV	11
Beauvoir, S : Le deuxième sexe, Introduction (1949)	11
Idem., I, III, I	12
Merleau-Ponty, M. : Causeries (1948)	12
Lévi-Strauss, C : Race et histoire, (1961)	12
Lévinas, E : Difficile liberté (1952)	13
De l'existence à l'existant (1986)	13

Aristote : La Grande Morale, II, XV

« 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. »

Éthique à Nicomaque, VIII, 4, 1156 b 6-1156 b 24.

« Mais la parfaite amitié est celle des hommes vertueux et qui sont semblables en vertu : car ces amis là se souhaitent pareillement du bien les uns aux autres en tant qu'ils sont bons, et ils sont bons par eux-mêmes. Mais ceux qui souhaitent du bien à leurs amis pour l'amour de ces derniers sont des amis par excellence (puisque'ils se comportent ainsi l'un envers l'autre en raison de la propre nature de chacun d'eux, et non par accident) ; aussi leur amitié persiste t-elle aussi longtemps qu'ils restent eux-mêmes bons, et la vertu est une disposition stable. Et chacun d'eux est bon à la fois absolument et pour son ami, puisque les hommes bons sont en même temps bons absolument et utiles les uns aux autres. Et de la même façon qu'ils sont bons, ils sont agréables aussi l'un pour l'autre : les hommes bons sont à la fois agréables absolument et agréables les uns pour les autres, puisque chacun fait résider son plaisir dans les actions qui expriment son caractère propre, et par suite dans celle qui sont de même nature, et que, d'autre part, les actions des gens de bien sont identiques ou semblables aux

autres gens de bien. Il est normal qu'une amitié de ce genre soit stable, car en elles sont réunies toutes les qualités qui doivent appartenir aux amis. Toute amitié en effet, a pour source le bien ou le plaisir, bien ou plaisir envisagés soit au sens absolu, soit seulement pour celui qui aime, c'est-à-dire en raison d'une certaine ressemblance ; mais dans le cas de cette amitié, toutes les qualités que nous avons indiquées appartiennent aux amis par eux-mêmes (car en cette amitié les amis sont semblables aussi pour les autres qualités), et ce qui est bon absolument est aussi agréable absolument. Or, ce sont là les principaux objets de l'amitié, et dès lors, l'affection et l'amitié existent chez ces amis au plus haut degré et en la forme la plus excellente. »

Épicure : *Lettre à Ménécée*, 133-135

« Et maintenant y a-t-il quelqu'un que tu mettes au-dessus du sage ? Il s'est fait sur les dieux des opinions pieuses ; il est constamment sans crainte en face de la mort ; il a su comprendre quel est le but de la nature ; il s'est rendu compte que ce souverain bien est facile à atteindre et à réaliser dans son intégrité, qu'en revanche le mal le plus extrême est étroitement limité quant à la durée ou quant à l'intensité ; il se moque du destin, dont certains font le maître absolu des choses. Il dit d'ailleurs que, parmi les événements, les uns relèvent de la nécessité, d'autres de la fortune, les autres enfin de notre propre pouvoir, attendu que la nécessité n'est pas susceptible qu'on lui impute une responsabilité, que la fortune est quelque chose d'instable, tandis que notre pouvoir propre, soustrait à toute domination étrangère, est proprement ce à quoi s'adressent le blâme et son contraire. Et certes mieux vaudrait s'incliner devant toutes les opinions mythiques sur les dieux que de se faire les esclaves du destin des physiciens, car la mythologie nous promet que les dieux se laisseront fléchir par les honneurs qui leur seront rendus, tandis que le destin, dans son cours nécessaire, est inflexible ; il n'admet pas, avec la foule, que la fortune soit une divinité - car un dieu ne fait jamais d'actes sans règles -, ni qu'elle soit une cause inefficace : il ne croit pas, en effet, que la fortune distribue aux hommes le bien et le mal, suffisant ainsi à faire leur bonheur et leur malheur, il croit seulement qu'elle leur fournit l'occasion et les éléments de grands biens et de grands maux ; enfin il pense qu'il vaut mieux échouer par mauvaise fortune, après avoir bien raisonné, que réussir par heureuse fortune, après avoir mal raisonné - ce qui peut nous arriver de plus heureux dans nos actions étant d'obtenir le succès par le concours de la fortune lorsque nous avons agi en vertu de jugements sains. Médite donc tous ces enseignements et tous ceux qui s'y rattachent, médite-les jour et nuit, à part toi et aussi en commun avec ton semblable. Si tu le fais, jamais tu n'éprouveras le moindre trouble en songe ou éveillé, et tu vivras comme un dieu parmi les hommes. Car un homme qui vit au milieu de biens impérissables ne ressemble en rien à un être mortel. »

Hobbes, Th. : *Léviathan*, I, XIII (1651)

« La Nature a fait les hommes si égaux pour ce qui est des facultés du corps et de l'esprit que, quoiqu'on puisse trouver parfois un homme manifestement plus fort corporellement, ou d'un esprit plus vif, cependant, tout compte fait, globalement, la différence entre un homme et un homme n'est pas si considérable qu'un homme particulier puisse de là revendiquer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui [...] De cette égalité de capacité résulte une égalité d'espoir d'atteindre nos fins. Et c'est pourquoi si deux hommes désirent la même chose, dont ils ne peuvent cependant jouir tous les deux, ils deviennent ennemis; et, pour atteindre leur but (principalement leur propre conservation, et quelquefois le seul plaisir qu'ils savourent), ils s'efforcent de se détruire ou de subjuguier l'un l'autre. Et de cette défiance de l'un envers l'autre, [il résulte qu'] il n'existe aucun moyen pour un homme de se mettre en sécurité aussi raisonnable que d'anticiper, c'est-à-dire de se rendre maître, par la force ou la ruse de la personne du plus grand nombre possible d'hommes, jusqu'à ce qu'il ne voit plus une autre puissance assez importante pour le mettre en danger; et ce n'est là rien de plus que ce que sa conservation exige, et ce qu'on permet généralement. Aussi, parce qu'il y en a certains qui, prenant plaisir à contempler leur propre puissance dans les actes de conquête, qu'ils poursuivent au-delà de ce que leur sécurité requiert, si d'autres, qui autrement seraient contents d'être tranquilles à l'intérieur de limites modestes, n'augmentaient pas leur puissance par invasion, ils ne pourraient pas subsister longtemps, en se tenant seulement sur la défensive. Et par conséquent, une telle augmentation de la domination sur les hommes étant nécessaire à la conservation de l'homme, elle doit être permise. De sorte que nous trouvons dans la nature humaine trois principales causes de querelle : premièrement, la rivalité ; deuxièmement, la défiance; et troisièmement la fierté. La première fait que les hommes attaquent pour le gain, la seconde pour la sécurité, et la troisième pour la réputation. Dans le premier cas, ils usent de violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, femmes, enfants, et du bétail; dans le second cas, pour les défendre; et dans le troisième cas, pour des bagatelles, comme un mot,

un sourire, une opinion différente, et tout autre signe de sous-estimation, [qui atteint] soit directement leur personne, soit, indirectement leurs parents, leurs amis, leur nation, leur profession, ou leur nom. Par là, il est manifeste que pendant le temps où les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les maintienne tous dans la peur, ils sont dans cette condition qu'on appelle guerre, et cette guerre est telle qu'elle est celle de tout homme contre homme. Car la GUERRE ne consiste pas seulement dans la bataille, ou dans l'acte de se battre, mais dans un espace de temps où la volonté de combattre est suffisamment connue; et c'est pourquoi, pour la nature de la guerre, il faut prendre en considération la notion de temps, comme on le fait pour le temps qu'il fait. Car, tout comme la nature du mauvais temps ne réside pas dans une ou deux averses, mais dans une tendance au mauvais temps durant de nombreux jours, la nature de la guerre ne consiste pas en un combat effectif, mais en une disposition connue au combat, pendant tout le temps où il n'y a aucune assurance du contraire. Tout autre temps est PAIX. Par conséquent, tout ce qui résulte d'un temps de guerre, où tout homme est l'ennemi de tout homme, résulte aussi d'un temps où les hommes vivent sans autre sécurité que celle que leur propre force et leur propre capacité d'invention leur donneront. Dans un tel état, il n'y a aucune place pour un activité laborieuse, parce que son fruit est incertain; et par conséquent aucune culture de la terre, aucune navigation, aucun usage de marchandises importées par mer, aucune construction convenable, aucun engin pour déplacer ou soulever des choses telles qu'elles requièrent beaucoup de force; aucune connaissance de la surface de la terre, aucune mesure du temps; pas d'arts, pas de lettres, pas de société, et, ce qui le pire de tout, la crainte permanente, et le danger de mort violente; et la vie de l'homme est solitaire, indigente, dégoûtante, animale et brève. Il peut sembler étrange, à celui qui n'a pas bien pesé ces choses, que la Nature doive ainsi dissocier les hommes et les porter à s'attaquer et à se détruire les uns les autres ; et il est par conséquent possible que, ne se fiant pas à cette inférence faite à partir des passions, cet homme désire que la même chose soit confirmée par l'expérience. Qu'il s'observe donc lui-même quand, partant en voyage, il s'arme et cherche à être bien accompagné, quand, allant se coucher, il ferme ses portes à clef, quand même dans sa maison, il verrouille ses coffres; et cela alors qu'il sait qu'il y a des lois et des agents de police armés pour venger tout tort qui lui sera fait. Quelle opinion a-t-il de ces compatriotes, quand il se promène armé, de ses concitoyens, quand il ferme ses portes à clef, de ses enfants et de ses domestiques, quand il verrouille ses coffres? N'accuse-t-il pas là le genre humain autant que je le fais par des mots ? Mais aucun de nous deux n'accuse la nature de l'homme en cela. »

Du Citoyen, Épître à M. Le Comte de Devonshire (1647)

« Monseigneur, Le peuple romain peu favorable envers les rois, et à cause de la mémoire du nom des Tarquins et par les lois de la République, disait autrefois par la bouche de Caton le Censeur, que tous les monarques étaient de la nature de ces animaux qui ne vivent que de rapine. Comme si ce même peuple qui a pillé presque tout le monde par ses Africains, ses Asiatiques, ses Macédoniques, ses Achaïques, et par ses autres citoyens renommés à cause des dépouilles qu'ils ont emportées de différentes nations, n'était pas une bête plus formidable? De sorte que Pontius Telesinus n'avait pas moins de raison lorsque dans le combat qui se fit à la porte Colline contre Sylla, il s'écria passant au travers des rangs de ses soldats, qu'il fallait démolir la ville de Rome, parce qu'on trouverait toujours des loups ravissants qui envahiraient la liberté de l'Italie, si l'on n'abattait la forêt où ils avaient coutume de se retirer. Et certainement il est également vrai, et qu'un homme est un dieu à un autre homme, et qu'un homme est aussi un loup à un autre homme. L'un dans la comparaison des Citoyens les uns avec les autres; et l'autre dans la considération des Républiques; là, par le moyen de la Justice et de la Charité, qui sont les vertus de la paix, on s'approche de la ressemblance de Dieu; et ici, les désordres des méchants contraignent ceux mêmes qui sont les meilleurs de recourir, par le droit d'une légitime défense, à la force et à la tromperie, qui sont les vertus de la guerre, c'est-à-dire à la rapacité des bêtes farouches; laquelle, quoique les hommes, par une coutume qui est née avec eux, se l'imputent mutuellement à outrage, se représentant leurs actions dans la personne des autres ainsi que dans un miroir où les choses qui sont à la main gauche paraissent à la droite, et celles qui sont à la droite, à la gauche, n'est pas toutefois condamnée comme un vice par ce droit naturel qui dérive de la nécessité de sa propre conservation. »

Pascal, B. : *Pensées*, 323 (1662)

« Qu'est-ce que le moi ? Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non ; car il ne pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non : car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus. Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on, moi ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est

donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? Et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités. »

Idem., 455

« Le moi est haïssable. Vous, Mitton, le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela. Vous êtes donc toujours haïssable. Point, car en agissant comme nous faisons obligamment pour tout le monde, on n'a plus sujet de nous haïr. Cela est vrai, si on ne haïssait dans le moi que le déplaisir qui nous en revient. Mais si je le hais parce qu'il est injuste qu'il se fasse centre de tout, je le haïrai toujours. En un mot le moi a deux qualités. Il est injuste en soi en ce qu'il se fait centre de tout ; il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. Vous en ôtez l'inconfort, mais non pas l'injustice. Et ainsi vous ne le rendez pas aimable à ceux qui en haïssent l'injustice. Vous ne le rendez aimable qu'aux injustes qui n'y trouvent plus leur ennemi. Et ainsi vous demeurez injuste, et ne pouvez plaire qu'aux injustes. »

Locke, J. : Second traité du gouvernement civil, II, §4-8 (1690)

« 4. Pour bien entendre en quoi consiste le pouvoir politique, et connaître sa véritable origine, il faut considérer dans quel état tous les hommes sont naturellement. C'est un état de parfaite liberté, un état dans lequel, sans demander de permission à personne, et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, ils peuvent faire ce qu'il leur plaît, et disposer de ce qu'ils possèdent et de leurs personnes, comme ils jugent à propos, pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de la Nature. Cet état est aussi un état d'égalité; en sorte que tout pouvoir et toute juridiction est réciproque, un homme n'en ayant pas plus qu'un autre. Car il est très évident que des créatures d'une même espèce et d'un même ordre, qui sont nées sans distinction, qui ont part aux mêmes avantages de la nature, qui ont les mêmes facultés, doivent pareillement être égales entre elles sans nulle subordination ou sujétion, à moins que le seigneur et le maître des créatures n'ait établi, par quelque manifeste déclaration de sa volonté, quelques-unes sur les autres, et leur ait conféré, par une évidente et claire ordonnance, un droit irréfutable à la domination et à la souveraineté. [...] 6. Cependant, quoique l'état de nature soit un état de liberté, ce n'est nullement un état de licence. Certainement, un homme, en cet état, a une liberté incontestable, par laquelle il peut disposer comme il veut, de sa personne ou de ce qu'il possède : mais il n'a pas la liberté et le droit de se détruire lui-même, non plus que de faire tort à aucune autre personne, ou de la troubler dans ce dont elle jouit, il doit faire de sa liberté le meilleur et le plus noble usage, que sa propre conservation demande de lui. L'état de nature a la loi de la nature, qui doit le régler, et à laquelle chacun est obligé de se soumettre et d'obéir : la raison, qui est cette loi, enseigne à tous les hommes, s'ils veulent bien la consulter, qu'étant tous égaux et indépendants, nul ne doit nuire à un autre, par rapport à sa vie, à sa santé, à sa liberté, à son bien : car, les hommes étant tous l'ouvrage d'un ouvrier tout-puissant et infiniment sage, les serviteurs d'un souverain maître, placés dans le monde par lui et pour ses intérêts, ils lui appartiennent en propre, et son ouvrage doit durer autant qu'il lui plaît, non autant qu'il plaît à un autre. Et étant doués des mêmes facultés dans la communauté de nature, on ne peut supposer aucune subordination entre nous, qui puisse nous autoriser à nous détruire les uns les autres, comme si nous étions faits pour les usages les uns des autres, de la même manière que les créatures d'un rang inférieur au nôtre, sont faites pour notre usage. Chacun donc est obligé de se conserver lui-même, et de ne quitter point volontairement son poste pour parler ainsi. Et lorsque sa propre conservation n'est point en danger, il doit, selon ses forces, conserver le reste des hommes, et à moins que ce ne soit pour faire justice de quelque coupable, il ne doit jamais ôter la vie à un autre, ou préjudicier à ce qui tend à la conservation de sa vie, par exemple, à sa liberté, à sa santé, à ses membres, à ses biens. 7. Mais, afin que personne n'entreprenne d'envahir les droits d'autrui, et de faire tort à son prochain; et que les lois de la nature, qui a pour but la tranquillité et la conservation du genre humain, soient observées, la nature a mis chacun en droit, dans cet état, de punir la violation de ses lois, mais dans un degré qui puisse empêcher qu'on ne les viole plus. Les lois de la nature, aussi bien que toutes les autres lois, qui regardent les hommes en ce monde, seraient entièrement inutiles, si personne, dans l'état de nature, n'avait le pouvoir de les faire exécuter, de protéger et conserver l'innocent, et de réprimer ceux qui lui font tort. Que si dans cet état, un homme en peut punir un autre à cause de quelque mal qu'il aura fait ; chacun peut pratiquer la même chose. Car en cet état de parfaite égalité, dans lequel naturellement nul n'a de supériorité, ni de juridiction sur un autre, ce qu'un peut faire, en vertu des lois de la nature, tout autre doit avoir nécessairement le droit de le pratiquer. 8. Ainsi, dans l'état de nature, chacun a, à cet égard, un pouvoir incontestable sur un autre. Ce pouvoir néanmoins n'est pas absolu et arbitraire, en sorte que lorsqu'on a entre ses mains un coupable, l'on ait droit de le punir par

passion et de s'abandonner à tous les mouvements, à toutes les fureurs d'un cœur irrité et vindicatif. Tout ce qu'il est permis de faire en cette rencontre, c'est de lui infliger les peines que la raison tranquille et la pure conscience dictent et ordonnent naturellement, peines proportionnées à sa faute, et qui ne tendent qu'à réparer le dommage qui a été causé, et qu'à empêcher qu'il n'en arrive un semblable à l'avenir. En effet, ce sont les deux seules raisons qui peuvent rendre légitime le mal qu'on fait à un autre, et que nous appelons punition. Quand quelqu'un viole les lois de la nature, il déclare, par cela même, qu'il se conduit par d'autres règles que celles de la raison et de la commune équité, qui est la mesure que Dieu a établie pour les actions des hommes, afin de procurer leur mutuelle sûreté, et dès lors il devient dangereux au genre humain; puisque le lien formé des mains du Tout-Puissant pour empêcher que personne ne reçoive de dommage, et qu'on n'use envers autrui d'aucune violence, est rompu et foulé aux pieds par un tel homme. De sorte que sa conduite offensant toute la nature humaine, et étant contraire à cette tranquillité et à cette sûreté à laquelle il a été pourvu par les lois de la nature, chacun, par le droit qu'il a de conserver le genre humain, peut réprimer, ou, s'il est nécessaire, détruire ce qui lui est nuisible; en un mot, chacun peut infliger à une personne qui a enfreint ces lois, des peines qui soient capables de produire en lui du repentir et lui inspirer une crainte, qui l'empêchent d'agir une autre fois de la même manière, et qui même fassent voir aux autres un exemple qui les détourne d'une conduite pareille à celle qui les lui a attirées. En cette occasion donc, et sur ce fondement, chacun a droit de punir les coupables, et d'exécuter les lois de la nature. »

Malebranche, N. : *De la recherche de la vérité*, III, 7 (1675)

« De tous les objets de notre connaissance, il ne nous reste plus que les âmes des autres hommes, et que les pures intelligences ; et il est manifeste que nous ne les connaissons que par conjecture. Nous ne les connaissons présentement ni en elles-mêmes, ni par leurs idées, et comme elles sont différentes de nous, il n'est pas possible que nous les connaissions par conscience. Nous conjecturons que les âmes des autres sont de même espèce que la nôtre. Ce que nous sentons en nous-mêmes, nous prétendons qu'ils le sentent [...]. Je sais que deux et deux font quatre, qu'il vaut mieux être juste que d'être riche, et je ne me trompe point de croire que les autres connaissent ces vérités aussi bien que moi. J'aime le bien et le plaisir, je hais le mal et la douleur, je veux être heureux, et je ne me trompe point de croire que les hommes [...] ont ces inclinations [...]. Mais, lorsque le corps a quelque part à ce qui se passe en moi, je me trompe presque toujours si je juge des autres par moi-même. Je sens de la chaleur ; je vois une telle grandeur, une telle couleur, je goûte une telle saveur à l'approche de certains corps : je me trompe si je juge des autres par moi-même. Je suis sujet à certaines passions, j'ai de l'amitié ou de l'aversion pour telles ou telles choses ; et je juge que les autres me ressemblent : ma conjecture est souvent fautive. Ainsi la connaissance que nous avons des autres hommes est sujette à l'erreur si nous n'en jugeons que par les sentiments que nous avons de nous-mêmes. »

Rousseau, J.J. : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité...*, I (1754)

« Note : Il ne faut pas confondre l'amour-propre et l'amour de soi-même ; deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement et qui est la véritable source de l'honneur. Ceci bien entendu, je dis que dans notre état primitif, dans le véritable état de nature, l'amour-propre n'existe pas. Car, chaque homme en particulier se regardant lui-même comme le seul spectateur qui l'observe, comme le seul être dans l'univers qui prenne intérêt à lui, comme le seul juge de son propre mérite, il n'est pas possible qu'un sentiment qui prend sa source dans des comparaisons qu'il n'est pas à portée de faire, puisse germer dans son âme, par la même raison cet homme ne saurait avoir ni haine ni désir de vengeance, passions qui ne peuvent naître que de l'opinion de quelque offense reçue ; et comme c'est le mépris ou l'intention de nuire et non le mal qui constitue l'offense, des hommes qui ne savent ni s'apprécier ni se comparer peuvent se faire beaucoup de violences mutuelles quand il leur en revient quelque avantage, sans jamais s'offenser réciproquement. En un mot, chaque homme ne voyant guère ses semblables que comme il verrait des animaux d'une autre espèce, peut ravir la proie au plus faible ou céder la sienne au plus fort, sans envisager ces rapines que comme des événements naturels, sans le moindre mouvement d'insolence ou de dépit, et sans autre passion que la douleur ou la joie d'un bon ou mauvais succès. / Il est donc certain que la pitié est un sentiment

naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir : c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix : c'est elle qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs ; c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée : Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente : Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible. C'est, en un mot, dans ce sentiment naturel, plutôt que dans des arguments subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance que tout homme éprouverait à mal faire, même indépendamment des maximes de l'éducation. Quoiqu'il puisse appartenir à Socrate, et aux esprits de sa trempe, d'acquérir de la vertu par raison, il y a longtemps que le genre humain ne serait plus, si sa conservation n'eût dépendu de des raisonnements de ceux qui le composent. Avec des passions si peu actives, et un frein si salutaire, les hommes plutôt farouches que méchants, et plus attentifs à se garantir du mal qu'ils pouvaient recevoir que tentés d'en faire à autrui, n'étaient pas sujets à des démêlés fort dangereux : comme ils n'avaient entre eux aucune espèce de commerce, qu'ils ne connaissaient par conséquent ni la vanité, ni la considération, ni l'estime, ni le mépris, qu'ils n'avaient pas la moindre notion du tien et du mien, ni aucune véritable idée de la justice, qu'ils regardaient les violences qu'ils pouvaient essuyer comme un mal facile à réparer, et non comme une injure qu'il faut punir, et qu'ils ne songeaient pas même à la vengeance si ce n'est peut-être machinalement et sur-le-champ, comme le chien qui mord la pierre qu'on lui jette, leurs disputes eussent eu rarement des suites sanglantes, si elles n'eussent point eu de sujet plus sensible que la pâture : mais j'en vois un plus dangereux, dont il me reste à parler. Parmi les passions qui agitent le cœur de l'homme, il en est une ardente, impétueuse, qui rend un sexe nécessaire à l'autre, passion terrible qui brave tous les dangers, renverse tous les obstacles, et qui dans ses fureurs semble propre à détruire le genre humain qu'elle est destinée à conserver. Que deviendront les hommes en proie à cette rage effrénée et brutale, sans pudeur, sans retenue, et se disputant chaque jour leurs amours au prix de leur sang ?»

Idem., II

« L'homme sauvage et l'homme policé diffèrent tellement par le fond du cœur et des inclinations que ce qui fait le bonheur suprême de l'un réduirait l'autre au désespoir. Le premier ne respire que le repos et la liberté, il ne veut que vivre et rester oisif, et l'ataraxie même du stoïcien n'approche pas de sa profonde indifférence pour tout autre objet. Au contraire, le citoyen toujours actif sue, s'agite, se tourmente sans cesse pour chercher des occupations encore plus laborieuses : il travaille jusqu'à la mort, il y court même pour se mettre en état de vivre, ou renonce à la vie pour acquérir l'immortalité. Il fait sa cour aux grands qu'il hait et aux riches qu'il méprise; il n'épargne rien pour obtenir l'honneur de les servir; il se vante orgueilleusement de sa bassesse et de leur protection et, fier de son esclavage, il parle avec dédain de ceux qui n'ont pas l'honneur de le partager. Quel spectacle pour un Caraïbe que les travaux pénibles et enviés d'un ministre européen ! Combien de morts cruelles ne préférerait pas cet indolent sauvage à l'horreur d'une pareille vie qui souvent n'est pas même adoucie par le plaisir de bien faire ? Mais pour voir le but de tant de soins, il faudrait que ces mots, puissance et réputation, eussent un sens dans son esprit, qu'il apprît qu'il y a une sorte d'hommes qui comptent pour quelque chose les regards du reste de l'univers, qui savent être heureux et contents d'eux-mêmes sur le témoignage d'autrui plutôt que sur le leur propre. Telle est, en effet, la véritable cause de toutes ces différences : le sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable toujours hors de lui ne fait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence. »

Hume, D. : *Traité de la nature humaine*, II, I, XI (1739)

« On a remarqué au début de ce traité que toutes nos idées sont dues aux impressions et que ces deux sortes de perceptions diffèrent seulement par les degrés de force et de vivacité avec lesquels elles frappent l'âme. Les parties qui composent les idées et les impressions sont exactement les mêmes. La manière et l'ordre de leur apparition peuvent être semblables. Leurs différents degrés de force et de vivacité sont donc les seules particularités qui les distinguent. Et, comme cette différence peut être, dans une certaine mesure, supprimée par une relation entre les impressions et les idées, il n'est pas étonnant qu'une idée d'un sentiment ou d'une passion puisse, par ce moyen, être avivée jusqu'à devenir le sentiment même, la passion même. L'idée vive d'un objet se rapproche toujours de son impression et il est certain que nous pouvons nous sentir malades ou souffrants par la simple

force de l'imagination et que nous pouvons rendre réelle une maladie en y pensant souvent. Mais c'est dans les opinions et les affections que c'est le plus remarquable, et c'est là surtout qu'une idée vive se convertit en impression. Nos affections dépendent plus de nous-mêmes et des opérations intérieures de l'esprit que de toutes les autres impressions, et c'est la raison pour laquelle elles naissent plus naturellement de l'imagination et de toute idée vive que nous formons d'elles. Telle est la nature et la cause de la sympathie ; et c'est de cette manière que nous entrons si profondément dans les opinions et les affections d'autrui chaque fois que nous les découvrons [...]. outre la relation de cause à effet par laquelle nous sommes convaincus de la réalité de la passion avec laquelle nous sympathisons, outre cela, dis-je, nous devons être aidés par les relations de ressemblance et de contiguïté afin d'éprouver la sympathie dans toute sa perfection. Et puisque ces relations peuvent entièrement convertir une idée en impression et communiquer à la première la vivacité de la seconde si parfaitement que rien ne se perd dans la transition, nous pouvons aisément concevoir comment la relation de cause à effet seule peut servir à renforcer et aviver une idée. Dans la sympathie, il y a une évidente conversion d'une idée en une impression. »

Kant, E. : *La Doctrine de la Vertu* (1797)

« L'amitié (considérée dans sa perfection) est l'union de deux personnes liées par un amour et un respect égaux et réciproques. - On voit facilement qu'elle est l'Idéal de la sympathie et de la communication en ce qui concerne le bien de chacun de ceux qui sont unis par une volonté moralement bonne, et que si elle ne produit pas tout le bonheur de la vie, l'acceptation de cet Idéal et des deux sentiments qui le composent enveloppe la dignité d'être heureux, de telle sorte que rechercher l'amitié entre les hommes est un devoir. - Mais il est facile de voir que bien que tendre vers l'amitié comme vers un maximum de bonnes intentions des hommes les uns à l'égard des autres soit un devoir, sinon commun, du moins méritoire, une amitié parfaite est une simple Idée, quoique pratiquement nécessaire, qu'il est impossible de réaliser en quelque pratique que ce soit. En effet, comment est-il possible pour l'homme dans le rapport avec son prochain de s'assurer de l'égalité de chacun des deux éléments d'un même devoir (par exemple de l'élément constitué par la bienveillance réciproque) en l'un comme en l'autre, ou, ce qui est encore plus important, comment est-il possible de découvrir quel est dans la même personne le rapport d'un sentiment constitutif du devoir à l'autre (par exemple le rapport du sentiment procédant de la bienveillance à celui provenant du respect) et si, lorsqu'une personne témoigne trop d'ardeur dans l'amour, elle ne perd pas, ce faisant, quelque chose du respect de l'autre ? Comment s'attendre donc à ce que des deux côtés l'amour et le respect s'équilibrent exactement, ce qui est toutefois nécessaire à l'amitié ? - On peut, en effet, regarder l'amour comme la force d'attraction, et le respect comme celle de répulsion, de telle sorte que le principe du premier sentiment commande que l'on se rapproche, tandis que le second exige qu'on se maintienne l'un à l'égard de l'autre à une distance convenable. »

Hegel G.W. : *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, § 430, 436 (1817)

« Une conscience de soi pour une autre conscience de soi est tout d'abord immédiate comme autre chose pour une autre chose. Je me vois en lui moi-même immédiatement comme Moi, mais j'y vois aussi un autre objet étant là (*daseiendes*) immédiatement, en tant que Moi absolument indépendant en face de moi. La mise de côté de l'individualité de la conscience de soi a été la première ; par là elle n'a été déterminée que comme particulière. — Cette contradiction lui inspire le désir de se montrer comme soi libre et d'être présente pour l'autre comme tel, — c'est le processus de la reconnaissance du moi. [...] La conscience générale de soi est l'affirmative connaissance de soi-même dans l'autre moi ; et chacun d'eux, comme individualité libre, a une autonomie absolue ; mais grâce à la négation de son immédiateté ou de son désir, l'un ne se distingue pas de l'autre, ils sont universels et objectifs, et possèdent la réelle généralité, comme réciprocité, de telle sorte que chacun se sait reconnu dans l'autre moi libre et qu'il le sait à condition de reconnaître l'autre moi et de le savoir libre. »

Kojève, A : *Commentaire de la Phénoménologie de l'Esprit*, A, IV

« Le Maître force l'Esclave à travailler. Et en travaillant, l'Esclave devient maître de la Nature. Or, il n'est devenu l'Esclave du Maître que parce que – au prime abord – il était esclave de la Nature, en se solidarissant avec elle et en se subordonnant à ses lois par l'acceptation de l'instinct de conservation. En devenant par le travail maître de la Nature, l'Esclave se libère donc de sa propre nature, de son propre instinct qui le liait à la Nature et qui faisait de lui l'Esclave du Maître. En libérant l'Esclave de la Nature, le travail le libère donc aussi de lui-même, de sa nature d'Esclave : il le libère du Maître. Dans le Monde naturel, donné, brut, l'Esclave est esclave du Maître. Dans le Monde technique, transformé par son travail, il règne – ou, du moins, règnera un jour – en Maître absolu. Et cette Maîtrise qui naît

du travail, de la transformation progressive du Monde donné et de l'homme donné dans ce Monde, sera tout autre chose que la Maîtrise "immédiate" du Maître. L'avenir et l'Histoire appartiennent donc non pas au Maître guerrier, qui ou bien meurt ou bien se maintient indéfiniment dans l'identité avec soi-même, mais à l'Esclave travailleur. Celui-ci, en transformant le Monde donné par son travail, transcende le donné et ce qui est déterminé en lui-même par ce donné ; il se dépasse donc, en dépassant aussi le Maître qui est lié au donné qu'il laisse – ne travaillant pas – intact. Si l'angoisse de la mort incarnée pour l'Esclave dans la personne du Maître guerrier est la condition *sine qua non* du progrès historique, c'est uniquement le travail de l'Esclave qui le réalise et le parfait. [...] Le travail transforme le Monde et civilise, éduque l'Homme. L'homme qui veut - ou doit - travailler, doit refouler son instinct qui le pousse à "consommer" immédiatement l'objet "brut". Et l'Esclave ne peut travailler pour le Maître, c'est-à-dire pour un autre que lui, qu'en refoulant ses propres désirs. Il se transcende donc en travaillant ; ou si l'on préfère, il s'éduque, il "cultive", il "sublime" ses instincts en les refoulant. [...] Il transforme les choses et se transforme en même temps lui-même : il forme les choses et le Monde en se transformant, en s'éduquant soi-même ; et il s'éduque, il se forme, en transformant des choses et le Monde. »

Simmel, G. : Études sur les formes de la socialisation (1908)

« Parmi les différents organes des sens, l'œil reçoit une fonction sociologique tout à fait unique en son genre, la liaison et l'action réciproque entre les individus qui se trouvent en vue l'un de l'autre. C'est peut-être l'action réciproque la plus pure et la plus directe qui puisse exister. D'habitude, lorsque des liens sociologiques se tissent, ils possèdent un contenu objectif, produisent une forme objective. Même la parole prononcée et entendue garde un sens objectif, qui pourrait d'ailleurs se transmettre d'une autre manière. Mais l'action réciproque si vivante, où le regard les yeux dans les yeux enlace les hommes, ne se cristallise pas en un produit objectif, l'union qu'elle crée entre eux se dissout immédiatement dans l'événement, dans la fonction. Et ce lien est si fort et subtil qu'il ne tolère comme vecteur que le plus bref, la ligne droite entre les yeux, et que le moindre écart hors de cette ligne, le moindre regard de côté, détruit entièrement l'unicité de cette relation. Ici, il ne reste ensuite aucune trace objective, directe ou indirecte, contrairement à l'habitude de tous les genres de relations entre hommes, même des mots échangés ; l'action réciproque périt au moment même où l'immédiateté de la fonction cesse ; mais tout l'entretien entre hommes, leur compréhension mutuelle ou leur répulsion réciproque, leur intimité et leur froideur changeraient d'une façon incalculable s'il n'y avait le regard face à face : à la différence de la simple vision ou observation d'autrui, ce regard implique une relation avec lui entièrement nouvelle et incomparable. L'intimité de cette relation est favorisée par le fait étonnant que le regard braqué sur l'autre, qui le perçoit, est lui-même expressif et justement par la façon dont on dévisage l'autre. Par le regard qui appréhende l'autre, on se révèle soi-même ; l'acte même par lequel le sujet cherche à découvrir son objet le livre ici à ce dernier. On ne peut prendre par le regard sans se donner aussi soi-même. Le regard dévoile à l'autre l'âme qui cherche à le dévoiler. Comme de toute évidence cela ne se produit que par le regard les yeux dans les yeux, celui-ci établit la réciprocité la plus parfaite de toutes les relations humaines. C'est seulement par là que nous pouvons comprendre pourquoi la honte nous contraint à baisser les yeux en évitant le regard de l'autre. Ce n'est sûrement pas uniquement pour nous épargner au moins de constater de *visu* que l'autre nous regarde dans une situation si pénible et perturbante, et de quelle manière il le fait : la raison plus profonde est que tourner mon regard à terre prive autrui d'un peu des possibilités de me discerner. Le regard dans les yeux d'autrui ne sert pas seulement à moi à le reconnaître, mais aussi à lui à me reconnaître ; sur la ligne qui relie les deux visages, le regard transporte à autrui ma personnalité propre, mon humeur propre, mon impulsion propre. Dans cette relation directement sociologique et sensorielle, la « politique de l'autruche » a un certain sens : celui qui ne dévisage pas l'autre se soustrait de ce fait jusqu'à un certain point à la vision de l'autre. L'homme est tout à fait présent pour autrui non pas lorsque autrui le dévisage, mais lorsqu'il dévisage autrui. »

Idem.

« Si la pérégrination, s'affranchir de tout point donné dans l'espace, est l'antithèse conceptuelle de la fixation en un point, la forme sociologique de l'« étranger » représente pourtant dans une certaine mesure la réunion de ces deux déterminations – en manifestant d'ailleurs une fois de plus que le rapport à l'espace n'est que d'un côté la condition, et de l'autre le symbole des rapports aux hommes. On ne conçoit donc pas ici l'étranger au sens [...] du vagabond, qui vient un jour et repart le lendemain, mais de celui qui vient un jour et reste le lendemain – pour ainsi dire le vagabond potentiel qui, bien qu'il ne pousse pas plus loin son voyage, n'a pas entièrement surmonté l'absence d'attaches de ses allées et venues. Il est fixé à l'intérieur d'un cercle géographique donné – ou d'un cercle dont

les frontières sont aussi déterminées que celles inscrites dans l'espace – mais sa position y est déterminée surtout par le fait qu'il n'y appartient pas d'avance, qu'il y importe des qualités qui n'en proviennent pas et ne peuvent en provenir. La combinaison de distance et de proximité que contient toute relation entre humains arrive ici à un rapport dont la formulation la plus brève est : dans une relation, la distance signifie que le proche est lointain, tandis que l'étrangeté signifie que le lointain est proche. Car l'étrangeté est de toute évidence une relation toute positive, une forme spéciale d'action réciproque ; les habitants de Sirius ne nous sont pas étrangers à proprement parler, du moins au sens sociologique du mot, celui qui nous intéresse : ils n'existent même pas pour nous, ils se trouvent au-delà du proche et du lointain. L'étranger est un élément du groupe même, tout comme les pauvres et les divers « ennemis de l'intérieur » – un élément dont l'articulation immanente au groupe implique à la fois une extériorité et un face-à-face. La façon dont des facteurs de répulsion et de distanciation créent alors une forme de coexistence et d'union dans l'action réciproque sera esquissée par les remarques suivantes, qui ne prétendent nullement à l'exhaustivité. Dans toute l'histoire de l'économie, l'étranger prend partout la figure du commerçant – et le commerçant celle de l'étranger. Tant que l'économie est pour l'essentiel tournée vers la subsistance ou qu'un cercle géographiquement restreint échange ses propres produits, celui-ci n'a pas besoin de négociants intermédiaires à l'intérieur ; un commerçant ne peut s'envisager que pour les produits qui sont fabriqués uniquement à l'extérieur du cercle. S'il n'y a pas des gens pour partir à l'étranger acheter ces produits nécessaires - auquel cas ce seront eux les marchands « étrangers » dans cette autre région -, il faut que le commerçant soit un étranger, il n'y a pas de possibilité d'existence pour un autre. On prend une conscience plus aiguë de cette position de l'étranger lorsque, au lieu de quitter le lieu de son activité, il s'y installe. Car dans une foule de cas, cela ne lui sera possible que s'il peut vivre de commerce. Un cercle économique clos, dont le terrain est déjà réparti et où les artisans suffisent à la demande, offrira un moyen d'existence aussi au commerçant ; car seul le commerce permet des combinaisons infinies, il offre sans cesse à l'intelligence le moyen d'élargissements et de nouvelles percées que ne peut guère réussir le producteur primaire, d'une mobilité réduite, dépendant d'une clientèle qui ne peut s'élargir que lentement. Le commerce peut recruter toujours plus d'hommes que la production primaire, et c'est donc le secteur tout indiqué pour l'étranger qui arrive dans une certaine mesure en surnombre dans un cercle où les positions économiques sont en fait déjà occupées. L'exemple classique est fourni par l'histoire des Juifs européens. De par sa nature même, l'étranger n'est pas un possesseur de sol – non seulement au sens physique de ce dernier, mais encore au sens métaphorique d'une substance vitale qui, à défaut d'être fixée à un endroit géographique du cercle social, l'est sur une de ses positions idéelles. Même dans les rapports intimes de personne à personne, l'étranger a beau déployer toutes les séductions et toutes les qualités possibles : aux yeux de l'autre, il ne sera pas un « possesseur de sol », tant qu'on verra justement en lui un étranger. [...] Enfin, la proportion de proximité et d'éloignement qui donne à l'étranger le caractère de l'objectivité trouve dans la pratique encore une autre expression dans l'essence *plus abstraite* du rapport que l'on a avec lui : on n'a en commun avec l'étranger que certaines qualités *générales*, alors que le rapport que l'on a avec les gens qui vous sont liés organiquement repose sur la similitude de particularités communes par rapport au simple universel. Toutes les relations peu ou prou personnelles se déroulent selon ce schéma, avec des arrangements variés. Le facteur décisif n'est pas seulement l'existence de certains points communs entre les éléments, à côté de différences individuelles qui soit influencent la relation, soit se tiennent hors d'elle. Ce facteur commun lui-même verra son effet sur la relation changer foncièrement selon qu'il est commun seulement à ces éléments-là et donc général à l'intérieur du groupe, mais singulier et incomparable à l'extérieur, ou qu'il est commun aux seuls éléments uniquement dans leurs propres impressions, parce qu'il est commun à tout un groupe, tout un type ou toute l'humanité. Dans ce deuxième cas, proportionnellement à l'extension du cercle qui porte le même caractère, on constate un amenuisement de l'efficacité de ce facteur commun : il garde certes sa fonction de base commune des éléments, mais il tourne plus juste ces éléments les uns vers les autres, cette similitude pourrait tout aussi bien rapprocher chacun d'eux de tout autre élément possible. C'est encore de toute évidence un cas où une relation inclut à la fois proximité et éloignement : dans la mesure où les facteurs de similitude ont une nature générale, la chaleur de la relation qu'ils fondent sera accompagnée d'une note de froideur, d'un sentiment de la contingence de *cette* relation-là ; les forces de liaison ont perdu leur caractère spécifique, centripète. Or, il me semble que, dans le rapport à l'étranger, cette configuration d'ensemble détient par nature une prépondérance écrasante sur les facteurs communs individuels des éléments, qui ne sont propres qu'à la relation examinée. [...] D'autre part, il existe un autre genre d' « étrangeté » qui exclut précisément l'existence de facteurs communs fondés sur un bien plus général qui englobe les parties ; l'exemple typique est le rapport des Grecs au « Barbare », tous les cas où l'on dénie à l'autre justement les qualités générales que l'on ressent comme véritablement et exclusivement humaines. Mais alors « l'étranger » n'a pas de sens

positif, la relation à lui est une non-relation, il n'est pas le cas envisagé ici : un membre du groupe lui-même. C'est dans cette qualité qu'il est à *la fois* proche et lointain, ce qu'implique le fondement d'une relation sur une similitude humaine purement générale. Mais entre ces deux éléments il se crée une tension spéciale : la conscience de n'avoir en commun que le simple universel met davantage en relief justement ce qui n'est pas commun. Mais dans le cas de l'étranger au pays, à la ville, à la race, ce dernier facteur n'est pas non plus de l'individuel, mais une origine étrangère qui est ou pourrait être commune à beaucoup d'étrangers. C'est pour cette raison que les étrangers ne sont pas vraiment perçus comme des individus, mais comme les étrangers d'un certain type, le facteur d'éloignement n'est pas moins général chez eux que celui de proximité. »

Freud, S. : Cinq leçons sur la psychanalyse (1908)

"La malade du Dr Breuer était une jeune fille de vingt et un ans, très intelligente, qui manifesta au cours des deux années de sa maladie une série de troubles physiques et mentaux plus ou moins graves. Elle présenta une contracture des deux extrémités droites avec anesthésie ; de temps en temps la même affection apparaissait aux membres du côté gauche; en outre, trouble des mouvements des yeux et perturbations multiples de la capacité visuelle ; difficulté à tenir la tête droite; toux nerveuse intense, dégoût de toute nourriture et, pendant plusieurs semaines, impossibilité de boire malgré une soif dévorante. Elle présentait aussi une altération de la fonction du langage, ne pouvait ni comprendre ni parler sa langue maternelle. Enfin, elle était sujette à des « absences », à des états de confusion, de délire, d'altération de toute la personnalité [...] Bien que tout d'abord [Breuer] fût incapable de soulager sa malade, il ne lui refusa ni sa bienveillance ni son intérêt. Sans doute sa tâche fut-elle facilitée par les remarquables qualités d'esprit et de caractère dont elle témoigna. Et la façon sympathique avec laquelle il se mit à l'observer lui permit bientôt de lui porter un premier secours. On avait remarqué que dans ses états d'absence, d'altération psychique avec confusion, la malade avait l'habitude de murmurer quelques mots qui semblaient se rapporter à des préoccupations intimes. Le médecin se fit répéter ces paroles et, ayant mis la malade dans une sorte d'hypnose, les lui répéta mot à mot, espérant ainsi déclencher les pensées qui la préoccupaient. La malade tomba dans le piège et se mit à raconter l'histoire dont les mots murmurés pendant ses états d'absence avaient trahi l'existence. C'étaient des fantaisies d'une profonde tristesse, souvent même d'une certaine beauté - nous dirons des rêveries - qui avaient pour thème une jeune fille au chevet de son père malade. Après avoir exprimé un certain nombre de ces fantaisies, elle se trouvait délivrée et ramenée à une vie psychique normale. L'amélioration, qui durait plusieurs heures, disparaissait le jour suivant, pour faire place à une nouvelle absence que supprimait, de la même manière, le récit des fantaisies nouvellement formées. Nul doute que la modification psychique manifestée pendant les absences était une conséquence de l'excitation produite par ces formations fantaisistes d'une vive tonalité affective. La malade elle-même qui, à cette époque de sa maladie, ne parlait et ne comprenait que l'anglais, donna à ce traitement d'un nouveau genre le nom de *talking cure*. »

Idem., : La technique psychanalytique, Le début du traitement (1913)

« Il importe peu, en somme, que le traitement débute par tel ou tel sujet, que le patient raconte sa vie, les épisodes de sa maladie ou rapporte ses souvenirs infantiles. En tout cas, il faut laisser parler le malade et lui abandonner le choix de son sujet du début. Disons-lui donc : « Avant que je puisse vous expliquer quoi que ce soit, il faut que vous me renseigniez ; racontez-moi, je vous prie, ce que vous savez sur vous-même. » La seule exception permise concerne la règle psychanalytique fondamentale à laquelle le patient doit obéir. Il faut, dès le début, faire connaître cette règle à l'analysé : « Une chose encore avant que vous commenciez. Votre récit doit différer, sur un point, d'une conversation ordinaire. Tandis que vous cherchez généralement, comme il se doit, à ne pas perdre le fil de votre récit et à éliminer toutes les pensées, toutes les idées secondaires qui gêneraient votre exposé et qui vous feraient remonter au déluge, en analyse vous procéderez autrement. Vous allez observer que, pendant votre récit, diverses idées vont surgir, des idées que vous voudriez bien rejeter parce qu'elles ont passé par le crible de votre critique. Vous serez tenté de vous dire : « Ceci ou cela n'a rien à voir ici » ou bien « telle chose n'a aucune importance » ou encore « c'est insensé et il n'y a pas lieu d'en parler ». Ne cédez pas à cette critique et parlez malgré tout, même quand vous répugnez à le faire ou justement à cause de cela. Vous verrez et comprendrez plus tard pourquoi je vous impose cette règle, la seule d'ailleurs que vous deviez suivre. Donc, dites tout ce qui vous passe par l'esprit. Comportez-vous à la manière d'un voyageur qui, assis près de la fenêtre de son compartiment, décrirait le paysage tel qu'il se déroule à une personne placée derrière lui. Enfin, n'oubliez jamais votre promesse d'être tout à fait franc, n'omettez rien de ce qui, pour une raison quelconque, vous paraît désagréable à dire »

Sartre, J.P. : *L'Être et le Néant*, III, I, 1 (1943)

« La honte dans sa structure première est honte devant quelqu'un. Je viens de faire un geste maladroit ou vulgaire : ce geste colle à moi, je ne le juge ni ne le blâme, je le vis simplement [...]. Mais voici tout à coup que je lève la tête : quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout de suite la vulgarité de mon geste et j'ai honte. [...] J'ai honte de moi tel que j'apparais à autrui. Et, par l'apparition même d'autrui, je suis mis en demeure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme un objet que j'apparais à autrui. Mais pourtant cet objet apparu à autrui, ce n'est pas une vaine image dans l'esprit d'un autre. Cette image en effet serait entièrement imputable à autrui et ne saurait me "toucher". Je pourrais ressentir de l'agacement, de la colère en face d'elle comme devant un mauvais portrait de moi, qui me prête une laideur ou une bassesse d'expression que je n'ai pas ; mais je ne saurais être atteint jusqu'aux moelles : la honte est, par nature, reconnaissance. Je reconnais que je suis comme autrui me voit. »

Idem., IV

« Je suis dans un jardin public. Non loin de moi voici une pelouse et le long de cette pelouse des chaises. Un homme passe près des chaises. Je vois cet homme, je le saisis comme objet à la fois et comme homme. Qu'est-ce que cela signifie ? [...] Si je devais penser qu'il n'est rien d'autre qu'une poupée, je lui appliquerais les catégories qui me servent habituellement à grouper les choses spatio-temporelles. C'est-à-dire que je le saisis comme étant à côté des chaises, à 2 m 20 de la pelouse, comme exerçant une certaine pression sur le sol, etc. Son rapport avec les autres objets serait du type purement additif ; [...] aucune relation neuve n'apparaîtrait par lui, entre ces choses de mon univers : groupées et synthétisées de mon côté en complexes instrumentaux, elles se désagrègeraient du sien en multiplicité de relations d'indifférences. Le percevoir comme homme au contraire, c'est saisir une relation non additive de la chaise à lui, c'est enregistrer une relation sans distance des choses de mon univers autour de cet objet privilégié.[...] Certes la pelouse de-meure à 2m20 de lui; mais elle est aussi liée à lui comme pelouse, dans une relation qui transcende la distance et la contient à la fois.[...] Il s'agit d'une relation sans parties, données d'un coup et à l'intérieur de la-quelle se déploie une spatialité qui n'est pas ma spatialité, car au lieu d'être un groupement vers moi des ob-jets, il s'agit d'une orientation qui me fuit. [...] Elle apparaît comme une désintégration des relations que j'appréhende entre les objets de mon univers. Et cette désintégration ce n'est pas moi qui la réalise [...] Ainsi l'apparition parmi les objets de mon uni-vers d'un élément de désintégration de cet univers, c'est ce que j'appelle l'apparition d'un homme dans mon univers.[...] Ainsi tout à coup un objet est apparu qui m'a volé le monde. [...] L'appari-tion d'autrui dans le monde correspond donc à un glissement figé de tout l'univers, à une décentration du monde qui mine par dessous la centralisation que j'opère dans le même temps. [...] Si autrui-objet se définit en liaison avec le monde comme l'objet qui voit ce que je vois, ma liaison fondamentale avec autrui-sujet doit se ramener à la possibilité permanente de l'être-vu par autrui. C'est dans cette révélation de mon être-objet pour autrui que je dois pouvoir saisir la présence de son être-sujet. Ainsi ce rapport que je nomme « être-vu-par-autrui » loin d'être une des relations signifiées, entre autres par le mot d'homme, représente au contraire un fait irréductible qu'on ne pourrait déduire ni de l'essence d'au-trui-objet, ni de mon être-sujet. Mais au contraire si le concept d'autrui doit avoir un sens, il ne peut le tenir que de la conversion et la dégradation de cette relation originelle. [...] Ainsi la notion d'autrui ne saurait en aucun cas viser une conscience solitaire et extra-mondaine que je ne puis même pas penser : l'homme se définit par rapport au monde et par rapport à moi-même : il est cet objet du monde qui détermine un écoulement interne de l'univers, une hémorragie interne; il est se sujet qui se découvre à moi dans cette fuite de moi-même vers l'objectivation. »

Beauvoir, S : *Le deuxième sexe*, Introduction (1949)

« La catégorie de l'*Autre* est aussi originelle que la conscience elle-même. Dans les sociétés les plus primitives, dans les mythologies les plus antiques on trouve toujours une dualité qui est celle du Même et de l'*Autre* [...] ; l'altérité est une catégorie fondamentale de la pensée humaine. Aucune collectivité ne se définit jamais comme Une sans immédiatement poser l'*Autre* en face de soi. Il suffit de trois voyageurs réunis par hasard dans un même compartiment pour que tout le reste des voyageurs deviennent des « autres » vaguement hostiles. Pour le villageois, tous les gens qui n'appartiennent pas à son village sont des « autres » suspects ; pour le natif d'un pays, les habitants des pays qui ne sont pas le sien apparaissent comme des « étrangers » ; les Juifs sont « des autres » pour l'antisémite, les Noirs pour les racistes américains, les indigènes pour les colons, les prolétaires pour les classes possédantes. À la fin d'une étude approfondie sur les diverses figures des sociétés primitives Lévi-Strauss a pu conclure : « Le passage de l'état de Nature à l'état de Culture se définit par l'aptitude de la part de l'homme à penser les relations biologiques sous la forme de systèmes

d'oppositions : la dualité, l'alternance, l'opposition et la symétrie, qu'elles se présentent sous des formes définies ou des formes floues, constituent moins des phénomènes qu'il s'agit d'expliquer que les données fondamentales et immédiates de la réalité sociale. ». Ces phénomènes ne sauraient se comprendre si la réalité humaine était exclusivement un *mitsein* [être-avec] basé sur la solidarité et l'amitié. Il s'éclaire au contraire si suivant Hegel on découvre dans la conscience elle-même une fondamentale hostilité à l'égard de toute autre conscience ; le sujet ne se pose qu'en opposant : il prétend s'affirmer comme l'essentiel et constituer l'autre en inessentiel, en objet. »

Idem., I, III, I

« Dès que le sujet cherche à s'affirmer, l'Autre qui le limite et le nie lui est cependant nécessaire : il ne s'atteint qu'à travers cette réalité qu'il n'est pas. C'est pourquoi la vie de l'homme n'est jamais plénitude et repos, elle est manque et mouvement, elle est lutte. En face de soi, l'homme rencontre la Nature ; il a prise sur elle, il tente de se l'approprier. Mais elle ne saurait le combler. Ou bien elle ne se réalise que comme une opposition purement abstraite, elle est obstacle et demeure étrangère ; ou bien elle subit passivement le désir de l'homme et se laisse assimiler par lui ; il ne la possède qu'en la consommant, c'est-à-dire en se détruisant. Dans ces deux cas, il demeure seul ; il est seul quand il touche une pierre, seul quand il digère un fruit. Il n'y a présence de l'autre que si l'autre est lui-même présent à soi : c'est-à-dire que la véritable altérité est celle d'une conscience séparée de la mienne et identique à elle. C'est l'existence des autres hommes qui arrache chaque homme à son immanence et qui lui permet d'accomplir la vérité de son être, de s'accomplir comme transcendance, comme échappement vers l'objet, comme projet. Mais cette liberté étrangère, qui confirme ma liberté, entre aussi en conflit avec elle : c'est la tragédie de la conscience malheureuse ; chaque conscience prétend se poser seule comme sujet souverain. Chacune essaie de s'accomplir en réduisant l'autre en esclavage. Mais l'esclave dans le travail et la peur s'éprouve lui aussi comme essentiel et, par un retournement dialectique, c'est le maître qui apparaît comme l'inessentiel. Le drame peut être surmonté par la libre reconnaissance de chaque individu en l'autre, chacun posant à la fois soi et l'autre comme objet et comme sujet dans un mouvement réciproque. Mais l'amitié, la générosité, qui réalisent concrètement cette reconnaissance des libertés, ne sont pas des vertus faciles ; elles sont assurément le plus haut accomplissement de l'homme, c'est par là qu'il se trouve dans sa vérité : mais cette vérité est celle d'une lutte sans cesse ébauchée, sans cesse abolie ; elle exige que l'homme à chaque instant se surmonte. On peut dire aussi en un autre langage que l'homme atteint une attitude authentiquement morale quand il renonce à être pour : assumer son existence ; par cette conversion, il renonce aussi à toute possession, car la possession est un mode de recherche de l'être ; mais la conversion par laquelle il atteint la véritable sagesse n'est jamais faite, il faut sans cesse la faire, elle réclame une constante tension. Si bien que, incapable de s'accomplir dans la solitude, l'homme dans ses rapports avec ses semblables est sans cesse en danger : sa vie est une entreprise difficile dont la réussite n'est jamais assurée. »

Merleau-Ponty, M. : *Causeries* (1948)

« Nous ne vivons pas d'abord dans la conscience de nous-même – ni même d'ailleurs dans la conscience des choses – mais dans l'expérience d'autrui. Jamais nous ne nous sentons exister qu'après avoir déjà pris contact avec les autres, et notre réflexion est toujours un retour à nous-même, qui doit d'ailleurs beaucoup à notre fréquentation d'autrui. Un nourrisson de quelques mois est déjà fort habile à distinguer la bienveillance, la colère, la peur sur le visage d'autrui, à un moment où il ne saurait avoir appris par l'examen de son propre corps les signes physiques de ces émotions. C'est donc que le corps d'autrui, dans ses diverses gesticulations, lui apparaît investi d'emblée d'une signification émotionnelle, c'est donc qu'il apprend à connaître l'esprit tout autant comme comportement visible que dans l'intimité de son propre esprit. Et l'adulte lui-même découvre dans sa propre vie ce que sa culture, l'enseignement, les livres, la tradition lui ont appris à y voir. Le contact de nous-même avec nous-même se fait toujours à travers une culture, au moins à travers un langage que nous avons reçu du dehors et qui nous oriente dans la connaissance de nous-même. Si bien qu'enfin le pur soi, l'esprit, sans instruments et sans histoire, s'il est bien comme une instance critique que nous opposons à la pure et simple intrusion des idées qui nous sont suggérées par le milieu, ne s'accomplit en liberté effective que par l'instrument du langage et en participant à la vie du monde. »

Lévi-Strauss, C : *Race et histoire*, (1961)

« L'attitude la plus ancienne, et qui repose sans doute sur des fondements psychologiques solides puisqu'elle tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue, consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles : morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions. »

Habitudes de sauvages », « cela n'est pas de chez nous », « on ne devrait pas permettre cela », etc., autant de réactions grossières qui traduisent ce même frisson, cette même répulsion en présence de manières de vivre, de croire ou de penser qui nous sont étrangères. Ainsi l'Antiquité confondait-elle tout ce qui ne participait pas de la culture grecque (puis gréco-romaine) sous le même nom de barbare; la civilisation occidentale a ensuite utilisé le terme de sauvage dans le même sens. Or, derrière ces épithètes se dissimule un même jugement: il est probable que le mot barbare se réfère étymologiquement à la confusion et à l'inarticulation du chant des oiseaux, opposées à la valeur signifiante du langage humain; et sauvage, qui veut dire «de la forêt », évoque aussi un genre de vie animal par opposition à la culture humaine. [...] Cette attitude de pensée, au nom de laquelle on rejette les «sauvages» (ou tous ceux qu'on choisit de considérer comme tels) hors de l'humanité, est justement l'attitude la plus marquante et la plus instinctive de ces sauvages mêmes. [...] L'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village; à tel point qu'un grand nombre de populations dites primitives se désignent elles-mêmes d'un nom qui signifie les «hommes » (ou parfois - dirons-nous avec plus de discrétion? - les « bons », les « excellents » , les « complets »), impliquant ainsi que les autres tribus, groupes ou villages ne participent pas des vertus ou même de la nature humaine, mais qu'ils sont tout au plus composés de «mauvais», de « méchants », de « singes de terre » ou « d'œufs de pou ». On va souvent jusqu'à priver l'étranger de ce dernier degré de réalité en en faisant un « fantôme » ou une « apparition». Ainsi se réalisent de curieuses situations où deux interlocuteurs se donnent cruellement la réplique. Dans les Grandes Antilles, quelques années après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes avaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger des Blancs prisonniers, afin de vérifier, par une surveillance prolongée, si leur cadavre était ou non sujet à la putréfaction. [...] En refusant l'humanité à ceux qui apparaissent comme les plus « sauvages » ou « barbares » de ses représentants, on ne fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie. »

Lévinas, E : *Difficile liberté* (1952)

« Le fait banal de la conversation quitte, par un côté, l'ordre de la violence. Ce fait banal est la merveille des merveilles. Parler, c'est en même temps que connaître autrui se faire connaître à lui. Autrui n'est pas seulement connu, il est salué. Il n'est pas seulement nommé mais aussi invoqué. Pour le dire en termes de grammaire, autrui n'apparaît pas au nominatif mais au vocatif. Je ne pense pas seulement à ce qu'il est pour moi mais aussi et à la fois, je suis pour lui. En lui appliquant un concept, en l'appelant ceci ou cela, j'en appelle à lui. Je ne connais pas seulement mais je suis en société. Ce commerce que la parole implique est précisément l'action sans violence : l'agent, au moment même de son action, a renoncé à toute domination, à toute souveraineté, s'expose déjà à l'action d'autrui dans l'attente d'une réponse. Parler et écouter ne font qu'un, ils ne se succèdent pas. Parler institue ainsi le rapport moral d'égalité et par conséquent reconnaît la justice. Même quand on parle à un esclave, on parle à un égal. Ce que l'on dit, le contenu communiqué n'est possible que grâce à ce rapport de face à face où autrui compte comme interlocuteur avant même d'être connu. On regarde un regard. Regarder un regard, c'est regarder ce qui ne s'abandonne pas, ne se livre pas mais qui vous vise : c'est regarder le visage. Le visage n'est pas un assemblage d'un nez, d'un front, d'yeux, etc., il est tout cela certes mais prend la signification d'un visage par la dimension nouvelle qu'il ouvre dans la perception d'un être. Par le visage l'être n'est pas seulement enfermé dans sa forme et offert à la main- il est ouvert, s'installe en profondeur et dans cette ouverture, se présente en quelque manière personnellement. Le visage est un mode irréductible dans lequel l'être peut se présenter dans son identité. Les choses, c'est ce qui ne se présente pas personnellement, et, en fin de compte, n'a pas d'identité. À la chose s'applique la violence. Elle en dispose, la saisit. Les choses donnent prise, elles n'ont pas de visage. Ce sont des êtres sans visage. »

***De l'existence à l'existant* (1986)**

« La relation sociale n'est pas initialement une relation avec ce qui dépasse l'individu, avec quelque chose de plus que la somme des individus et supérieure à l'individu, au sens durkheimien. [...] Encore moins le social consiste-t-il dans l'imitation du semblable. Dans ces deux conceptions la sociabilité est cherchée comme un idéal de fusion. On pense que ma relation avec l'autre tend à m'identifier à lui en m'abîmant dans la représentation collective, dans un idéal commun ou dans un geste commun. C'est la collectivité qui dit « nous », qui sent l'autre à côté de soi et non pas en face de soi. C'est aussi la collectivité qui s'établit nécessairement autour d'un troisième terme qui sert d'intermédiaire, qui fournit le commun de la communion. [...] À cette collectivité de camarades, nous opposons la collectivité du moi-toi qui la précède. Elle n'est pas une participation à un troisième terme personne intermédiaire vérité, dogme, œuvre, profession, intérêt, habitation, repas c'est-à-dire elle n'est pas une communion.

Elle est le face à face redoutable d'une relation sans intermédiaire, sans médiation. Dès lors l'interpersonnel n'est pas la relation en soi indifférente et réciproque de deux termes interchangeable. Autrui, en tant qu'autrui, n'est pas seulement un alter ego. Il est ce que moi je ne suis pas : il est le faible alors que moi je suis le fort ; il est le pauvre, il est « la veuve et l'orphelin ». Il n'y a pas de plus grande hypocrisie que celle qui a inventé la charité bien ordonnée. Ou bien il est l'étranger, l'ennemi, le puissant. L'essentiel, c'est qu'il a ces qualités de par son altérité même. L'espace intersubjectif est initialement asymétrique. L'extériorité d'autrui n'est pas simplement l'effet de l'espace qui maintient séparé ce qui, par le concept, est identique, ni une différence quelconque selon le concept qui se manifesterait par une extériorité spatiale. C'est précisément en tant qu'irréductible à ces deux notions d'extériorité que l'extériorité sociale est originale et nous fait sortir des catégories d'unité et de multiplicité qui valent pour les choses, c'est-à-dire valent dans le monde d'un sujet isolé, d'un esprit seul. L'intersubjectivité n'est pas simplement l'application de la catégorie de la multiplicité au domaine de l'esprit. Elle nous est fournie par l'Éros, où, dans la proximité d'autrui, est intégralement maintenue la distance dont le pathétique est fait, à la fois, de cette proximité et de cette dualité des êtres. Ce qu'on présente comme l'échec de la communication dans l'amour, constitue précisément la positivité de la relation : cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre. L'autre, c'est le prochain mais la proximité n'est pas une dégradation ou une étape de la fusion. »