

**Article 2**

**LA QUESTION D'AUTRUI CHEZ HUSSERL  
A PARTIR DE L'ANALYSE DE DESCARTES**

**Dr Marcellin KONGBOWALI,**  
Maître-Assistant de Philosophie  
Université de Bangui

**RESUME :**

La réflexion sur la question d'autrui comme articulation de pensée rigoureuse et thématique est très récente en philosophie. Autrui apparaît essentiellement, comme l'expression d'une question qui se pose à partir de la conscience subjective dont la problématique sera réellement amorcée avec la pensée moderne. Cela dit, en tant que fondement absolu de la connaissance, le sujet est seul face à des représentations. Il vise les objets qui lui sont extérieurs dans un acte d'intentionnalité et grâce auquel il s'éprouve comme existant bien que ce ne soit pas le cas avec Descartes dont le cogito n'a pas besoin d'extériorité pour s'auto-attester ou s'éprouver. Dès lors, comment, ce sujet souverain, certain de soi, fondement de la certitude, peut-il accéder à un autre sujet ? Comment peut-il reconnaître l'existence d'un autre sujet puisque le seul accès à la subjectivité réside dans le rapport à soi ?

Pour avoir une compréhension correcte, il faut une approche qui soit descriptive et non purement déductive. Car, autrui n'est pas une substance ou une essence qui aurait une existence séparée de toute visée de la conscience. Ainsi, c'est du côté de la phénoménologie d'inspiration husserlienne que nous emprunterons les outils conceptuels pour comprendre son fondement dans les pensées de la conscience et saisir la singularité de cette relation. Ce qui ne peut se faire en notre sens, sans s'en référer à Descartes dont les vues sont assez précises sur la question et dont la méthode annonce celle de Husserl.

**Mots clés :** autrui, sujet, cogito, subjectivité, « je », moi, autre, solipsisme.

**ABSTRACT**

No available

**Keywords :** *others, subject, cogito, subjectivity, "I", ego, other, solipsism.*

Si cet article vous intéresse, vous pouvez [télécharger en cliquant ici](#).

## INTRODUCTION

La réflexion sur la question d'autrui comme articulation de pensée rigoureuse et thématique est très récente en philosophie. On trouve certes de nombreuses analyses chez les anciens portant sur l'amour, la communauté politique, l'amitié, etc., néanmoins, il ne s'agit pas d'une spéculation s'y rapportant comme telle. Autrui apparaît essentiellement, comme l'expression d'une question qui se pose à partir de la conscience subjective dont la problématique sera réellement amorcée avec la pensée moderne. Cela dit, en tant que fondement absolu de la connaissance, le sujet est seul face à des représentations. Il vise les objets qui lui sont extérieurs dans un acte d'intentionnalité et grâce auquel il s'éprouve comme existant bien que ce ne soit pas le cas avec Descartes dont le cogito n'a pas besoin d'extériorité pour s'auto-attester ou s'éprouver. En effet par ce geste, le sujet saisit sa propre existence comme nécessaire. Il ne peut ne pas être, au moment où il se sait être par le fait même de sa propre pensée. Par contre, les objets à l'opposé sont absolument contingents et le sujet peut se permettre d'en douter ou cesser d'en appréhender.

Dès lors, comment, ce sujet souverain, certain de soi, fondement de la certitude, peut-il accéder à un autre sujet ? Comment peut-il reconnaître l'existence d'un autre sujet puisque le seul accès à la subjectivité réside dans le rapport à soi, dans la réflexivité, étant donné que je ne peux pas, en effet, faire à la place d'autrui, l'expérience du retour sur soi, l'expérience de la conscience qui s'éprouve elle-même ? Et quand bien même je le pourrais, ce ne serait pas autrui que je saisisrais puisque, je ne l'appréhenderais pas comme autre. En revanche, si je suis réduit à l'appréhender de l'extérieur, il n'est pour moi qu'un objet comme tous les autres objets, une représentation située devant ma conscience, jetée devant elle comme dirait Sartre. Ceci étant, comment alors fonder autrui ? Tant que l'on pense la conscience comme un fondement universel, tant que l'on reste dans une approche de type anthropologique qui subordonne le « je » à une instance qui le transcende tels que la Raison, l'Homme en général, il est difficile de saisir la particularité d'autrui comme être empirique, enraciné dans un horizon borné. Autrui en effet, ne peut simplement être pensé comme l'autre sujet face à moi. Il n'est pas seulement l'autre moi, ou mon alter ego, il est effectivement autre, selon une altérité doublement irréductible. En outre, autrui ne se laisse pas ramener à ma propre identité, ni se laisser réduire à ce que je connais déjà de l'homme en général. La saisie d'autrui s'accompagne donc nécessairement d'une prise en compte de la finitude, de la corporéité.

Donc, pour le fonder, cela requiert que s'établisse une conscience fondatrice à laquelle il faut également ajouter le point de vue du particulier, toujours rebelle à la dissolution des singularités dans l'universel abstrait. En ce sens, autrui est une notion qui est caractéristique de la pensée moderne. Elle nécessite le passage historique à une analyse qui abandonne le domaine des absolus et des abstractions pour se tourner résolument vers le donné empirique dans sa complexité, comme le théorise si bien Michel Foucault en ces lignes :

Notre culture a franchi le seuil à partir duquel nous reconnaissons notre modernité, le jour où la finitude a été poussée dans une référence interminable à elle-même. S'il est

vrai, au niveau des différents savoirs, que la finitude est toujours désignée à partir de l'homme concret et des formes empiriques qu'on peut assigner à son existence, au niveau archéologique qui découvre l'a priori historique et général de chacun des savoirs, l'homme moderne, cet homme assignable en son existence corporelle, laborieuse et parlante, n'est possible qu'à titre de figure de la finitude. La culture moderne peut penser l'homme parce qu'elle pense le fini à partir de lui-même. On comprend dans ces conditions que la pensée classique et toutes celles qui l'ont précédée, aient pu parler de l'esprit et du corps, de l'être humain, de sa place si limitée dans l'univers, de toutes les bornes qui mesurent sa connaissance ou sa liberté, mais qu'aucune d'entre elles, jamais, n'ait connu l'homme tel qu'il est donné au savoir moderne. L'humanisme de la Renaissance, le « rationalisme » des classiques ont bien pu donner une place privilégiée aux humains dans l'ordre du monde, ils n'ont pu penser l'homme (Foucault, 1966 : 329).

Au regard de cette analyse, autrui devient effectivement saisissable, dès lors où s'adjoit à la conscience jugeante, l'enracinement empirique. Pour avoir une compréhension correcte, il faut se donner les moyens d'accéder à cette relation originale, irréductible au discours totalisant. En un mot, il faut une approche qui soit descriptive et non purement déductive. Car, autrui n'est pas une substance ou une essence qui aurait une existence séparée de toute visée de la conscience. Ainsi, c'est du côté de la phénoménologie d'inspiration husserlienne que nous emprunterons les outils conceptuels pour comprendre son fondement dans les pensées de la conscience et saisir la singularité de cette relation. Ce qui ne peut se faire en notre sens, sans s'en référer à Descartes dont les vues sont assez précises sur la question et dont la méthode annonce celle de Husserl. Et comme le dit avec justesse Pierre Guénancia : « *la démarche cartésienne annonce celle de la phénoménologie* » (Guénancia, 2000 : 146).

## 1. Analyses cartésiennes sur autrui

### 1.1. La nécessité du solipsisme

De façon générale en métaphysique et plus qu'ailleurs, le problème du commencement est essentiel. La recherche de l'évidence première passe par le doute absolu. Pour mettre au jour une affirmation dont la vérité est manifeste, il faut commencer par douter de tout. Cette entreprise conduit à suspendre toute affirmation y compris celle de l'existence d'autres esprits semblables à moi. Descartes à ce sujet est explicite :

Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses ; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente ; je pense n'avoir aucun sens ; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit ; qu'est ce donc qui pourrait être estimé véritable ? Peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain. Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute ? N'y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance qui me met en l'esprit ces pensées ? Cela n'est pas nécessaire, car peut-être que je suis capable de les produire de moi-même. Moi donc a tout le moins ne suis-je pas quelque chose ? Mais, j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens, ni aucun corps ; j'hésite néanmoins : car que s'ensuit-il de là ? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je puisse être sans eux ? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps, ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? Non certes, j'étais sans doute si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose ; mais il y a un je ne sais quel Dieu trompeur très puissant et très rusé, qui emploie

toute son industrie à me tromper toujours ; il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserais être quelque chose ; de sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses : Enfin il faut conclure et tenir pour constant, que cette proposition, je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit (Descartes, 1978 : 25).

On voit à travers ce texte tiré de la deuxième méditation de Descartes que d'emblée, la recherche de la vérité invalide toute forme d'altérité pour ériger la conscience subjective en commencement radical. La première certitude « je suis, j'existe », est auto-fondée. C'est un principe, c'est une position qui s'arrache au doute comme un acte de liberté. Toutes les fois que je la prononce ou la conçois en mon esprit, ou le fait même d'y penser la rend vraie.

Autrement dit, à chaque fois que je l'énonce, elle est vraie, parce que je le dis. Car, je ne peux pas ne pas être au moment où je le dis. Par cette évidence, j'apprends par l'expérience du doute la distinction radicale entre le sujet et les objets. L'audace fondationnelle qui consiste à révoquer toutes les affirmations et négations, à suspendre le jugement à propos de tous les énoncés, manifeste une différence de statut absolue entre le « je » qui produit la décision de douter et les représentations qu'il vise ou ne vise pas, qu'il considère ou écarte à sa guise. Le « je » se saisit lui-même essentiellement comme un acte de penser, toujours en deçà des objets pensés. En termes clairs, quelques soient les opérations que je fais subir à mes représentations, je suis toujours requis pour les penser ou ne pas les penser. Indépendamment donc du contenu de mes pensées, de leur vérité ou de leur fausseté, il reste sans doute que le fait même de penser prouve que j'existe. A ce propos, Descartes peut encore écrire :

Mais qu'est-ce que je suis ? une chose qui pense. Qu'est ce qu'une chose qui pense ? c'est à dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent. Certes, ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature. Mais pourquoi n'y appartiendraient elles pas ? Ne suis-je pas encore ce même qui doute presque de tout, qui néanmoins entend et conçoit certaines choses, qui assure et affirme celles-là seuls êtres véritables, qui nie toutes les autres, qui veut et désire d'en connaître davantage, qui ne veut pas être trompé, qui imagine beau coup de choses, même quelque fois en dépit que j'en aie et qui en sent beau coup, comme par l'entremise des organes du corps ? Y a-t-il rien de tout cela qui ne soit aussi véritable qu'il est certain que je suis et que j'existe, quand même je dormirai toujours, et que celui qui m'a donné l'être se servirait de toutes ces forces pour m'abuser (Descartes, 1978 : 29).

Cette expérience de la conscience de soi, comme on l'a vu, est absolument indubitable. Je ne sais pas ce que je suis mais je sais que je suis en tant que je pense. En parlant du « cogito », Descartes parle toujours de la proposition : « je pense, je suis ». Et cette proposition est nécessairement vraie. Elle est posée en termes d'énonciation donc axiomatiquement vraie et sans extériorité. Ce qui veut dire qu'elle n'a pas besoin d'être confrontée avec l'extérieur pour s'éprouver vraie. Cela dit, je suis dans cette mesure, seul avec mes représentations comme une chose pensante, sans bras ni corps, sans visage. Ce qui fait dire à Descartes que :

Je me considérais, premièrement, comme ayant un visage, des mains, des bras... Mais maintenant, puis-je m'assurer d'avoir la moindre de toutes les choses que j'ai attribuées ci-dessus à la nature corporelle ? Je m'arrête à y penser avec attention, je passe et je

repassé toutes ces choses en mon esprit, et je n'en rencontre aucune que je puisse dire être en moi (Descartes, 1978 : 29).

Donc, doutant de tout, y compris de mon corps, je ne suis pas en mesure d'assigner une quelconque existence hors de moi aux objets de ma pensée. L'objet n'est pas à confondre avec la chose. Il n'est une réalité en soi, qui serait indépendante de ma pensée, l'objet est jeté devant ma pensée. C'est lui que je vise, il est le contenu de ma représentation. Donc, cette opération du doute, conditionnée par mon libre arbitre qui secrète la suspension du jugement ou qui nie tout ce qui n'est pas nous tout en étant en nous, conduit à l'évidence première comme sol de toute validité et de toute apodicticité et en même temps isole le sujet dans sa sphère de vérité. Cependant, par quel mécanisme procéder pour sortir du solipsisme et fonder autrui ?

## 1.2. Rupture du solipsisme

Pour savoir si je ne suis pas seul au monde, il ne suffit donc pas de constater que je pense des objets différents de moi. Cette différence tient d'abord à la définition et au rapport à la conscience ; car, il se pourrait que je produise mes idées à partir de moi-même. La sortie du solipsisme, de l'enfermement du sujet en lui-même, n'est pas possible au moyen de l'expérience sensible étant donné que les sens se sont révélés suffisamment trompeurs pour qu'on ne prenne pas le risque de s'y fier. Pourtant, la sensibilité semble, de prime abord, être ce par quoi je rencontre l'altérité, ce par quoi je reçois mes représentations involontaires. Les idées d'objets extérieurs à moi-même « *souvent se présentent à moi-même malgré moi, comme maintenant, soit que je le veuille, soit que je ne le veuille pas, je sens de la chaleur, et pour cette cause, je me persuade que ce sentiment ou cette idée de chaleur sont produits en moi par une chose différente de moi, à savoir par la chaleur du feu auprès duquel je me rencontre.* » (Descartes, 1978 : 38)

Mais, il faut précisément se méfier de l'évidence sensible, qui est une fausse évidence. Ne reste plus qu'un seul moyen pour examiner s'il existe quelque chose hors de moi. C'est d'analyser le contenu des idées pour discerner si je peux ou non en être l'auteur. Sachant qu'il ne peut y avoir de puissance dans l'effet que dans la cause, si je rencontre une idée « au-dessus de mes moyens », elle est nécessairement produite en moi par ce dont elle est l'objet. Tel est le cas de l'idée de Dieu : « *Par le nom de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont hors de lui ont été créées et produites* » (Descartes, 1978 : 40).

Or, je peux bien avoir formé l'idée de substance, étant moi-même substance, je ne peux avoir inventé, l'idée de substance infinie, étant moi-même fini, si j'avais pu inventer, à partir de moi-même, l'idée de perfections absolues que j'attribue à Dieu, je les découvrirai effectivement en moi à la place de la précarité ontologique, de l'ignorance et de l'illusion. D'où Descartes tire, « *qu'il faut nécessairement conclure de ce que j'ai dit auparavant, que Dieu Existe* ». Donc, sans sortir de moi-même par l'expérience sensible de l'altérité, je peux découvrir de façon logiquement nécessaire que je ne suis pas seul.

Dès lors, cet autre que dévoile l'analyse déductive du contenu des idées est absolument autre puisqu'il est Dieu. Il apparaît transcendant, puisqu'il dépasse le cadre de ma pensée. Il est

ce par quoi ma pensée découvre en elle, le surgissement de la différence. Mais cet autre est en même temps immanent à ma pensée. C'est à partir de moi-même que je le saisis. Il m'habite, je porte en moi sa présence. Dieu n'est donc pas autrui. Il est à la fois trop extérieur et trop intérieur. Cependant, sans être autrui, Dieu opère le passage du solipsisme à l'ouverture. Mais cette ouverture est en même temps manquée. Car, l'altérité de Dieu telle que la pensée la saisit à partir d'elle-même, n'est pas une véritable irruption de l'autre. Le Dieu dont l'idée est si claire et distincte qui permet la déduction de l'existence, n'est pas de nature à abolir par elle-même, l'isolement du penseur. Elle permet indirectement de reconstruire l'extériorité. En effet, puisque Dieu existe et qu'il est parfait, il ne peut être Trompeur. Il ne peut faire que les perceptions par lesquelles je pense, qu'existe un monde hors de moi soient toutes fausses. Descartes l'exprime de façon explicite par ces mots :

Car ne m'ayant donné aucune faculté pour connaître que cela soit, mais au contraire une très grande inclination à croire qu'elles me sont envoyées ou qu'elles partent des choses corporelles, je ne vois pas comment on pourrait l'excuser de tromperie, si en effet ses idées partaient ou étaient produites par d'autres causes que par des corps corporelles (Descartes, 1978 : 42).

Cela dit, Descartes conçoit Dieu comme le garant de la vérité, comme celui qui assure la correspondance entre la représentation et la réalité hors de moi.

Cette assurance ne suffit pas pour accéder à autrui. Je ne dispose pas en effet, en moi d'une représentation d'autrui qui serait dotée par la garantie divine d'un coefficient d'objectivité. L'idée même d'autrui est hautement problématique. Le sujet ne peut se saisir lui-même que par un acte insubstituable en ce sens que personne ne peut prendre conscience de moi à ma place et réciproquement. Pour moi, en tant que sujet, il n'y a que des objets, des représentations que je domine. Je peux les affirmer ou les nier. Dès lors, comment comprendre cette figure originale d'un objet pour moi qui soit en même temps sujet pour lui et qui doit m'apparaître objectivement comme sujet ?

En effet, autrui ne m'est pas donné immédiatement. Je ne saisis extérieurement qu'un corps, soumis, comme les autres corps aux lois générales de la nature. Les fonctions manifestes du corps ne font, en effet, pas appel à une intention ni à une réflexion particulière. Le jeu des causes et des effets mécaniques suffit à les produire et donc, à les expliquer. Le « Traité de l'homme », qui présente une anatomie, montre bien comment, on peut penser une physiologie susceptible de générer, l'essentiel des fonctions de l'homme. Toutefois, il faut se donner le moyen de reconnaître extérieurement l'intériorité, de saisir objectivement la subjectivité. Descartes, tant dans la cinquième partie du *Discours de la méthode* que dans la « Lettre au marquis de Newcastle » pose la parole ou autres signes notamment ceux des muets ou des fous comme un indice de subjectivité, sans se rapporter à aucune passion. Cette puissance qu'à la parole en elle-même, plus encore que dans son contenu, de dévoiler l'existence d'une subjectivité, rejoint l'adaptabilité intelligente, la variation infinie des postures existentielles qui témoigne d'une réflexion intérieure dont la machine même spécialisée n'est pas en mesure. C'est dire que la perception d'autrui apparaît comme un cas particulier de la perception en général.

Ainsi, on sait déjà que c'est l'âme qui sent et non le corps tel que l'explique Descartes dans le « Quatrième Discours des Dioptriques ». Les sens ne nous fournissent en effet que des matériaux uniquement ordonnés par l'entendement. Pour Descartes, c'est même un abus de langage que dire que nous voyons, alors qu'en réalité nous jugeons. C'est par une inspection de l'esprit que je dis que je vois la même cire qui a fondu, alors que le témoignage des sens y présente des aspects très différents. Ainsi, à supposer que les corps nous envoient des images dans le cerveau, ces images ne peuvent évoquer le corps qu'à la condition de ne pas les ressembler. De même qu'il faut par un jugement implicite et inaperçu mais réel, constituer la cohérence de l'image à partir d'indices sensoriels, de même, il faut constituer autrui à partir d'indices objectifs de subjectivité. A ce propos, on peut s'en référer à la deuxième méditation pour illustrer les propos de Descartes :

Si par hasard je regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes... 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 des 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 (Descartes, 1978 : 7).

Cette analyse révèle qu'il y a une différence entre la perception en général et la perception d'autrui en particulier. Lorsque Descartes voit passer avec son esprit des hommes dans la rue, il les distingue de leurs vêtements et de leurs chapeaux, qu'il les perçoit « nus », tout habillés qu'ils sont. Ils sont de « vrais hommes » et non des automates ou des fantômes. Ce sont les hommes eux-mêmes en chair et en os ; tout comme la cire nue désigne la cire elle-même et non pas ses aspects changeants qui omnibulent les sens. De cette perception liée à l'herméneutique des faits et gestes de cet objet face à moi, Descartes déduit qu'il est aussi un sujet.

Il apparaît donc dans cette analyse cartésienne, qu'autrui n'est constitué que sur la base de l'analogie mais pas fondé bien que cette déduction ne le rende plus tout à fait autre. Cependant, cette identité semble passer à une forme d'identité sans différenciations et sans aspérités, éloignés des aléas et de la richesse empirique. Ce qui nous amène à envisager le moyen de sortie de cette impasse grâce aux apports de la phénoménologie d'inspiration husserlienne.

## 2. Analyses husserliennes de la constitution d'autrui

Cette analyse ne peut être amorcée sans que ne soit mise en évidence, la filiation indubitable qu'il y a entre la philosophie de Husserl et de celle de Descartes. Husserl lui-même l'énonce dans les *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* :

Les impulsions nouvelles que la phénoménologie a reçues, elle les doit à René Descartes, le plus grand penseur de France. C'est par l'étude de ses méditations que la phénoménologie naissante s'est transformée en un type nouveau de philosophie transcendantale. On pourrait presque l'appeler un néo cartésianisme, bien qu'elle se soit vue obligée de rejeter à peu près le contenu doctrinal connu du cartésianisme, par cette raison même qu'elle a donné à certains thèmes cartésiens un développement radical (Husserl, 2004 : 17).

Ce témoignage prouve à suffisance que la méditation husserlienne prolonge et radicalise celle de Descartes. Elle la prolonge parce que la matière de cette méditation, c'est *l'ego cogito*, posé comme unique chose évidente qui doit être reconnu comme telle. Ensuite, elle le radicalise dans le sens d'une égologie conçu comme science de l'esprit. Pour lui, rien n'est donné pour un être dont la structure est comparable à celle de l'ego. Ce qui est un ego, c'est la forme la plus universelle de l'évidence, de la donation elle-même. Cette donation est un absolu phénoménologique. C'est le modèle de ce qui se donne, la présence de soi à soi. C'est en dernier ressort, le paradigme de l'évidence. La deuxième chose repose sur le fait qu'un philosophe ne peut rien entreprendre au plan philosophique sans que le moi ne soit trouvé et posé comme une énigme. Autrement dit, la découverte du soi est comme une sorte d'auto-élucidation et d'explication du soi et permet de rendre possible la découverte de l'autre. Donc pour Husserl, Descartes est celui qui a révélé à la philosophie son véritable objet, d'où le placement de sa philosophie sous la bannière de la sienne.

C'est donc dans la cinquième partie des « Méditations cartésiennes » que Husserl se consacre à la question d'autrui. Cette préoccupation y fait irruption sous forme d'objection : comment un projet qui entend fonder la philosophie comme science rigoureuse à partir de l'ego cogito, peut-il rejoindre autrui dans son altérité ?

Pour ce faire, l'ambition de la phénoménologie est de privilégier d'abord le « retour aux choses ». Si nécessité d'un retour il y a, c'est parce qu'on s'en est éloigné de façon arbitraire, d'où le « quiproquo ». Revenir aux choses, c'est se rendre attentif à leur mode d'apparaître quelles qu'elles soient ; lesquelles peuvent être rapportées simultanément aux entités logiques et mathématiques, aux souvenirs ou états de conscience, aux perceptions intimes, aux êtres extérieurs etc. Il s'agit par cette méthode, de saisir la manière d'apparaître originaire des choses qui n'est autre chose que le phénomène. Ainsi, la phénoménologie consiste à faire apparaître les phénomènes dans leur authenticité. Pour rendre possible ce surgissement originaire, il faut suspendre l'affirmation irréfléchie et non critique de l'opinion mais aussi des faux semblants. Il écrit :

Il ne suffit pas de suspendre notre adhésion à toutes les sciences et les traiter de préjugés pour nous inadmissibles. Il faut aussi enlever au terrain universel où elles s'alimentent, au terrain du monde empirique, son autorité naïve. L'existence du monde, fondée sur l'évidence de l'expérience naturelle, ne peut plus être pour nous un fait qui va de soi (Husserl, 2004 : 17).

Ce qui logiquement opère le passage du « nous » au « je » en procédant à la mise entre parenthèse du monde, y compris celle de l'existence d'autrui. Cette idée est ainsi libellée:

Au lieu d'exister simplement, c'est-à-dire de se présenter à nous tout simplement dans la croyance existentielle (naturellement valable) de l'expérience, ce monde n'est pour nous qu'un simple phénomène élevant une prétention d'existence. Ceci concerne aussi l'existence de tous les autres « moi », dans la mesure où ils font partie du monde environnant, si bien que nous n'avons plus le droit, au fond, de parler au pluriel (Husserl, 2004 : 43).

Cette mise entre parenthèse de l'existence du monde objectif et d'autrui opérée par l'épochè, n'annule pas mes représentations. Elle ne me met pas en face d'un pur néant, bien au

contraire. Elle est la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur avec une vie de conscience qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi ainsi que toutes formes de jugement. Cette suspension qui frappe l'existence de tout ce qui est, est la condition pour moi de devenir attentif aux essences telles qu'elles m'apparaissent. Dès lors, ne pas se prononcer provisoirement sur l'existence des objets de mes représentations ne signifie pas qu'elles ont été détruites ou anéanties, mais rend nécessaire la possibilité d'en examiner le contenu original. Ainsi l'épochè ne conduit pas au narcissisme, elle le moyen d'établir l'existence de la conscience comme ce qui est toujours tendu vers un objet ou qui le vise en permanence. L'analyse qui suit rend compte amplement de cette assertion :

Ainsi tout état de conscience en général est, en lui-même, conscience de quelque chose, quoiqu'il en soit de l'existence réelle de cet objet et quelque abstention que je fasse, dans l'attitude transcendantale qui est la mienne, de la position de cette existence et de tous les actes de l'attitude naturelle (Husserl, 2004 : 64).

Fort de ce qui précède, la tâche de la philosophie est d'office définie : tout comprendre et tout constituer à partir de ma vie intentionnelle. Ainsi, la réduction phénoménologique subordonne de fait le monde à des significations pures. Il ne s'agit pas d'un réductionnisme mais d'une entreprise par laquelle le monde est saisi sans le voile de l'habitude ou de la simplification coutumière.

Dans ces conditions, peut-on nettement faire apparaître la question d'autrui ? Husserl répond positivement en estimant que la conception de la philosophie comme science rigoureuse à partir d'un seul point de vue du «je pense» visant ces objets de pensée, fait d'autrui un problème. Car, les autres ego ne se réduisent pas qu'à des représentations. Face à cette difficulté, comment échapper au solipsisme ou à l'enfermement du sujet sur lui-même ? L'analyse doit chercher à tout comprendre à partir de l'intentionnalité de la conscience. Ainsi, c'est par la persévérance dans l'analyse de l'ego que le sens vrai d'autrui va devoir apparaître étant donné que c'est en moi que seront rendues possibles, les conditions d'apparition et de détermination du contenu de cette essence nommée autrui, lequel est effectivement autre en raison des particularités qu'il dégage. Comme on le voit, l'idée d'autrui subsiste bien chez Husserl en dépit de la suspension de son existence au moment de la mise en œuvre de l'épochè.

### **2.1. La constitution de l'autre comme autre**

Pour comprendre l'objection du solipsisme, Husserl procède à une nouvelle réduction éminemment paradoxale. La compréhension de la question d'autrui doit passer à la réduction d'une «sphère propre», en faisant abstraction de tout ce qui m'est étranger ? Dans les «Méditations» Husserl souligne qu'il ne s'agit pas de se demander si, chronologiquement, je suis quelque chose avant le rapport à autrui, mais d'examiner une filiation de sens que met en exergue Paul Ricœur en ces lignes:

Le sens 'autrui' est emprunté au sens 'moi', parce qu'il faut d'abord donner sens à 'moi' et à 'mon propre', pour donner sens à autrui et à 'monde d'autrui'. Il y a 'étranger' parce qu'il y a 'propre' et non l'inverse. Le sens 'moi' se transfère de moi à autrui, s'il est vrai qu'autrui est un alter ego (Ricœur, 1999 : 201).

C'est dire au regard de ces analyses que tant que l'on considère en effet, les hommes dans leurs relations d'un point de vue extérieur, il n'y a pas surgissement d'autrui. L'idée d'autrui n'est possible qu'à partir du point de vue d'un sujet qui oriente le champ de l'expérience. Etant entendu qu'autrui ne peut apparaître que comme problème. Ce problème n'existe qu'au moment où le point de vue est celui du sujet et non de l'observateur extérieur, mais ce point de vue qui le fait apparaître le rend en même temps opaque. Pour le sujet puisqu'il ne peut y avoir qu'un sujet c'est-à-dire lui-même. Convoquons encore une fois à ce sujet les vues de Paul Ricœur :

Dès lors, constituer l'autre comme autre, dans et par moi-même, c'est montrer comment le sens "moi", né avec la prise de conscience de mon existence comme foyer de tout sens, se communique à ces autres et me permet de dire que ces autres là-bas sont aussi des moi s'est d'abord constitué en moi et pour moi (Ricœur, 1999 : 201).

A la lumière de ces propos, si donc autrui est un autre qui est un moi et si je ne peux savoir ce qu'être un moi qu'à partir de ma propre expérience subjective, il n'est pas paradoxal de partir d'une compréhension de la <sphère propre> pour comprendre ce qu'est autrui. Il ne s'agit pas de réinventer autrui à partir de moi, mais de comprendre comment autrui est possible ; comment est possible cet autre qui est un moi sans l'être. La solution est donc à chercher précisément du côté des corps, de ce corps qui, tout en m'étant propre, me conduit à me saisir moi-même comme étant du monde et non comme un sujet abstrait, pur spectateur. Référons-nous encore au texte de Paul Ricœur pour nous en faire une idée :

Dans l'expérience que j'ai d'autrui, autrui s'annonce en chair et en os, sans pour autant qu'il soit donné en original ; je ne vis pas la vie d'autrui, sinon il serait une expression de ma propre vie : il serait moi-même. Autrui n'est pas présenté directement, immédiatement mais apprésenté par son corps, lequel est présenté, puisqu'il apparaît comme les autres corps dans ma sphère primordiale. C'est donc du côté du corps d'autrui qu'il faut chercher la clé du problème : lui seul peut à la fois m'être donné à percevoir en me donnant autrui (Ricœur, 1999 : 212).

L'analyse de Paul Ricœur peut être renforcée par celle de Husserl :

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 "*per analogie*" ce corps comme un autre organisme (Husserl, 2004 : 67).

Ces deux analyses convergent toutes vers la reconnaissance et la présence charnelle de l'autre comme étant l'analogie de ma propre incarnation au monde. En me saisissant comme conscience incarnée, je saisis qu'il est possible que ce que j'appréhende comme corps dans le monde, soit en même temps un ego. J'accède par là à l'appréhension de ce qui paraissait impossible, c'est-à-dire prendre acte d'un moi autre que moi sans tomber dans le double écueil de l'assimilation qui nie l'altérité et de l'incompréhension qui nie l'identité. Par la perception analogisante permise par mon statut d'être incarné, autrui m'apparaît à la fois en tant qu'alter ego et en tant qu'ego. Malgré tout, cette analogie perceptive ne peut suffire à appréhender autrui. Paul Ricœur pense qu'il ne s'agit que de la visée d'un autre, « anticipation vide d'une vie étrangère ». Il faut donc se tourner vers le contenu de cette vie étrangère que nous expose Husserl dans la cinquième méditation cartésienne :

L'organisme étranger s'affirme dans la suite de l'expérience comme organisme véritable uniquement par son "comportement" changeant, mais toujours concordant. Ce comportement a un côté physique qui apprésente du psychisme comme son indice. C'est sur ce "comportement" que porte l'expérience originelle, qui se vérifie et se confirme dans la succession ordonnée de ses phases (Husserl, 2004 : 97).

En effet l'exploitation du texte montre aussi que c'est par une pluralité de manifestations convergentes de la joie, de la pudeur, par exemple que la vie étrangère inscrite dans ce corps se confirme comme vie subjective. Husserl pense aussi que la relation à l'autre implique nécessairement l'expérience corporelle. L'autre ne peut jamais m'être donné de manière originaire. Il ne peut se présenter en propre à ma conscience, il ne peut que m'être indirectement apprésenté. Mais l'apprésentation de l'autre n'est possible que si quelque chose est « effectivement » présenté, au sens où une absence peut seulement être apprésentée dans quelque chose de présent, comme c'est le cas de toute représentation ou présentification, par exemple l'imagination. L'image-portrait étant comme Sartre en phénoménologue de l'imaginaire l'a si bien montré, un analogon de ce qui est représenté.

Dans le cas de l'apprésentation de l'autre, ce qui est présenté, c'est le corps de l'autre, qui est immédiatement perçu comme un corps vivant c'est-à-dire comme similaire à mon corps propre. Ce qui constitue par conséquent, la fondation de la relation à l'autre posée comme principe de similarité charnelle entre l'autre et moi sur la base de laquelle le transfert analogique du sens « ego » à un corps autre que le mien peut avoir lieu. Ainsi, l'analogie fournit seulement une matrice formelle à partir de laquelle est anticipée la vie étrangère. Il faut encore que cette anticipation vide se « remplisse », non certes par intuition d'autrui dont on sait qu'elle demeure pour Husserl impossible, mais du moins par l'appréhension de la concordance du comportement par lequel autrui m'est apprésenté. Il faut donc faire appel à l'apprésentation pour rendre concrète l'analogie, pour la confirmer et lui donner une validité ontologique sans laquelle elle ne constitue nulle « preuve » de la réalité d'autrui, mais demeure un simple modèle de « duplication » du moi.

Ainsi, pour faire comprendre comment l'aperception analogique d'autrui peut se confirmer, il faut pour cela, faire appel au « comportement » d'autrui, à sa gestuelle, qui bien que constamment changeante, est toujours concordante ou du moins l'être, si autrui existe véritablement et n'est pas simplement mon double. C'est donc en partant de la face « physique » qu'autrui me présente que j'induis sa face psychique. Ainsi, c'est le physique « présent » qui sert d'indice pour le « psychique » absent. Il y a comme le dit Husserl : « *Une accessibilité indirecte mais véritable de ce qui est inaccessible directement en lui-même* » (Husserl, 2004 : 98).

Cependant, si ce qui est directement présenté, c'est moi, et ce qui est indiqué seulement de manière concordante dans sa gestuelle, c'est l'autre, cela implique qu'il est l'analogue de ce qui m'appartient, de mon corps de chair, et qu'il apparaît donc dans ma sphère d'appartenance à titre de modification intentionnelle de mon moi. Autrement dit, comme l'écrit Husserl lui-même : « *Une monade se constitue par apprésentation dans la mienne* » (Husserl, 2004 : 98). Dès lors, ce n'est qu'au niveau de la communauté culturelle que peut être véritablement pensée une existence réciproque de l'un pour l'autre.

## 2.2. La constitution d'un monde culturel commun

La communauté d'hommes réels ne va pas de soi pour l'ego constituant. Tout se doit se faire à partir de lui. L'existence réciproque au sein de la communauté « entraîne une assimilation objectivante qui place mon être et celui de tous les autres sur le même plan. Moi et chaque autre nous sommes donc hommes entre autres hommes » (Husserl, 2004 : 98).

La communauté culturelle implique en effet, une assimilation. Je deviens un autre pour autrui et réciproquement. Mais cette assimilation est, en même temps, objectivante parce qu'elle a pour effet d'établir qu'il n'y a plus que des autres. Prenons les propos de Husserl :

Je vois également que la multiplicité des autres s'appréhende réciproquement comme « autre » non seulement comme « autre » mais comme se rapportant à tous ceux qui sont « autres » pour lui et donc, en même temps, immédiatement à moi-même (Husserl, 2004 : 98).

Nous sommes ici reconduits à un dernier paradoxe à savoir : d'une part, c'est en moi et à partir de moi que peut se constituer le sens de l'autre, d'autre part, il est légitime d'affirmer un réalisme de la réciprocité par lequel je ne suis qu'un homme parmi tant d'autres. Ici s'affirme de façon globale, le point de vue du sujet constituant et le point de vue de type sociologique qui prend la communauté comme une réalité à part entière. Cela dit, le passage au monde culturel exige une réciprocité effective. Le point de vue exclusif du sujet n'est plus pensable.

Pour se saisir comme membre de la communauté fondée sur les échanges culturels, le sujet doit s'appréhender lui-même comme homme, c'est-à-dire comme appartenant à une vie psychique qu'il partage avec d'autres. Nous trouvons dans cette analyse, un élément analogue au corps propre et qui peut, comme lui, permettre de dépasser le solipsisme. Ceci étant, de même que mon corps propre me découvre que j'appartiens à un corps commun, sans sortir de ce point de vue qui m'est propre, de même la vie de l'esprit, me découvre que je ne pense jamais seulement à partir de moi, même si la pensée est toujours un acte de réciprocité. Le développement de Husserl qui suit, étaye à suffisance cette thèse :

La constitution du monde objectif dans l'âme doit être entendue, par exemple, comme mon expérience réelle et possible du monde, mon expérience à moi, d'un moi qui s'appréhende soi-même comme homme. Cette expérience est plus ou moins parfaite, elle a toujours ses horizons ouverts et indéterminés. Dans ces horizons, chaque homme est pour chaque autre un être physique, psycho-physique et psychique formant un monde ouvert et infini où l'on peut accéder, mais où généralement, on ne pénètre pas (Husserl, 2004 : 102).

Ce passage indique clairement que c'est à partir du propre qu'est constitué l'étranger. Ce qui m'est propre, être organique ou être psychique, est aussi ce qui fait de moi, un étant dans le monde, susceptible par conséquent, de saisir l'autre comme un moi. Toute la problématique de Husserl est de faire surgir l'altérité de l'autre à partir du point de vue du sujet, une altérité qui ne soit pas la projection du moi, une altérité qui n'est pas visée non plus comme pure étrangeté. L'analyse nous met à l'idée que pour comprendre autrui, il ne faut pas sortir du point de vue de la conscience subjective. Cependant, pour dépasser l'énigme d'autrui, un autre sujet inaccessible, il faut rompre avec la tradition du sujet impersonnel héritée du kantisme. Parce

que tant que le « je » est désincarné et extérieur à toute communauté culturelle, il ne peut rencontrer autrui avec qui, il est partie prenante d'un monde culturel commun.

## CONCLUSION

Nous venons de voir combien la réflexion sur la fondation et la constitution d'autrui se révèle être une question particulièrement complexe et difficile en raison de son caractère sensible bien que Husserl tente de la faire assoir sur l'évidence absolue de l'ego à l'instar de Descartes. Husserl estime que la première difficulté est d'abord d'ordre méthodique, interne au système cartésien. En effet pour lui, Descartes n'a pas été fidèle à son point de départ, parce qu'il a vu dans l'ego cogito, un axiome, le premier maillon d'une chaîne déductive qui va de la découverte du sujet comme *res cogitans* à celle d'un Dieu vérac, laquelle permet la réaffirmation de tout ce qui a été soumis à l'épreuve du doute hyperbolique, c'est-à-dire la totalité du monde extérieur. Si pour Descartes, Dieu est le garant de la réalité du monde extérieur, pour Husserl, la fondation en vérité de l'objectivité ne peut être donnée que par l'intersubjectivité, ce qui implique le dépassement du solipsisme. Position qu'il radicalise dans la « Crise des sciences européennes » en montrant que le chemin cartésien de la réduction est le plus court, mais c'est aussi un chemin qui peut très vite ramener à l'attitude naturelle ; précisément parce que l'ego transcendantal est compris comme un résidu de la réduction et qu'il est envisagé par ce fait de manière abstraite. Donc, la voie cartésienne ne permet pas l'accès au sens plein de la subjectivité transcendantale qui est l'intersubjectivité. D'où nécessité de la reprendre et de la corriger dans le sens de sa radicalisation.

Deuxièmement, autrui n'est pas un simple individu ou un auxiliaire aléatoire de la reconnaissance et de la construction du soi, facilement accessible. Il est à la fois mon semblable et différent, même que moi et autre que moi. Il peut être source d'inquiétude ou de conflit ou avoir un comportement profondément étranger et développer soudainement des attitudes éloignées des représentations que j'ai de son être. Ainsi, autrui m'est aussi nécessaire que redoutable. Cette différence entre lui et moi est paradoxalement, la condition de possibilité de nos relations. Et si autrui n'était qu'un autre moi-même, je n'aurais aucune raison de chercher à le connaître ou de m'évertuer à l'approcher. Cependant, nos relations demeurent nécessairement complexes. C'est pourquoi, même si on a la prétention de connaître autrui, ne serait-ce que sur le mode indirect de l'analogie comme nous l'avons vu antérieurement avec Descartes, il est en réalité très difficile d'accéder à l'intériorité d'une conscience qui occupe sur elle-même et sur le monde, un point de vue qui lui est propre et donc nécessairement différent du mien.

Toutefois, j'ai besoin de me représenter autrui comme semblable à moi, car, mes jugements, mes émotions n'ont de signification que si d'autres peuvent en être les témoins ou les garants, ce qui suppose qu'ils sont aussi capables d'en faire autant. La perte du point de vue de l'autre sur les mêmes choses que soi, fait à terme disparaître, la conscience même de l'existence du monde extérieur. C'est pourquoi Emmanuel Levinas estimait à juste titre que chaque conscience singulière est en même temps pour soi et pour autrui, étant entendu que seule la reconnaissance de son existence comme conscience de soi par une autre conscience de soi peut transformer la certitude subjective en une vérité objective.

En termes clairs, nous avons tous besoin du concours et des services des autres, en dépit du caractère ambivalent de nos relations pour pouvoir construire notre vivre-ensemble et une société plus humaine. Car, le sentiment d'appartenir à la même communauté, à la même humanité, est l'une des conditions et de la possibilité de notre survie. C'est d'ailleurs dans cet esprit que Hume énonçait que la pire des punitions que l'on puisse infliger à un être humain, c'est de le condamner à la solitude absolue, étant donné que, même les plus riches et les plus puissants seraient « misérables », s'ils ne pouvaient partager avec d'autres, le bonheur d'être riches et puissants.

Pour tout dire, à la lumière des tentatives de Husserl dans le sillage de Descartes, qui rendent difficilement compte de la structure d'autrui, en raison de son caractère sacré et complexe, on peut inférer que la connaissance d'autrui n'est pas donnée et est fondamentalement l'œuvre d'une approche qui s'inscrit dans la durée au moyen de la communication et du dialogue. Car, placé au cœur des relations intersubjectives, le dialogue n'est pas seulement simple échange mais élaboration réciproque de soi. Ce qui est aussi valable pour la République Centrafricaine qui doit s'en inspirer pour résoudre ses contradictions intercommunautaires à répétition.

### **Bibliographie**

**Descartes René**, 1978 : *Méditations métaphysiques*, Paris, Librairie philosophique, J. Vrin.

**Foucault Michel**, 1966 : *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.

**Guenancia Pierre**, 2000 : *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, Essai.

**Husserl Edmund**, 2004 : *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Librairie philosophique, J. Vrin.

**Ricœur Paul**, 1999 : *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Ed. Vrin.