

Introduction

Nous pensons spontanément que l'individu existe indépendamment des autres. Nous pensons même qu'il est en quelque sorte le principe et le but de la société, et que celle-ci doit assurer la liberté des individus et les conditions de la réalisation de leur bonheur. Pourtant, il n'en a pas toujours été ainsi : l'individu n'a pas toujours été pensé comme l'élément essentiel de la société. Au contraire, dans toutes les sociétés traditionnelles l'individu n'a pas d'importance, c'est la société qui prime. Ce n'est que la société moderne qui a permis l'affirmation de l'individu (Durkheim).

Les rapports à autrui sont multiples : relations amoureuses, familiales, conflictuelles, guerrières, professionnelles, religieuses, symboliques, politiques, concurrentielles, etc. Dans chacune de ces relations, autrui m'apparaît sous un jour chaque fois complètement différent. Pour s'orienter dans cette vaste multiplicité, un moyen commode est de regrouper ces rapports en deux grandes catégories : les rapports conflictuels les rapports harmonieux. D'un côté, la guerre, le conflit, la sujétion, la révolte, la concurrence, l'hostilité, la haine, la compétition, l'injustice, la discorde ; de l'autre, la paix, la concorde, la symbiose, la complémentarité, l'entente, l'échange, la justice, le commerce, la sympathie, l'amour.

I. Le problème de la connaissance



A. Le problème du solipsisme

1. Le solipsisme

Le solipsisme est un problème classique de la théorie de la connaissance. La théorie de la connaissance (qu'on appelle aussi gnoséologie ou épistémologie) cherche à fonder rationnellement la connaissance, c'est-à-dire à établir les bases sur lesquelles une véritable connaissance peut reposer. La stratégie classique consiste à partir de l'individu, de sa conscience (comme le fait Descartes) ou de ses sensations (comme le fait Husserl), puis de construire logiquement le monde à partir de ces sensations. Par exemple, il faut montrer qu'il est rationnel de supposer qu'il existe une « chose » au-delà de mes sensations qui les unifie et les explique (ex : il existe une pomme qui est la cause de mes sensations de couleur, de fermeté et de saveur).

Une telle tentative de fonder la connaissance se heurte à l'objection suivante : et s'il n'y avait rien du tout derrière mes sensations ? Et si le monde n'était rien d'autre que ma représentation, que mon rêve ? Rien, au fond, ne me prouve que le monde existe bien indépendamment de moi-même. Dans ce cas, aucune chose n'existerait, et autrui pas plus que le reste. Par conséquent je n'aurais aucun devoir moral envers autrui. Le problème théorique se redouble d'un problème éthique. Une telle hypothèse, selon laquelle moi seul existe, est désignée par le nom de *solipsisme* (du latin *solus*, seul, et *ipse*, soi-même).

2. Autrui ne m'apparaît pas directement (Pascal)

Dans ce problème gnoséologique, le cas d'autrui est encore plus délicat que le cas des choses. En effet, alors que les choses nous apparaissent en tant que telles, les êtres humains nous demeurent cachés, car nous n'avons jamais directement accès à eux, à leur intériorité, à leur conscience.

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.

Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime personne que pour des qualités empruntées.

Blaise Pascal, *Pensées*, 1670, § 323

3. Inférence et empathie (Descartes)

Il y a plusieurs solutions à cette difficulté théorique. Les réponses les plus naturelles consistent à dire que si nous n'avons pas accès directement à autrui, nous avons néanmoins accès à lui indirectement par le biais de l'inférence¹ ou de l'empathie². Pour Descartes, c'est par une inférence, un jugement intellectuel, que nous découvrons autrui, comme d'ailleurs toute chose :

...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 de vrais hommes ; et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux.

René Descartes, *Méditations métaphysiques*, II

La thèse de l'empathie est peut-être encore plus naturelle : elle consiste à dire que j'ai accès à autrui par ma capacité de me mettre à sa place, d'imaginer et donc de ressentir ce qu'il ressent. Ce phénomène s'observe surtout dans le cas d'émotions bien visibles sur le comportement d'autrui, comme une douleur intense (l'empathie prend alors la forme de la compassion, de la pitié). La question qui se pose est de savoir si l'empathie est le fruit d'un raisonnement, comme semble l'indiquer la voie ouverte par Descartes, ou si au contraire c'est un acte tout spontané. Dois-je observer mon corps, puis observer celui d'autrui, et conclure de leur ressemblance qu'autrui a aussi une âme comme moi, avec des sentiments ? Il semble bien que le « raisonnement » soit beaucoup plus immédiat que cela, si bien qu'il ne s'agit pas tant d'un raisonnement que d'une tendance naturelle et spontanée à l'empathie.

Pour appuyer cette idée d'un rapport naturel et non-intellectuel à autrui, Merleau-Ponty³ remarque que l'enfant est spontanément « physionomiste ». L'enfant voit autrui partout, il voit des visages partout, par exemple dans les nervures du bois ou dans les ombres autour de son lit. Cela montre que le rapport à autrui n'est pas le fruit tardif d'un raisonnement mais qu'il est premier, il précède nos raisonnements. Notre connaissance d'autrui précède notre connaissance du monde, voire de nous-mêmes. Le rapport à autrui est une structure existentielle qui précède la connaissance effective des choses.

 **Fomesoutra.com**
ga soutra !
Docs à portée de main

4. Logique des concepts mentaux (Strawson)

Voici un argument très sophistiqué et sans doute puissant, mais, pour tout vous dire, extrêmement difficile. Peter Strawson (1919-2006) remarque que la condition pour pouvoir attribuer une propriété (prédicat) à une chose est de pouvoir l'attribuer à toute une gamme de

¹ Opération logique par laquelle on passe d'une vérité à une autre vérité, jugée telle en raison de son lien avec la première. La déduction est une inférence.

² Faculté intuitive de se mettre à la place d'autrui, de percevoir ce qu'il ressent.

³ Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), *La Structure du comportement*, III, 3.

choses identifiables. Par exemple, on ne peut avoir l'idée du prédicat « rouge » sans être prêt à l'attribuer à une gamme potentielle d'objets. Par conséquent, on ne peut s'attribuer à soi-même des expériences (ex : une douleur) que si on est prêt à en attribuer aux autres. Donc il est essentiel qu'une sensation puisse être identifiée de l'intérieur *et* de l'extérieur (comme comportement, par exemple). Ainsi, le concept d'ego (sujet d'expériences vécues) ne peut pas être un concept logiquement primitif, il découle du concept de personne, une personne étant l'association d'un ego et d'un corps physique identifiable dans le monde.