

La mondialité de l'Autre

Rosine Cinthia GAHE-GOHOUN, Département de Philosophie, Université Félix
Houphouët-Boigny

cgrossii@yahoo.fr

Résumé

L'autre ou « moi d'une manière autre » est celui qui est différent de moi, qui vient à moi comme un monde et tout aussi un monde vers lequel je vais. L'on ne peut parler de la mondialité de l'autre sans parler de celle du moi.

Nous avons en ce sens, dans l'extériorité spatiale, les choses posées là que l'on pourrait appeler les phénomènes et les choses animées dont les êtres humains. La spécificité de l'humain [en tant que chose] est d'avoir à la fois une intériorité et une extériorité. Cette aptitude à « s'extérioriser », à s'exporter qui est l' « extériorisation » est un mouvement vers l'altérité comme ce qui est extérieur à soi, ce qui est hors de soi, en dehors de soi, au dehors de soi.

La vie, il semble, ne peut être possible sans ce mouvement hors de soi. La totalité ou l'entièreté de celle-ci n'est possible qu'à la condition que l'on parte vers les autres, que l'on s'ouvre à l'extériorité soit-elle spatiale que humaine.

Le mouvement hors de soi, en dehors de soi vers l'extériorité est aussi bien une quête de sens que de lieu physique et de lieu, au sens métaphorique du terme. L'altérité en devient une nécessité existentielle ; cela présuppose : une éthique du rapport à l'autre, une intégration de la distance à l'autre, une métaphore de la conquête.

En nous fondant sur une double entrée théorique : la pédagogie du dialogue platonicien et la phénoménologie, nous indiquerons que l'impossibilité de ne pouvoir s'extérioriser, de ne pouvoir aller vers les autres, de ne pouvoir rencontrer les autres est asymptotique à la vie.

Mots-clés: Altérité, Extériorité, Intériorité, Mondialité, Nécessité.

Abstract

Other or " somehow I "is the one who is different from me, who comes to me like a world and just as a world toward whom I go. People cannot talk about the globality of other without talking about the one of I.

We have in that sense, in spatial exteriority, things set standstill that one might call phenomenon and animated things who are human beings. The specificity of human (as thing) is to have at the same time an interiority an exteriority. This attitude

to externalize, to export himself which is externalization a movement toward otherness as what is outside oneself, what is not in oneself, what does not concern oneself, what is out of oneself.

It seems that life cannot be possible without this movement beside oneself. The full or the whole of that is possible only on condition that we move towards others, we open ourselves to exteriority to be spatial than human. The movement beside oneself, beyond you to the exteriority is as well a quest of sense than physical place and of a place in the metaphoric sense of the term.

The otherness becomes an essential need; this presupposes: An ethics from the relationship with others, an integration of the distance to other and a metaphor of the conquest.

Rested on both pedagogy of the Platonic dialogue and phenomenology theoretical input, we will indicate the impossibility of not being able to externalize, unable to reach out others, not being able to meet others is asymptotic to life.

Keywords : Otherness, Exteriority, Interiority, Globality, Necessity.

Introduction

Avoir tant une intériorité qu'une extériorité comme possibilité d'être soi, de rentrer en soi, de rester soi et celle de sortir de soi en mouvement vers ses semblables, vers son cadre spatial est la spécificité de l'humain. Aristote, en qualifiant l'homme d'animal social, a voulu signifier à juste titre cette disposition ontologique avec sa nature dialogique comme lien à autrui, lui offrant la possibilité de se définir, de développer ses aptitudes à la compréhension, d'exprimer son identité propre. Or, l'on assiste, avec le développement des technologies à une sorte de pensée scientifico-technique ; avec la montée de l'individualisme et son éthique de vie consacrée aux choses matérielles, l'on assiste également à une rupture des liens qui unissent le sujet à autrui entraînant ainsi une monologisation ascendante du parler humain, une aliénation et un isolement de soi dans le monde. Toute chose qui induit la conception d'une existence consacrée à soi sans référence à la société, qui entraîne une modalité égocentrique de notre rapport aux autres sans reconnaissance d'autrui, une aversion à la volonté de dialoguer, de comprendre et une rengaine contre la feinte de compréhension.

A partir du constat phénoménologique de la nécessité existentielle pour un moi de trouver un lieu tant physiquement que métaphysiquement parlant, qui renvoie à l'extériorité, à l'altérité, nous tenterons dans une conjonction d'arguments socrato-platonicien et phénoménologiques, de répondre aux questions ci-après :

En quel sens le projet de l'humain réside-t-il dans l'altérité ?

Que représente l'entrée en contact ou au contact de l'autre ?

Si le fait d'entrer en rapport avec l'autre suppose une conquête, qu'en pourrait-être les modalités ?

1. La pédagogie du dialogue platonicien

En tant que genre littéraire, le dialogue qui est une mise en scène de l'interlocution consistant à des échanges de questions et de réponses entre deux interlocuteurs, est dans la conception socrato-platonicienne, essentiellement dialectique. Il est ainsi au sens où il se déploie non seulement en une progression spirituelle menant des opinions particulières aux Idées universelles, du monde sensible au monde intelligible mais aussi prend en compte la dimension humaine.

La pédagogie platonicienne du dialogue montre l'essentialité du verbe, du discours comme altérité. L'altérité y est consacrée dans le discours et le discours en est

la centralité. Elle y est un alter discours, un *alterlogos*. La pratique du dialogue platonicien emmène vers une unité ouverte (et non réductrice) qui oblige le moi à se confronter à l'autre, à une opinion, à un autre argument, à un autre raisonnement, une autre perception. Il exige de nous une pensée en mouvement une attention sans faille à la vie en soi, devant soi et se maintient vivant et expérimenté. Cette modalité dialectique du dialogue qui est pratiquement un mode de vie, conduit les interlocuteurs à une ouverture à l'infini des possibles et par ricochet les ouvre au mystère inexplicable les uns des autres.

Le dialogue socratique est un engagement corps et âme parce qu'il est possible par amour (*philo*) et/ou plutôt par *philia* (entendons amitié, courtoisie) et pas forcément par intelligence. Accepter de s'engager en dialogue est la meilleure manière d'apprendre à penser par soi-même à travers l'autre. Le discours d'Alcibiade à Socrate sur Eros dans le *Banquet* le fait exister comme sujet aimant ; ici ce n'est pas l'acte mais le dire, la prise de la parole qui fait exister le locuteur ou l'interlocuteur. Alcibiade est amoureux de Socrate et revendique une place auprès de cet dernier: celle de l'aimé, du bien-aimé, « je pense que tu es un amant digne de moi, le seul qui le soit, et je vois bien que tu hésites à m'en parler... Rien à mes yeux ne présente plus d'importance que de devenir le meilleur possible et j'imagine que dans cette voie, je ne puis trouver maître qui soit mieux en mesure de m'aider que toi » (Platon, 2005, 217c-219 b).

Socrate revendique une place et aime également Alcibiade comme il le dit dans *Alcibiade 1*: « ...Il est impossible que tu réalises sans moi tous ces projets, tant est grande la puissance que je crois disposer pour tes intérêts et sur ta personne...Je te suis précieux, à tel point que ni ton tuteur, ni tes parents, ni aucun autre n'est en état de te faire acquérir la puissance que tu désires, personne excepté moi... Tu vois que moi, qui fus le premier à t'aimer, je te reste seul attaché après que les autres t'ont délaissé... » (Platon, 2003, 1, 103 a).

La remise en cause d'Alcibiade se fait à partir de son propre aveu c'est-à-dire la reconnaissance de la fidélité ou de la loyauté aimante de Socrate ; il reconnaît que Socrate est justement celui qui ne l'a pas quitté, celui qui demeure quand son corps a perdu sa fleur et quand les autres amants se sont éloignés (*Ibid.*, 1, 131 a).

La suite du dialogue montre la reconnaissance par Alcibiade de la fragilité de ses pensées, du faible en lui : d'avoir cru que ses formes intéresseraient Socrate plutôt que l'idée d'un coaching pédagogique, d'une relation formateur-formé dénué de commerce charnel. Conscient du faible fondement et du caractère peu assuré de cette perception de son rapport à Socrate, Alcibiade accepte la proposition socratique de prendre le temps non seulement de se former avant d'entreprendre quelque activité que ce soit mais aussi d'être formé par Socrate.

2. L'intégration de la distance à l'Autre

Ce qui crée la distance entre deux personnes dans un dialogue c'est l'acceptation, la divergence de point de vue. Il y a dans les dialogues platoniciens maints exemples d'échanges producteurs de distance. Une illustration en est le *Banquet* ; dans lequel Alcibiade dit connaître réellement Socrate comme une personne d'une apparence trompeuse. Socrate, dit-il, n'est rien de ce qu'on voit de lui. Alcibiade y rendant compte de l'amour pédérastique qu'il éprouve pour Socrate et des stratégies déployées pour le poursuivre par ses assiduités : j'ai renvoyé ma garde rapprochée juste pour me retrouver seul avec Socrate espérant le faire céder mais rien n'y fit.

La question tacite qui pourrait-se poser entre eux : quelle place pour nos corps dans cette relation pédagogique ?

La réponse de Socrate est la suivante :

« Mon cher Alcibiade, il semble que tu es malaisé...

Et si je possède le pouvoir de te rendre meilleur ; en ce cas, tu aurais vu en moi une inconcevable beauté, bien supérieure à la beauté de tes formes ; or si, après une telle découverte, tu essaies d'entrer en relation avec moi pour échanger beauté contre beauté, c'est un marché passablement avantageux que tu veux faire, puisque tu prétends obtenir des beautés réelles pour des beautés imaginaires...

Les yeux de l'esprit ne commencent à être perçants que quand ceux du corps commencent à baisser » (Platon, 2005, 218 c-219 b).

On le voit, Socrate et Alcibiade sont distants, ne s'accordent pas sur l'usage du corps. Engager le dialogue, dans cette optique, est salutaire pour ramener la distance à zéro. Du point de vue de Socrate, l'amour des beaux corps n'est qu'un prétexte pour parvenir à la beauté de l'âme. Beaucoup plus à la beauté que voit l'âme après avoir contemplé les belles choses dans une gradation régulière. Voici la conception qu'a Socrate de l'orientation d'Eros dans le *Banquet* :

« ...car la vraie voie de l'amour, qu'on s'y engage de soi-même ou qu'on s'y laisse conduire, c'est de partir des beautés sensibles et de monter sans cesse vers cette beauté surnaturelle en passant comme par échelons d'un beau corps (...) à cette science qui n'est autre chose que la science de la beauté absolue et pour connaître le beau tel qu'il est en soi » (*Ibid.*, 210 b-211 a).

Intégrer la distance c'est comprendre qu'on ne peut penser sans l'autre. Que l'autre soit un groupe, une personne, la conscience de soi même ne se construit que dans son regard, dans le miroir qu'il nous tend. En tant que spectateur, il possède la distance affective que nous avons tant de difficultés à avoir avec nous-mêmes et peut

voir l'incohérence de nos pensées sans en souffrir. Il nous donne à voir nos propres imperfections, contradictions, conflits avec une légèreté étonnante. Il est bien sûr prisonnier de sa propre subjectivité mais il n'en reste pas moins notre seule possibilité de nous approcher de la vérité. Par le dialogue, l'on se dédouble l'on introduit toujours l'autre au cœur de sa vie.

3. La métaphore de la conquête

Le commerce avec l'autre, quel qu'en soit la couture est une sorte d'implantation, d'implémentation, d'inscription, d'écriture sur l'autre, en l'autre. Si certaines des choses auxquelles j'accorde le plus de valeur ne me sont accessibles qu'en relation avec la personne que j'aime, cette personne devient un élément de mon identité intérieure.

Dans le texte platonicien, la distinction des identités se fait par le discours, le langage ou plutôt par l'allure ou l'orientation que prend l'argument du locuteur. C'est la raison pour laquelle la parole de Socrate ne peut être celle de Gorgias ou d'Hippias, puisque chaque discours a ses référents, ses principes, et ses objectifs.

L'idée de l'autre, comme un monde, traduit bien celle d'une possibilité de laisser une trace, de marquer un passage, de faire signe. En fonction de l'orientation que prend le rapport à l'autre, l'on crée en l'autre un lieu, un lien. L'idée de mondialité engendre la nécessité de la prudence à découvrir l'autre, ce qui suppose une éthique d'approche.

Le dialogue socratique, parce qu'étant une présentification discursive de l'individu, une homogenèse, une tension créatrice entre la prise de risque et la confiance, comporte cette éthique.

Au niveau de la prise de risque, elle consiste à :

- laisser ses opinions déguisées en certitudes, de les remettre en question, biens des fois accepter la chute et la confiance aide à ne pas rester tétanisé ou à fuir à grandes enjambées ;
- chercher hors de soi, à regarder ailleurs vers l'ami, le frère, l'inconnu. Les opposés engendrent une force, une puissance, un amour, un besoin de retrouver l'unité ;
- Etre forcé de penser par soi-même, ce qui suppose un arrachement, une perte de repère, une déstabilisation, une crise du soi ;
- Mourir à notre conception du monde, changer sa manière de vivre, convertir son regard.

D'où la nécessité de la confiance. La possibilité d'établir cette confiance se manifeste de diverses manières chez Socrate : certains interlocuteurs aiment Socrate en tant que l'initiateur de leur quête de connaissance de soi, d'autres le respectent pour son exemple de vie, son amitié, son souci des autres, son don de soi pour la

transformation d'autrui. D'autres encore le perçoivent comme un séducteur. Cette même conception se retrouve dans le *Menon* où Menon séduit par le discours de Socrate dit ceci : « Je resterais volontiers, Socrate si tu consentais à me dire beaucoup de choses pareille ou encore j'avais oui dire Socrate avant que de converser avec toi que tu ne savais autre chose que douter toi-même et jeter les autres dans le doute : et je vois à présent que tu me fascines l'esprit par tes charmes et tes maléfices enfin que tu m'as enchanté de manière que je suis tout rempli de doutes. »

L'important, sous un angle socrato-platonicien dans un échange, n'est pas d'aimer son interlocuteur mais d'aimer le dialogue et accepter de le faire ce qui pourrait rendre possible un amour des autres. Susciter cet amour et cette confiance en soi et en les autres est l'objet du dialogue platonicien par des méthodes telles la maïeutique (l'art socratique d'accoucher les âmes ; la paire questions-réponses, par l'analyse procédurale des choses : du simple au complexe, l'ironie [discours moqueur, hilare, tatillon], l'aporie [discours critique, de mise en crise], le protreptique comme discours d'encouragement.

Conclusion

La certitude de l'étrange, de l'altérité accentue l'idée de distance qui nous lie à l'autre et celle de la conquête qui va avec elle. La distance est en général aussi bien physique, morale, qu'intellectuelle. Nous nous sommes attelés à montrer que dans le texte platonicien la mondialité de l'autre se trouve dans son rapport au langage, qui est aussi un rapport à la vie.

Elle est essentiellement discursive : Ce qui fait le monde de l'autre est plus son propos, ce qu'il dit que son apparence physique. L'on est distant de l'autre sous l'angle de l'orientation dialogique, sous l'angle de l'acceptation, de la perspective.

La pédagogie du dialogue platonicien travaille à atténuer cette distance qui induit la métaphore de la conquête en l'intégrant. La procédure d'intégration de la distance à l'autre passe par la compréhension de la nécessité de l'altérité, par le recours à une sorte d'éthique d'approche basée sur l'amour, l'acceptation du dialogue, le courage dans la discussion.

La question du rapport du moi à l'extériorité, à l'autre est tout aussi bien une nécessité qu'une question de conquête, de positionnement, de place. Le moi cherche constamment ses repères, à se faire une place dans la société, dans la vie des autres, dans le cœur des autres. Cette quête existentielle que nous pourrions ramener à la question générale (où suis-je...?) est essentiellement motrice de vie.

Références bibliographiques

GADAMER Hans-Georg, 1995, *Langage et vérité*, trad. Jean-Claude Gens, Paris, Gallimard.

PLATON, 2002, *Œuvres Complètes, Alcibiade I*, tome I, coll. « Universités de France », trad. Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres.

-----, 2005, *Banquet*, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion.