

Article original

L'intersubjectivité comme fondement de la sensibilité ontologique

Ernest MENYOMO

Université de Yaoundé I, Cameroun

E-mail : ernest_lefils@yahoo.fr

Article soumis le 23/05/2020, accepté le 17/12/2020 et publié le 31/12/2020

Résumé : La cohabitation pacifique et harmonieuse entre le "je" et le "tu", dans une société qui est régie par des normes, doit remettre en cause non seulement le désamour, l'insensibilité, mais aussi promouvoir, en tout état de cause, l'empathie. Dans ce cas, si l'individualisme et les conflits ontologico-communicationnels prennent le pas sur le sentiment d'affection qu'éprouve le moi à l'endroit de son alter ego, alors la sensibilité ontologique peut être entamée. C'est pourquoi nous sommes en droit de nous interroger sur la pertinence du désir de cohabitation entre le même et l'autre. À partir d'une méthode analytico-critique, le résultat auquel nous voulons aboutir au terme de cet article est le suivant : pour que l'homme transforme sa sociabilité naturelle en socialité réfléchie, il doit sortir de son anonymat et se refaire une identité qui n'est possible qu'à travers l'écoute et la prise en compte de l'autre.

Mots clés : alter ego, empathie, humanisme, moi, sensibilité.

Abstract: The peaceful and harmonious coexistence of the relationships between the "I" and the "you", in a society governed by norms, must not only challenge disenchantment, insensitivity, but also promote, in any event, empathy. In this case, if individualism and ontological-communication conflicts take precedence over the feeling of affection that the ego has for its alter ego, then ontological sensitivity can be undermined. We are entitled to question the relevance of the desire for cohabitation between the same and the other. From an analytical-critical method, the result we want to achieve at the end of this article is as follows: for man to transform his natural sociability into thoughtful sociability, he must come out of his anonymity and rebuild himself identity which is only possible through listening to and taking into account the other.

Keywords: alter ego, empathy, humanism, me, sensitivity.

Introduction

Conçue comme un tissu de relations existentielles qui existe entre les consciences individuelles nonobstant leurs divergences caractérielles, sociales et esthétiques, l'intersubjectivité tourne aussi bien le dos à l'insularité qu'au monadisme ontologiques, vecteurs autant du repli sur soi, de l'individualisme que de l'insensibilité. Dans ce cas, le sentiment, l'amour, la beauté et l'harmonie du vivre-ensemble, stimulent l'esthétique de la présence et remettent en cause l'éthique non seulement de la distance, mais aussi de l'absence. Dès lors, il n'y a pas des penchants intersubjectifs dans l'esprit humain qui n'aient été engendrés, totalement ou en partie, par la sensibilité. Si par essence, l'homme est appelé à s'ouvrir à son semblable, de manière affective, est-il possible d'admettre l'idée selon laquelle la conscience de soi doit se permettre de promouvoir la négation de l'autre ? Mieux, la dialectique du même et de l'autre ne peut-elle pas renforcer la sensibilité ontologique lorsqu'elle est mise à rude épreuve ? La résolution de cette problématique passe par l'analyse de l'art de la socialisation (1), puis l'examen du désir d'une cohabitation pacifique entre le "je" et le "tu" (2). Enfin, un temps d'arrêt sera marqué sur les paradoxes d'une sensibilité ontologique (3).

1. L'art de la socialisation : utopie ou réalité ?

Si l'être humain en tant que sujet libre, doué de raison, prend conscience-de-soi, s'élève au-delà de l'immédiateté, pour se projeter dans la temporalité, s'insérer dans l'historicité et s'auto-réaliser dans la spatialité, alors la saisie de son identité ne saurait s'arrêter à sa dimension individuelle et corporelle. Dans cet ordre d'idées, la société devient le lieu spécifique qui fonde la personne et la dimension authentique qui la féconde. On comprend pourquoi Platon (1967 : 39), dans sa dynamique analytique, fait remarquer que « l'individu isolé n'exprime pas l'homme ». Pour lui, l'homme existe en tant qu'il est, d'une part, porté par la société et, d'autre part, parce qu'il se détermine à travers la convivance sociale qui, en tout état de cause, vivifie l'amour.

À titre de rappel, dans le *Banquet* de Platon (1964 : 28), l'amour y est représenté comme un principe médiateur actif qui conduit dialectiquement l'homme vers la qualité suprême, d'abord par l'attrait des beaux corps et de belles formes, puis peu à peu, se purifie par l'attrait du Beau en soi. L'amour, dans cette optique, va au-delà de l'individualisation et se rapproche de l'archétype. L'homme vertueux de la morale platonicienne, loin de s'enfermer dans un idéalisme contreproductif, ne cherche pas à transformer le monde, mais plutôt à se soumettre à la loi inflexible de la socialisation. Le postulat argumentatif sur lequel est adossée cette thèse est partagé par Aristote (1976 : 33) lorsqu'il reprend à son compte analytique le principe selon lequel l'homme, par nature, est « un animal politique » et sociable. Cela veut dire qu'il aspire, de manière fondamentale, à vivre en famille, dans un village et dans une société civile. Ces diverses communautés permettent à sa nature de se réaliser, d'exister non seulement en puissance, mais aussi en acte.

Pour le disciple de Platon, la vie relationnelle, à la différence de la vie végétative ou animale, est spécifique à l'être humain. Elle répond à sa nature d'homme. Pour que l'homme applique sa pensée à la forme la plus noble de la vie raisonnable, il s'apercevra vite que le bonheur réside dans l'équilibre des passions et des émotions. Il percevra aussi les mérites de la tempérance, de la prudence et du juste milieu qui définissent la conduite vertueuse. Ce vœu aristotélicien n'est possible qu'à travers l'être – homme qui, de manière intrinsèque, est marqué par l'altérité et rivé vers la société. Son identité personnelle, à la suite de ce qui vient d'être dit, se découvre sous les auspices de l'être – autre que lui. Or, ce dessein s'effondre avec la thèse de l'« *homo homini lupus* » de Hobbes (1974 : 10) qui donne l'asile à la désaffection et à l'insensibilité ontologiques.

C'est pour rompre avec Hobbes que Montesquieu (1982 : 295), en se fondant sur la force conceptuelle de la loi, affirme que « l'homme est fait pour vivre en société [...] les législateurs l'ont rendu à ses devoirs par les lois politiques et civiles ». Les jalons d'une vie en

société, loin de toutes querelles susceptibles d'alimenter des polémiques, ont pour architecture un contrat où « chacun met en œuvre sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale » dit Rousseau (1972 : 19). Il s'agit-là, d'un commun accord, du renforcement de la filiation aussi bien juridique qu'esthétique qui doit, désormais, exister entre les individualités et la collectivité. Sous l'abri du contrat, l'intensité des sentiments de l'être humain est révélatrice des valeurs de la vie qui passent, parfois, inaperçues chez ceux qui sont insensibles aux souffrances des autres. On peut retrouver chez Maupassant (1890 : 279) une position identique, ou tout au moins voisine, quand il souligne que « la médiocrité de l'univers m'étonne et me révolte, la petitesse de toutes choses m'emplit de dégoût, la méchanceté des êtres humains m'anéantit ».

Mais là où la sensibilité passionnelle est une sensibilité aux accidents de la vie, la sensibilité esthétique, pour supposer un degré minimal de fiabilité, est accompagnée d'un jugement. C'est une sensibilité qui, dans le sensible lui-même, trouve en quelque sorte des raisons profondes et essentielles à l'humanité de préférer certaines sensations plus que d'autres. Par exemple, la sensibilité ontologico-esthétique nous portera beaucoup plus à l'amour et à l'amitié, plutôt qu'à la conversion frivole des jours quotidiens. Dans *Les Essais esthétiques*, Hume (1973 :53-54) nous le dit en ces termes : « le jugement qui accompagne la délicatesse du goût modifie notre manière d'être affecté en général. Là où la sensibilité quotidienne, par le biais de la passion, va être déterminée par les plaisirs les plus vains, la sensibilité esthétique, va, au cœur du sensible, introduire une sensation plus pure, plus délicate, comme c'est le cas dans l'amitié ».

Lorsque les combats de la vie pratique menacent de dégénérer en brutalité et que les réactions subtiles de la raison humaine se substituent à de vaines subtilités, l'attitude de l'être humain nourrit à la sève d'un humanisme franc, consiste à susciter l'amour, l'harmonie entre les uns et les autres. Il y a, dans cette optique, une volonté de l'âme de s'abandonner à l'aspect sensible de l'image que l'autre

me renvoie. Pour abonder dans le même sens, il faut noter que ce que tend à devenir l'homme moral inspiré par l'idéal de la personnalité autonome, c'est l'exaltation d'une belle âme. Selon les partisans de cet idéal – Goethe (1996 : 78) et Schiller (1943 : 111) –, est « belle » l'âme qui gagne sa liberté par la transformation appropriée des principes en penchants, transformation qui distancie cette âme de la tyrannie des instincts et de la raison rigoriste.

2. L'être jeté dans-le-monde : le désir d'une cohabitation entre le même et l'autre

Être jeté dans-le-monde, ce n'est pas être replié sur soi-même, c'est plutôt être éclatement vers l'autre que soi, c'est-à-dire ouverture vers ce qu'on n'est pas soi-même. Dès lors, vivre ce que l'autre vit, ou tout au moins, ressentir ce qu'il ressent telle, est la thèse que véhicule l'empathie. Elle découle d'un raisonnement par analogie qu'on peut formuler, d'après Erdmann (1996 : 88) de la manière suivante : « je trouve mon corps lié à mon moi, à mon psychisme. Or, le corps étranger est analogue au mien. Par conséquent, il est le corps d'un autre je ». On comprend par-là que tout ce que je conçois ou imagine à l'endroit de mon alter ego suppose non seulement une sensation, une perception, mais aussi un contact premier avec lui pour m'ouvrir à son exister.

À cet effet, on peut être d'avis avec l'esthète empiriste Hutcheson (1904 : 85) lorsqu'il expose les fondements d'une esthétique subjectiviste fondée sur l'existence d'un « sentiment intérieur qui consiste à exprimer ce que nous ressentons en tant qu'être-à-soi et être-pour-soi. Si l'autre se reflète en moi, alors le véritable sens de la subjectivité, au-de-delà de toute imagination fabulatrice, réside dans l'intersubjectivité. Ce point de vue a fait école dans la philosophie de Shaftesbury (1974 : 84) qui reconnaît que grâce à l'enthousiasme, l'homme perçoit, de manière immédiate, la beauté de la cohabitation entre le même et l'autre.

En prenant à contrepied la trajectoire des thèses solipsistes de Descartes qui, à titre de rappel, déplace le centre d'intérêt épistémique de la chose pensée à l'esprit pensant, Husserl, dans sa

structuration démonstrative, pense que l'autre n'est pas une limite, mais mon semblable. Cette analyse consolide, à nouveaux frais, l'idée qui préconise que l'intersubjectivité a, à la base, un fondement noématico-noésique. L'auteur des *Méditations cartésiennes* souscrit à cette analyse lorsqu'il déclare que « je dois maintenir de manière inébranlable que tout sens qu'a et que peut avoir pour moi un étant quelconque [...] est sens dans ou à partir de ma vie intentionnelle » (Husserl, 1994 : 140). Lorsqu'on remet ce point de vue sur la table des débats et loin d'une profession de foi esthétique, on constate que la découverte du monde est aussi celle d'autrui en tant qu'il est un alter ego, un autre "je" qui ne saurait vivre dans un horizon clos. À cet effet, l'ontologie intersubjective recommande que l'histoire de l'Être supporte et détermine toute condition et situation humaines. Dans cette optique, l'idée du *Dasein* chère à Heidegger manifeste un décentrement de la position métaphysique coutumière à l'homme. Cette posture décentrée signifie qu'*ex-ister*, c'est sortir de soi pour rencontrer l'être-là. C'est la raison pour laquelle selon Heidegger (1964 : 68).

Le *Dasein* destinal comme être-au-monde existe essentiellement dans l'être-avec autrui, son provenir est un co-provenir, il est déterminé comme co-destin, terme par lequel nous désignons le provenir de la communauté, du peuple. Le co-destin ne se compose pas de destins individuels, pas plus que l'être-l'un-avec-l'autre ne peut être conçu comme une co-survenance de plusieurs sujets.

À la suite de cette affirmation, il faut retenir que l'homme est un étant parmi tant d'autres, c'est pour cela que son Être ne se révèle pas en dehors de l'étant dans lequel il s'abrite. Dans cet ordre d'idées, le mode d'être de l'homme, son ipseité, a le caractère ontologique d'être-là-avec. En ne rompant pas avec l'analyse qui précède, Heidegger (1964 : 114) observe ce qui suit : « sur la base de ce caractère d'avec propre à l'être-au-monde, le monde est à chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du *Dasein* est un monde commun. L'être-là est être-avec avec les autres. L'être-en-soi intramondain de ceux-ci est être-là-avec ».

Poser le problème de cette façon, c'est éviter de faire carrière dans un instrumentalisme qui nourrit l'illusion de la promotion d'un ego auto-suffisant. Cette prise de position débouche, dans le cas de l'intersubjectivité, sur la production d'une image. Cette image, bien que devenue le paradigme d'une expérience pour tous les autres hommes, est le produit d'un acte de l'esprit, par lequel la conscience a incarné sa sensibilité sous une forme extérieure. C'est pourquoi il est permis, avec Hegel (1979 : 30), de parler d'une sensibilité de caractère spirituel – ce qui ne signifie pas intelligible –, c'est l'esprit du "je" qui s'est objectivé sous une forme sensible dans la cohabitation entre le même et l'autre. Cette objectivation est au préalable, un élément essentiel de la manifestation de son esprit. En ce sens, le plaisir esthétique, tout en restant sensible, est aussi un plaisir propre à la sensibilisation de l'esprit. Il y a un plaisir propre, chez l'homme, à « se contempler soi-même comme une réalité extérieure » (1979 : 31), c'est-à-dire à supprimer la barrière entre le dehors et le dedans.

Dans cet ordre d'idées, non seulement nous reconnaissons notre propre existence, mais aussi nous reconnaissons celle de nos semblables avec qui nous partageons un même monde. Nous les considérons comme des sujets qui nous sont identiques, voire des êtres qui ont un statut ontologique équivalent au nôtre. Dans ce registre analytique, nous rappelle Husserl (1950 : 93), en découvrant les autres, et « par l'expérience que j'ai d'eux en tant qu'hommes, je les comprends et je les accueille comme des sujets personnels au même titre que moi-même, et rapportés à leur environnement naturel ». À la suite de l'affirmation qui précède, il faut s'accorder avec Ferry (1990 :35) qui fait observer que « le monde sensible n'a d'existence que pour l'homme, il est, au sens le plus rigoureux, le propre de l'homme ».

En ne réactualisant pas la vieille querelle idéologique qui a longtemps fait le lit entre les rationalistes et les phénoménologues, nous pensons qu'à travers la cohabitation pacifique entre le "je" et le "tu", le même, pour s'affranchir du tutelat dans lequel son instinct monadique l'a englué, est appelé à sortir de son anonymat, c'est-à-

dire de son silence pour se refaire une identité qui n'est possible qu'à travers la relation avec l'autre. Nous pouvons convoquer à ce sujet Buber (1963 : 76) qui démontre que « l'essence originelle, c'est le mouvement du "je" vers le "tu". Le "je" doit être capable de voir en le "tu" un autre soi-même avec qui dialoguer, collaborer, cohabiter ».

Sans rompre avec Buber, Gadamer, en enquêtant sur les conditions de possibilité de cette cohabitation, estime à son tour que nous devons sortir de notre insularité existentielle pour nous inscrire dans la mouvance d'une « fusion des horizons ». Il résume ses propos en ces termes : « Je dis qu'il est nécessaire qu'en toute compréhension, l'horizon de l'un fusionne avec l'horizon de l'autre » (Gadamer, 1996 : 208). Il ne faut pas hésiter à reconnaître que la conscience est d'abord celle d'un homme qui est jeté dans-le-monde. Prendre conscience du monde, c'est non seulement le découvrir en tant qu'un réceptacle des faits qui existent indépendamment de la conscience, mais aussi tracer un nouvel axe phénoménologique qui consiste à établir que ces personnes qui constituent l'ossature physique du monde peuvent être connues par les différents modes de perception sensible. On peut ainsi les toucher, les voir, les sentir. Au-delà de ces différents environnements individuels, il existe un monde commun à tous les êtres humains. Dans cette optique, pour que l'Être de l'homme demeure dans la vérité de l'Être, il doit se mettre, par le biais du langage, non seulement à l'école, mais aussi à l'écoute de cet Être. C'est ce que traduit GUSDORF (2003 : 45) en ces termes : « Je parle parce que je ne suis pas seul ».

Avant toute entreprise ontologique, le même, pour ne pas être coincé dans une impasse existentielle, doit prendre conscience de l'autre. Il doit précéder le même. Cette précession consiste à nier la liberté individuelle du même. Or, il faut préciser que c'est à travers le visage que le même parvient à donner la présence esthétique à l'autre. Cela signifie que ce que nous voyons matériellement de l'autre, c'est d'abord son visage : il s'adresse à chacun de nous, nos regards se croisent. Le visage de l'autre, bien qu'il m'est étranger, me parle. Il me permet de comprendre l'autre dans son altérité.

Levinas (1972 : 49) souscrit à cette prise de position lorsqu'il mentionne ce qui suit : « le visage s'impose à moi sans que je puisse rester sourd à son appel, ni l'oublier, je veux dire sans que je puisse cesser d'être responsable de sa misère ».

On retient, à la suite de ce qui vient d'être évoqué, que ce que le visage commande, c'est un penser par l'autre, et cela prend la forme d'une inquiétude, d'un éveil à l'autre. Cela a fait dire, une fois de plus, à Levinas (1996 : 43) que « le visage d'autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de l'idée adéquate ». À partir de ce postulat, on peut dire que le visage se dévoile comme la trace matérielle de l'intersubjectivité, puisque la *visagéité* émerge dans le face-à-face qu'elle convertit en vis-à-vis. En adoptant une tonalité levinassienne, on constate que la nudité du visage n'est pas ce qui s'offre à moi parce que je la dévoile et qui, de ce fait, se trouverait offerte à moi, à mes pouvoirs, à mes yeux, à mes perceptions dans une lumière extérieure à lui. Le visage s'est tourné vers moi et c'est cela sa nudité même. La rencontre du visage force en quelque sorte le sujet à une nudité de sa conscience, à une ouverture à sa propre vulnérabilité, qui fait de la passivité non pas le contraire de l'action libre et autonome, mais l'espace d'accueil d'autrui, c'est-à-dire de ce qui est inconnaissable en soi. C'est ce que résume l'extrait de Levinas (1972 : 51) suivant :

Autrui qui se manifeste dans le visage, perce en quelque sorte sa propre essence plastique, comme un être qui ouvrirait la fenêtre où sa figure pourtant se dessinait déjà. Sa présence consiste à se dévêtir de la forme qui cependant déjà le manifestait. Sa manifestation est un surplus sur la paralysie inévitable de la manifestation. C'est cela que nous décrivons par la formule : le visage parle. La manifestation du visage est le premier discours. Parler, c'est avant toute chose, cette façon de venir de derrière son apparence, de derrière sa forme, une ouverture dans l'ouverture.

Dans la jouissance, le moi découvre sa puissance d'être soi en assimilant ce qui n'est pas à lui. Cela signifie que ne pas porter atteinte à la vie de l'autre, c'est faire preuve d'humanisme. La vie, dans ce contexte, c'est la communauté des vivants fondée sur une

auto-affection qui exclut la distance. C'est la raison pour laquelle à l'intuition eidétique, à la perception sensible, à l'ego transcendantal, Merleau Ponty (1945 : 405) fait écho de l'homme engagé dans le monde. À cet effet, il déduit que « seul le héros vit jusqu'au bout sa relation aux hommes et au monde ».

3. Les paradoxes d'une sensibilité ontologique

Le "je" et le "tu" ne doivent pas être instrumentalisés. Ils doivent être considérés, au sens kantien, comme des fins en soi. Au cas échéant, la question ontologique, celle de l'Être oublié par l'homme, tel que nous le rappelle Heidegger (1986 :25) dans son répertoire philosophique, devient un Être-là immergé dans une réalité, un étant hostile, oublieux de la totalité, c'est-à-dire coupé de l'Être. On comprend, dès lors, l'angoisse de l'homme prisonnier d'un monde inhospitalier, habité en permanence par la peur, préoccupé par le souci que représente la perte de l'Être. C'est la raison pour laquelle le conflit communicationnel rituel auquel se livre le "je" et le "tu" traduit par l'idée de « guerre des consciences », démontre que le regard d'autrui me dépouille, me gêne, me prive de ma liberté. C'est sans doute pourquoi Sartre (1943 : 321) affirme que « par son regard autrui me chosifie et me néantise ».

Cette entreprise de néantisation ontologique aliène mon autonomie logique, m'encombre et sature mon esprit de terreur. Ma sensibilité dans ce cas, est prise en otage par des fausses représentations qui altèrent mon pouvoir judiciaire. Dans *Exotisme et altérité*, Affergan (1987 : 153) mentionne que lorsque « le regard s'empare du visage, il le bouleverse, il lui fait peur, le terrifie ». Ce regard, en revenant à Sartre (1987 : 154), apparaît comme une « chute originelle », dans la mesure où « autrui, pour moi, est un objet » (1987 : 154). À la suite de ce qui précède, il est important de savoir que tant que la raison et le sentiment s'affrontent, ou bien que l'une a la préséance conceptuelle sur l'autre, la sensibilité humaine peut être phagocytée. On peut constater pourquoi Jimenez (1997 :61) se pose la question suivante : « que deviendrait la sensibilité en l'absence de toute trace de la raison capable d'en rendre compte, et sans doute de « raison garder » afin de ne pas sombrer dans la

chimère et la déraison ? ». Pour répondre à cette question, il est possible de faire recours à la déduction suivante : à un être trop rationaliste qui n'obéit qu'aux injonctions de son intellect, il faut une culture esthétique teintée d'un ordre autant moral que transcendant.

En revanche, un homme trop sensible, victime d'un excès de sentimentalisme, a besoin, parfois, de quelques règles bien ordonnées capables de lui inculquer quelque raison susceptible de normer sa connexion constitutive et sa conjonction configurative avec les autres. C'est pour cette raison que, pour dissiper le terrain de conflit qui ne cesse de faire date entre la raison et le sentiment, Hans Jonas (1980 : 45), à la suite de Kant, formule l'impératif théorique qui suit : « agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre ». L'ouverture à l'autre, en nous référant aux propos de l'auteur du *Principe responsabilité*, débouche sur un impératif éthique. Ricœur (1986 : 274) confesse sa proximité idéologique avec ce point de vue. Pour lui, « il n'est pas possible que je reconnaisse autrui dans un jugement d'existence brute qui ne soit pas un consentement de mon vouloir au droit égal d'un vouloir étranger ».

Pour éviter que notre analyse ne s'assimile à un *crédo*, faisons remarquer qu'à la différence de la finalité éthique qui vise le Bien et la finalité pratique de l'intérêt qui vise l'agréable ou l'utile, la finalité perçue dans la beauté des rapports intersubjectifs ne doit être liée à aucune satisfaction morale ou utilitaire, mais, elle doit plutôt être liée à la seule perception de la forme d'une finalité qui suscite, tel que Kant nous le préconise, l'accord entre l'imagination et l'entendement de l'homme. Cette conception de la finalité de la beauté dans la cohabitation entre le "je" et le "tu" est une critique implicite de la pratique sociale où tout se fait, aujourd'hui, par intérêt. Cette prise de position ne s'éloigne pas de celle de l'auteur des *Essais Esthétiques*. L'idée qu'il professe consiste à insister sur le fait que la sensibilité esthétique ne supprime pas la passion, mais, « nous oriente vers des passions dans lesquelles l'intérêt a disparu » Hume (1973 :54). La sensibilité esthétique est une passion

désintéressée qui prédispose l'homme à se tourner vers l'autre homme par amour et par amitié. Cette amitié, il faut le préciser, ne se réfère pas seulement à l'affectif, elle se réfère aussi au néotique. Dans ce cas, le sentir ici s'accompli dans l'unité du sentant et du senti. Dans ce sens, Hume (1973 :54) déclare, une fois de plus, ce qui suit : « l'homme du plaisir esthétique est un homme plus attentif à l'autre homme, précisément parce qu'il se tourne vers les plaisirs qui rassemblent les hommes, et non les divise par intérêt ».

Cela signifie que, contrairement aux adeptes autant de la Morale que de l'esthétique utilitaristes – Bentham, Stuart Mill –, lorsque, dans ma collaboration avec mon alter ego, je l'apprécie, je fais intervenir un concept de fin, cela veut dire que mon jugement est conditionné par l'idée de ce qu'il doit être. Il s'agit-là d'un jugement « adhérent », c'est-à-dire d'un jugement inhérent à une fin ou à un concept de perfection. Cette appréciation n'est pas, en toute logique, sincère ou pure. Pourtant les rapports intersubjectifs adossés sur une morale du devoir se rapportent, au préalable, à aucun objet, à aucun concept, du moins selon Kant (1951 : 56). Sous sa plume, lisons ce qui suit : « la beauté est la forme de la finalité d'un objet en tant qu'elle est perçue en lui sans la représentation d'une fin ». Il faut préciser, en prolongeant l'analyse qui vient d'être faite, que dans l'esthétique du vivre-ensemble, que ce n'est pas la quête aussi bien du profit que du calcul permanent qui fondent les rapports intersubjectifs. Il s'agit là de faire abstraction de nos ego surdimensionnés pour une donation totale de soi à l'autre. Nous devons, d'après ce qui vient d'être dit, vivre dans le *cogitamus* et non plus dans le *cogito*. Cela veut dire qu'il faut dépasser la conscience singulière pour la conscience de l'autre.

L'ipsité du soi-même, loin de tout intérêt, implique que l'altérité à un degré intime, lorsqu'elle n'est pas prise en otage par les illusions des sens, ne se laisse pas penser sans l'autre. C'est à ce titre que Ricœur (1990 : 168) fait savoir que « la nature véritable de l'identité narrative se révèle dans la dialectique de l'ipsité et de la mêmeté ». L'identité narrative fait découvrir un nouvel horizon de soi. La liberté de la subjectivité n'est soumise à aucun déterminisme.

Elle ne dépend d'aucune transcendance. Cela veut dire que le sujet se décide, sans contraintes, de ce qu'il prétend faire pour autrui. Cette analyse de Ricœur exhume, à titre de rappel, les thèses de l'existentialiste français Sartre. Elles stipulent que l'homme ne peut pas être d'avance bon ou mauvais. Ce qu'il va devenir n'est pas décidé d'avance. C'est l'être humain lui-même qui décide du sens de sa condition et de son existence. Aussi faut-il noter que pour Sartre (1953 : 147), l'homme est non seulement tel qu'il se conçoit, mais aussi tel qu'il se veut, « et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence, l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait ». On peut déduire par là que l'homme est un être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire que ce n'est pas son essence qui détermine ce qu'il est, mais que c'est ce qu'il deviendra par une sorte de libre engagement qui déterminera sa nature. C'est pourquoi, à la différence des choses matérielles, des outils, l'homme est une existence sans essence.

En outre, il ne faut pas manquer de préciser qu'à l'ère d'une ontologie mal assumée, la sensibilité humaine ne doit pas se vider de son contenu. C'est pourquoi le moi simple devient « l'essence négative » de ses moments. Cette négation le fait apparaître à soi comme un manque, non pas dans le sens scolastique de limite, mais dans celui de vide, d'appel, fondement de toutes les conduites volitives et affectives. C'est là la fécondité dialectique du désir. La conscience surgit comme désir dans l'acte même où elle se pose comme sujet ; dans l'arrachement au monde qui se présente alors comme l'autre. C'est le mobile pour lequel la conscience de soi est désir. À l'impossible désir de l'autre comme autre va se substituer le désir de l'autre comme soi. Hegel (1807 : 110) se fait le devoir épistémologique de nous le confirmer en ces termes : « la conscience de soi atteint sa satisfaction seulement dans une autre conscience de soi »).

Après s'être supprimé soi-même en s'abîmant dans l'autre, le ressentiment poussera l'aimant à supprimer l'aimé pour rentrer en possession de lui-même, mais la négation de l'autre aboutit au même résultat que le don de soi : on se supprime soi-même. Il n'y a de

possession de soi comme conscience ni avant l'amour, ni après, ni en lui, ni hors de lui. Cela a fait dire, une fois de plus, à Hegel (1807 : 156) que « la conscience doit se mettre à supprimer l'autre essence indépendante pour acquérir ainsi la certitude de soi-même comme essence, elle se met par là à se supprimer soi-même, car cet autre est elle-même ». À partir de cette affirmation, on peut déduire que lorsque j'ai fait de l'autre une chose pour l'asservir, c'est comme une chose que je me vois dans son regard. Cette thèse a fait époque et école dans la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel.

Dans cette dialectique l'esclave est esclave médiatement, c'est-à-dire par l'intermédiaire de la chose. Le maître, par contre, domine, de manière immédiate, toute chose et médiatement, l'esclave lui-même est dominé par la chose. Toutefois, il faut préciser dans ce contexte, que l'esclave est aussi la médiation pour arriver à la chose. À cet effet, Hegel (1807. : 162) conclut que l'« assouvissement dans la jouissance n'est pas exécutée par le désir à cause de l'indépendance de la chose, mais le maître qui a interposé l'esclave entre la chose et lui, se relie à la dépendance et purement en jouit ». La dialectique du désir, dans l'intersubjectivité, peut conduire à une impasse. Plongée dans le *Mit-sein* -L'être-avec-, l'existence de l'homme est dispersion, divertissement, dilution dans l'anonymat de la collectivité. Nous subissons l'empire du On, avec ses préjugés, ses curiosités, ses préoccupations, ses futilités qui nous obnubilent. C'est le sentiment d'être jeté-dans-le-monde sans justification, métaphysiquement abandonnés, entourés de menaces indistinctes qui rôdent partout, avec la certitude du passage au n'être-plus-là. L'angoisse, dans ce contexte nous met en contact avec le néant sur lequel se détache tout ce qui est menacé et peut s'écrouler.

Dès lors, je ne possède ni moi, ni la chose, ni moi dans la chose, ni l'autre, ni la chose en l'autre, ni moi en l'autre. Il faut retenir, en nous appuyant sur ce qui vient d'être mis en évidence, que pour donner un sens à la vie, malgré la souffrance, il faut relativiser les écueils existentiels et se convaincre qu'ils ne conduisent pas à la mort. C'est l'attitude du surhomme nietzschéen qu'incarne *Zarathoustra* qui, « mordu par un serpent ne désespère pas de vivre », déclare

Nietzsche (1972 : 91). Dans ce cas, il faut savoir que dans la vie, chaque insatisfaction engendre son insatisfaction, chaque désir son besoin, chaque impatience sa patience, chaque liberté sa tentation, chaque malheur son bonheur. Le goût, le plaisir, la jouissance et les sensations que nous éprouvons face à ce rapport autant à la vie qu'à l'autre permettent de passer d'une simple démarche phénoménologique à une approche davantage éthico-esthétique.

Conclusion

Le problème que nous avons mis sur la table des débats tout au long de cette réflexion a été celui de savoir si la dialectique du même et de l'autre, dans le cas de l'intersubjectivité, peut renforcer ou fonder la sensibilité ontologique. Pour le résoudre, nous avons démontré que, par essence, la relation entre le "je" et le "tu" a pour socle conceptuel la sensibilité humaine. Celle-ci, nonobstant la « guerre des consciences » qui peut exister entre le moi et son alter ego en tant qu'être jeté dans-le-monde, est instigatrice, à certains moments, d'une satisfaction désintéressée qui permet aux uns et aux autres de s'insérer dans l'historicité et de s'auto-réaliser dans la spatialité. Le résultat auquel nous sommes parvenu au crépuscule de cet article est le suivant : pour que l'homme transforme sa sociabilité naturelle en sociabilité réfléchie, il doit sortir de son anonymat et se refaire une identité qui n'est possible qu'à travers l'écoute et la prise en compte de l'autre.

Bibliographie

Affergan, Francis, 1987, *Exotisme et réalité : essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, J. Vrin.

Aristote, *Politique*, 1976, traduction J. Tricot, Paris, Flammarion.

Buber, Martin, 1963, « Je et tu », Paris, Aubier-Montaigne.

Descartes, René, 1953, *Discours de la méthode*, Paris, Gallimard.

Erdmann, Bruno, 1996, *L'empathie*, traduction R. Leroux, Paris, Aubier Montaigne.

Ferry, Luc, 1990, *Homo aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Grasset.

Ernest MENYOMO, *L'intersubjectivité comme fondement de la sensibilité ...*

Gadamer, Hans, 1996, *L'herméneutique en réciprocity*, Paris, P.U.F.

Goethe, Johann Wolfgang, *Écrits sur l'art*, 1996, traduction J.-M. Schaefer, Paris, Klincksieck.

Gusdorf, Georges, 2003, *La parole*, Paris, P.U.F.

Hans, Jonas, 1980, *Principe responsabilité*, Paris, Nathan.

Hegel, G.W.F., 1979, *Introduction à l'esthétique*, traduction Jankélévitch, Paris, G. Flammarion.

Hegel, G.W.F., 1807, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne.

Heidegger, Martin, 1964, *Lettre sur l'humanisme*, traduction Roger Manier, Paris, Aubier Montaigne.

Heidegger, Martin, 1986, *Être et temps*, traduction F. Vezin, Paris, Gallimard.

Hobbes, Thomas, 1974, *Léviathan*, traduction J. Morizot, Paris, Sirey.

Hume, David, 1973, *Les Essais esthétiques*, traduction R. Bouveresse, Paris, J. Vrin.

Husserl, Edmund, 1994, *Méditations cartésiennes*, traduction M. de Launy, Paris, P.U.F.

Husserl, Edmund, 1950, *Idées directrices*, traduction P. Ricoeur, Paris, Gallimard.

Hutcheson, Francis, 1904, *Les recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu*, traduction Burdeau, 5^e édition, Paris, Alcan.

Jimenez, Marc, 1997, *Qu'est-ce que l'esthétique ?* Paris, Gallimard.

Kant, Emmanuel, 1951, *Critique du jugement*, traduction J. Gibelin, Paris, J. Vrin.

Levinas, Emmanuel, 1996, *Totalité et infini*, Paris, Kluwer Academic.

Levinas, Emmanuel, 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana.

Maupassant, Guy (De), 1890, *Notre cœur*, Paris, Berger-Levrault.

Ernest MENYOMO, *L'intersubjectivité comme fondement de la sensibilité ...*

Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

Montesquieu, Charles Louis Secondat (De), 1982, *De l'esprit des lois*, Paris, Gallimard.

Nietzsche, Friedrich, 1972, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction G. Bianquis, Paris, N.R.F., Gallimard.

Platon, 1967, *Cratyle*, traduction E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion.

Platon, 1964, *Le Banquet*, traduction E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion.

Ricœur, Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

Ricœur, Paul, 1986, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin.

Rousseau, Jean-Jacques, 1972, *Du contrat social*, Paris, Les Classiques du peuple.

Sartre, Jean-Paul, 1960, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1943.

Sartre, Jean-Paul, 1943, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.

Schiller, Friedrich (Von), 1943, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, traduction R. Leroux, Paris, Aubier-Montaigne.

Shaftesbury, Antony, Ashley, 1974, *Lettres sur l'enthousiasme*, traduction P. Rusch, Paris, Armand Colin.