

JEAN-LOUIS VIEILLARD-BARON, Tours

CONFLIT ET AMOUR DANS LA RECONNAISSANCE D'AUTRUI

Le problème de la reconnaissance d'autrui est généralement considéré comme un problème hégélien, en raison des pages fameuses de la *Phénoménologie de l'Esprit* qui lui sont consacrées dans la quatrième section sur «La vérité et la certitude de soi-même». En réalité, c'est là une erreur de perspective sur l'ouvrage de Hegel, car on n'y rencontre que fort rarement la notion du *Anerkennen* que les commentaires ont amplifiée au point d'en faire le modèle de la dialectique hégélienne, alors que cette notion n'intervient en fait pas plus que celle du *Schicksal*, le Destin, que les mêmes commentateurs oublient volontiers.

Mon dessein n'est pas de proposer une interprétation de l'hégélianisme. C'est pourquoi j'ai indiqué comme titre de cette leçon: «Essence et modalités de la reconnaissance d'autrui». La question «qu'est-ce qui?» et la question «comment?» sont ici étroitement liées. Poser le problème de la reconnaissance d'autrui suppose que la réponse ne va pas de soi. Ce qui va de soi, c'est que nous avons relation à autrui, d'une façon immédiate et non réfléchie. «Au commencement est la relation», écrit Martin Buber dans son célèbre ouvrage *Je et Tu*. Et ceci est immédiatement vrai sur le plan psychologique: nous savons que le jeune enfant prend conscience de lui-même dans l'oeil de sa mère, miroir qui lui renvoie sa propre image, non seulement au sens visuel, mais par tout son comportement à son égard. Mais le philosophe interroge la maxime de Buber en demandant: la relation à autrui est-elle reconnaissance d'autrui? Comment reconnaît-on autrui, c'est-à-dire dans quelle relation particulière? Quelle est la relation qui est au fondement de la reconnaissance? Est-ce la lutte, le combat, ou l'amour? Enfin il demandera quelle est la portée métaphysique du problème, telle qu'elle s'indique dans l'expérience même.

La méthode qui s'impose pour aborder la question posée est globalement «phénoménologique», non pas au sens strictement husserlien du terme, mais au sens large d'une description aussi objective que possible, ni socio-historique, ni psychologique, ni éthique. En effet, nous avons affaire à un problème d'ordre *intersubjectif*, où l'universalité radicale de la conscience abstraite ne peut être atteinte comme elle l'est dans les mathématiques, mais où l'analyse

du singulier, cas par cas, ne saurait nous satisfaire, si nous cherchons à pousser aussi loin que possible l'intelligibilité en ce domaine. Tout problème relationnel nous met en face de l'exigence philosophique, proprement réflexive, car la collection des cas particuliers ne révèle pas de sens en elle-même. Face à l'intersubjectivité, la démarche philosophique cherche à comprendre la relation entre les hommes jusqu'en ses détails, mais, en élargissant le plus possible l'intelligibilité dans la direction du particulier, elle est en même temps dialectique ascendante, requête d'un sens qui nous fait remonter jusqu'à l'essence. Platon dit très bien à ce sujet, dans le *Sophiste* (253D), que le philosophe est celui qui a la connaissance propre aux hommes libres, la connaissance dialectique; celui qui en est capable, sait discerner «μία ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρίς, πάντη διατεταμένην»: «une idée (ou essence) unique complètement distendue en de multiples choses (ou cas particuliers), chaque unité (ou cas) se posant à part». Ceci est singulièrement vrai de la relation intersubjective; cependant Platon dit que le philosophe «discerne comme il faut» (ἱκανῶς διαισθάνεται) cette unique essence; je dirais que, dans l'intersubjectivité, il faudrait remplacer, plus modestement, le «ἱκανῶς» par un «κατὰ τὸ δυνατόν», autant qu'il est possible.

Nous avons deux analyses phénoménologiques opposées au sujet de la reconnaissance d'autrui, celle de Hegel, bien sûr, où le conflit joue le rôle déterminant, et celle d'Emmanuel Lévinas, qui met au fondement de toute relation l'ouverture à l'autre et l'amour.

I. LA RECONNAISSANCE D'AUTRUI PAR LE CONFLIT

Exprimée dans toute sa vigueur, la thèse hégélienne est que le conflit est la seule modalité de relation par laquelle puisse être obtenue la reconnaissance d'autrui. L'importance de la question posée est soulignée par Hegel à la fin de l'introduction de la quatrième section. Le dessein général de la *Phénoménologie de l'Esprit* est de constituer la science de l'expérience de la conscience: en effet la conscience n'accède point immédiatement à la vérité; elle doit faire un long pèlerinage et franchir de nombreuses étapes pour trouver enfin le Savoir absolu. Tant qu'elle n'y est pas parvenue, elle ne sait la vérité de ce qu'elle vit qu'après l'avoir vécu et être passé à une autre étape, une autre «figure de la conscience». Quand elle y est parvenue, alors le Vrai est à la fois sujet et substance; il n'est plus seulement substance comme dans le dogmatisme; il n'est plus non plus seulement sujet comme dans le criticisme. Cette dialectique ascendante que représente la *Phénoménologie* est l'appropriation progressive de la vérité absolue par la conscience.

Le philosophe a pour tâche de décrire et d'analyser aussi précisément que possible l'expérience que fait la conscience. Pour la conscience, l'expérience de la dialectique du maître et du serviteur (*Herr und Knechts*) est l'accès à la conscience de soi vivante, c'est-à-dire à la conscience de soi qui a pour objet une autre conscience de soi; la conscience ne peut avoir conscience d'elle-même, qu'en se reconnaissant en autrui et en se faisant reconnaître d'autrui. Mais Hegel poursuit: «Hiermit ist schon der Begriff *des Geistes* für uns vorhanden»¹. Je traduis: «Du même coup, pour nous est déjà présent le concept de *l'Esprit*». Cette remarque est valable uniquement *pour nous*, c'est-à-dire du point de vue de la conscience philosophique impartiale qui se situe en attitude d'observation. Hegel n'est pas l'inventeur de ce dédoublement des perspectives, car on trouve déjà dans la *Seconde Introduction à la Wissenschaftslehre* de Fichte (1797): «Dans la Doctrine de la Science, il y a deux séries très différentes de l'acte intellectuel: celle du Moi, que le philosophe observe et celle des observations du philosophe»². Ainsi, dans la perspective du philosophe, l'enjeu du conflit maître-serviteur est la réalisation du concept de l'Esprit. Ce concept désigne l'unité des consciences à travers leur diversité et leur indépendance. Avec l'Esprit, le *Moi*, qui est la subjectivité rationnelle, à l'oeuvre dans la connaissance, se fait *Nous*: nous quittons l'universalité abstraite au sein de laquelle un sujet universel s'oppose un objet, pour entrer dans l'espace de l'intersubjectivité, où l'homme, en action réciproque avec les autres hommes, construit le monde et l'histoire, jusqu'à la dépasser dans l'art, la religion et la philosophie.

Hegel met donc en oeuvre deux principes: il n'y a pas de conscience de soi véritable sans le double mouvement de la reconnaissance (de soi par autrui, d'autrui par soi-même); et il n'y a pas de reconnaissance sans conflit. Si autrui est nécessaire à la conscience pour prendre vraiment conscience d'elle-même, c'est que, sans le miroir de l'autre, elle n'atteint qu'une certitude de soi immédiate, alors que grâce à l'autre elle peut se poser elle-même comme objet extérieur à elle-même. De même, sans conflit, la reconnaissance d'autrui est sans valeur; elle n'a pas atteint, écrit Hegel, «la vérité de cette reconnaissance comme reconnaissance d'une conscience de soi autonome». On a alors affaire à une reconnaissance naturelle, comme dans la relation sexuelle ou la relation entre mari et femme: pour Hegel en effet, la relation sexuelle exprime la vie naturelle, et la réalité effective de l'espèce; elle n'implique reconnaissance que dans la mesure où l'unité naturelle des sexes se transforme en

1. Éd. Hoffmeister, p. 140.

2. Éd. Médicus, p. 40.



unité spirituelle, ou amour conscient³. Ou bien il s'agit d'une reconnaissance juridique de l'autre comme personne (au sens juridique du terme), comme entre les deux membres d'un contrat⁴.

La véritable reconnaissance d'autrui suppose le conflit, et le conflit la mort. Accepter le risque du conflit, c'est accepter le risque de la mort. En effet, risquer sa vie, c'est s'élever par un mouvement d'abstraction au-dessus de la vie biologique; c'est en somme montrer qu'on fait deux avec son corps; c'est se conduire en maître vis-à-vis de ce corps. Et du même coup, c'est affirmer sa liberté, son autonomie (*Selbstständigkeit*). Or mettre sa vie en jeu c'est vouloir la mort de l'autre. Le conflit est pour la conscience l'expérience de cette contradiction, que, d'une part, elle désire être reconnue de l'autre pour se reconnaître elle-même, et qui, d'autre part, elle désire anéantir l'autre. Le conflit n'est donc pas seulement entre deux consciences; ou plutôt le conflit des deux consciences est le reflet du conflit interne à la conscience entre ces deux désirs incompatibles. Ceci, souligne Hegel, ne doit être compris que dans la série des observations du philosophe, et n'est nullement clair dans la conscience qui vit cette figure.

Mais face au conflit, la conscience se dédouble: l'une se pose comme indépendante; c'est la figure du *maître*, sur laquelle Hegel revient à maintes reprises; l'autre se pose comme dépendante; c'est la figure du *serviteur*. Il n'y a rien là d'historique, ni de social: ce dédoublement est une loi de la conscience dans son pèlerinage vers le «Savoir absolu». Et Hegel ne propose pas une réflexion éthico-politique au sujet de l'une ou de l'autre des deux attitudes. Ce n'est pas le lieu de détailler le texte hégélien pour lui-même. Disons simplement que le conflit amène le maître à jouir de son indépendance ou autonomie, à avoir rapport au monde seulement par l'intermédiaire du serviteur, et en vue de la simple jouissance, c'est-à-dire de la destruction de l'objet même dans la consommation. Le maître est effectivement reconnu par le serviteur comme conscience de soi.

De son côté, le serviteur «transforme seulement la chose par son travail», ce qui est à la fois reconnaître à la chose une autonomie et se comporter en maître avec elle. On peut dire que le mouvement de la reconnaissance est bilatéral: il n'y a rien là d'une alternance entre le rôle de maître et le rôle de serviteur, balancement entre les contraires qui est un jeu sophistique et n'a rien à voir avec ce que Hegel entend par dialectique. La reconnaissance est ici à la fois unilatérale et inégale. Ce que Hegel nous dit, c'est que la domination

3. *Philosophie du Droit*, § 161.

4. *Phénoménologie*, p. 144, *in fine*; *Philosophie du Droit*, § 75.

n'est pas une position stable pour la conscience: le maître n'est jamais totalement maître, car il laisse à l'esclave le rôle de maître vis-à-vis du monde; et par le travail d'élaboration du monde, le serviteur acquiert une véritable autonomie. La jouissance est le ver dans le fruit de la domination, alors que le travail est le germe de la liberté dans la servitude.

La reconnaissance d'autrui passe donc pour Hegel par le rapport de force, la lutte dont l'horizon est la mort, le conflit d'essence tragique. Le conflit instaure la situation de maîtrise et le rapport entre le seigneur et le serviteur. Enfin, cette situation aboutit à une pleine reconnaissance de l'autonomie de la conscience de soi, par la médiation de la peur primordiale de la mort, seul maître absolu, et du travail comme intuition de l'autonomie libre. La reconnaissance d'autrui est «de lieu de conversion (*Wendungspunkt*) dans lequel la conscience quitte l'apparence bigarrée de l'en-deça sensible, et la nuit vide de l'au-delà supra-sensible, pour marcher vers le jour spirituel de la présence»⁵.

II. LA RECONNAISSANCE D'AUTRUI COMME OUVERTURE A L'AUTRE ET AMOUR

L'attitude observante chez le philosophe est aussi celle que prend Emmanuel Lévinas, en particulier dans *Totalité et Infini*⁶, pour décrire et analyser la reconnaissance de l'autre, mais elle aboutit à un résultat tout à fait différent de l'analyse hégélienne. C'est la preuve que la réflexion philosophique n'est jamais purement descriptive, dans la mesure même où elle est orientée par un projet d'ensemble, une visée globale. Le thème directeur de l'oeuvre de Lévinas est la relation à l'Autre, à la fois autrui et Autre absolu, Dieu: «d'accueil, de front et de face de l'Autre par moi» (p. 53). Le projet est donc orienté par la transcendance métaphysique du Tout Autre, dont la vérité se dévoile en une voie royale, celle de l'éthique (p. XVII); l'exigence éthique elle-même doit être lue dans le déchiffrement phénoménologique de l'expérience de la relation, des diverses modalités n'étant plus liées dialectiquement comme chez Hegel, mais au contraire, étant présentées comme les facettes du rapport du Même à l'Autre, «la religion, où le rapport subsiste entre le Même et l'Autre en dépit de l'impossibilité du Tout —l'idée de l'Infini— étant la structure ultime» (p. 53).

Autant Sartre dans *l'Être et le Néant* a insisté sur les aspects négatifs de la relation à autrui, autant Lévinas souligne le caractère fondamental de toutes

5. *Phénoménologie*, éd. citée, p. 140.

6. Je cite la quatrième édition parue à la Haye, chez Nijhoff, 1972.

les relations positives. Chez Sartre, tout le talent d'analyse porte sur la mauvaise foi, sur le regard de l'autre qui me réduit à l'état d'objet (par exemple dans la longue analyse du regard du cocu par le trou de la serrure, de la honte à l'égard d'autrui, ou encore de la néantisation des autres quand je cherche quelqu'un, etc...). Les analyses de Lévinas vont perpétuellement souligner au contraire le primat de l'accueil par rapport au refus, à travers le visage et sa présence à ma conscience, la caresse, relation à la fois évanescence et créatrice de l'autre, le sentiment de la fraternité au-delà de toutes les divisions possibles.

S'il y a optimisme ici, il ne s'agit en rien d'un optimisme béat. A propos de la jouissance, Lévinas exprime son principe: «l'accueil du visage, d'emblée pacifique car répondant au Désir inextinguible de l'Infini et dont la guerre elle-même n'est qu'une possibilité —dont elle n'est nullement la condition— se produit, d'une façon originelle, dans la douceur du visage féminin...» (p. 124). Et plus loin: «La guerre suppose la paix, la présence préalable et non-allergique d'Autrui; elle ne marque pas le premier événement de la rencontre» (p. 174). La relation pacifique d'amour et d'accueil est donc au fondement de toute relation, y compris celle du conflit, de la guerre, qui n'est nullement originelle. La raison en est qu'en l'homme est présent le Désir, et qu'à travers la multiplicité des désirs qui sont satisfaits par la possession de l'objet, s'exprime une insatisfaction fondamentale, qui a pour nom Désir de l'Infini. Platon condamnait les désirs en montrant leur caractère multiple, contradictoire et insatiable (*Gorgias*, 493 sqq.). Lévinas voit, à côté de ces désirs particuliers, un désir plus fondamental: «Le Désir de l'Infini que le désirable suscite, au lieu de satisfaire. Désir parfaitement désintéressé— bonté» (p. 21). Ce désir a pour objet la transcendance, qui n'est pas seulement Dieu, mais tout ce qui s'oppose à l'objet et à l'objectivité, c'est-à-dire l'Autre, autrui ou Autre Absolu.

La phénoménologie de Lévinas va donc lire dans l'ouverture au visage de l'autre les modalités de la reconnaissance d'autrui, dans la perspective pacifique qui se fonde sur un Désir qui est bonté et quête de transcendance. Le visage marque à la fois la présence non effaçable, non «néantisable» de l'autre, et son irréductible altérité. En effet le visage ne s'offre pas seulement au regard; la vision ne donne pas le dernier mot de l'autre. Le visage est la face visible de l'Autre; je vois l'Autre signifie que je le mets en perspective dans un espace vide qui est «une modalité de la jouissance et de la séparation» (p. 165). Mais l'expérience du regard, première modalité de la reconnaissance d'autrui, est marquée par deux limitations qui se révèlent en même temps et appellent leur dépassement: sensibilité, et la superficialité de la matière visible. En effet l'essentiel n'est pas ce que le visage est, mais ce qu'il exprime, et qui est d'essence invisible. C'est la transcendance de l'autre qui «nous conduit

vers un rapport totalement différent de l'expérience au sens sensible du terme, relative et égoïste» (p. 167).

Ainsi «Le visage de l'autre se refuse à ma possession, à mes pouvoirs» (p. 172) et c'est pourquoi sa présence à moi définit l'espace de la socialité qui appelle, non la contemplation réciproque, mais le dialogue. Le visage suscite donc le discours, et ici, Lévinas se souvient de Heidegger et de ses belles analyses à propos des vers de *Andenken* de Hölderlin (je cite la traduction d'Henry Corbin):

«L'homme a expérimenté beaucoup,
 Des célestes nommé beaucoup
 Depuis que nous sommes un dialogue
 Et que nous pouvons ouïr les uns des autres».

(IV, 350)

Ainsi la relation de l'homme au langage est une structure ontologique, le dialogue étant l'historialité même du langage. Mais Heidegger, en fin de compte, réduit le dialogue à l'unité, et supprime l'altérité radicale des interlocuteurs au profit de leur unification en un discours unique. Dans le dialogue, ce qui parle, c'est la langue, et elle parle solitaire. Tout à fait inversement, Lévinas, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, affirme la supériorité du Dire sur le Dit. En effet, le Dit est le contenu du message, la langue dont parle Heidegger, alors que le Dire est subjectivité et donne sens à ce qui est dit en permettant à l'interlocuteur de l'interpréter (p. 58-59). Ainsi le visage appelle au dialogue, et autrui, par son visage, suscite, de ma part, un acte de dire, une *apophansis* qui est «une modalité de l'approche d'Autrui», où j'engage ma «responsabilité pour Autrui» (p. 60). S'adresser à autrui, c'est en quelque sorte répondre d'autrui. Et cette exigence éthique fait que Lévinas privilégie la prose⁷ alors que Heidegger privilégiait la parole poétique, où c'est la langue qui parle avant tout.

L'exigence éthique de ma responsabilité à l'égard d'autrui résulte de la présence du visage et rejette absolument tout exercice de pouvoir sur Autrui. Rien n'est plus opposé à la relation de domination analysée par Hegel. Cependant, pourquoi et comment le visage échappe-t-il à mes pouvoirs? Les Anciens avaient vu la faiblesse du pouvoir nu, en montrant le malheur du Tyran: en effet le tyran ne peut ni ne veut tuer tout le monde; il ne se satisfait pas davantage du simple pouvoir; il voudrait encore être approuvé par les autres. Lévinas dit que «le visage me parle et m'invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce...» (p. 172). En effet toute domination est illu-

7. *Totalité et Infini*, p. 177.

sion; je n'ai pas le pouvoir de prendre autrui; j'ai seulement celui de le supprimer. «Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer» (p. 173).

Dès le moment que je laisse la vie à autrui, alors que j'aurais pu le tuer (comme le maître hégélien), je lui conserve la transcendance de son altérité radicale, dont le visage marque la présence. Seuls des robots seraient de vrais serviteurs, réduits à l'essence pure et simple du service ou de la servitude, car ils seraient sans visage.

Tels sont les principes dégagés par Lévinas, et nous ne suivons pas ses analyses de l'amour, que ce soit sous la forme d'Éros ou sous la forme de la fraternité humaine. A la fin de *Totalité et Infini*, Lévinas écrit: «L'Autre n'est pas la négation du Même comme le voudrait Hegel. Le fait fondamental de la scission ontologique en Même et en Autre, est un rapport non allergique du Même avec l'Autre» (p. 282).

III. LA DIALECTIQUE DU CONFLIT ET DE L'AMOUR

Si nous tentons de faire le point, il nous semble qu'il y a beaucoup à garder des analyses pénétrantes de Hegel et de Lévinas. Sans doute leur erreur commune a-t-elle été de confondre l'essence de la reconnaissance d'autrui avec une modalité particulière de cette reconnaissance, le conflit ou l'amour. L'essence de la reconnaissance d'autrui, Fichte l'avait dégagée avec une netteté parfaite en posant la question théorique fondamentale: à quoi reconnaissons-nous, dans le Non-Moi, autrui semblable à nous? Et il répond d'un trait fulgurant, qui nous dispense des laborieuses analyses de Sartre dans *l'Être et le Néant*: nous reconnaissons autrui à ce que notre action sur lui provoque une réaction qui est radicalement différente de la réaction provoquée par notre action sur la nature. La réaction de la nature est prévisible selon la nécessité. La réaction d'autrui est radicalement imprévisible. Reconnaître autrui, c'est donc reconnaître une liberté comme foyer d'initiatives et de réactions qui me sont imprévisibles. Cette action réciproque entre des consciences est le champ de l'intersubjectivité que, près d'un siècle après Fichte, Georg Simmel a su étudier en évitant les deux écueils du mécanisme et du dogmatisme.

Ici nous nous séparerons de Lévinas: l'attitude pacifique et l'accueil du visage ne sont pas la figure fondamentale de la reconnaissance d'autrui. Ceci serait juste si la reconnaissance d'autrui allait de soi. Mais le refus, la négation de l'Autre sont une attitude tout aussi immédiate que l'amour. Inversement, nous nous séparerons de Hegel et surtout des interprètes qui ont bée d'admiration en découvrant que ce qui avait pris le nom de Concept était d'abord

désigné par Hegel comme l'Amour. Dans la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel critique la conception de la vie de Dieu comme un jeu de l'amour avec soi-même, en disant qu'«elle tombe à l'édification et même à la fadeur quand lui manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif»⁸.

On en est ainsi venu à opposer à la niaiserie de l'amour, le sérieux de la dialectique maître/esclave comme travail du négatif dans la conscience. La vérité est qu'il n'y a pas, sauf pour le dogmatisme, de relation originelle à autrui qui puisse valoir comme archétype de la reconnaissance d'autrui, pas plus le conflit que l'amour.

Si la reconnaissance d'autrui est véritablement créatrice, elle est dialectique de conflit et d'amour. On peut dire aussi bien que tout amour est conflit dépassé et que tout conflit est rupture d'amour. Lévinas souligne à juste titre que, même dans le conflit, reste la présence d'autrui, offerte à moi par le visage. Nous devons souligner inversement que même dans l'amour, subsiste la relation entre conscience dominante et conscience dominée: l'amour n'est-il pas relation de dépendance acceptée, sacrifice, au moins partiel, de son indépendance propre? L'amour n'abolit pas la domination par miracle. Chacun peut profiter (au meilleur comme au pire sens du terme) de ce que, dans l'amour l'un et l'autre renoncent à une part de leur autonomie. Le conflit existe à l'intérieur de l'amour même, comme la blessure et la caresse sont dialectiquement liées. Ainsi le *Parsifal* de Wagner, lorsqu'il rencontre la femme sauvage qu'est Kundry, est le héros parfait, mais qui n'a pas connu l'amour. Or Kundry va lui apprendre à la fois son nom, c'est-à-dire son identité personnelle, et la mort de sa mère, Herzeleide, morte de douleur à cause du départ de son fils Parsifal. Pour que celui-ci puisse découvrir l'amour, il faut qu'il ressente la blessure immense de la mort de sa mère. Mais pour que la mort de sa mère le blesse, il faut que se réveille l'amour qu'il lui portait. Ainsi, dans une scène d'une haute intensité tragique, Wagner nous montre que la blessure, conflit intérieur, fait de culpabilité et de générosité mêlées et affrontées, est nécessaire pour qu'advienne l'amour, mais que l'amour est nécessaire pour que soit ressentie la blessure. D'une certaine façon, on pourrait soutenir que Wagner applique ceci surtout à la reconnaissance de soi-même: Parsifal se trouve; mais, indissolublement c'est reconnaissance d'autrui, car il lutte avec Kundry et l'étreint, et car s'ouvre à lui le Désir de l'Infini sans lequel l'amour n'est rien.

Il nous semble enfin que l'erreur de Lévinas vient de ce que son analyse

8. Édition citée, p. 20.

de la reconnaissance d'autrui prétend trop à l'universalité. La notion de transcendance de l'Autre, telle qu'il l'emploie, est équivoque: négativement, elle est caractérisée par sa différence avec le monde des choses, et s'applique aussi bien à autrui qu'à Dieu; positivement, elle est l'appel de l'invisible, présent dans le visage d'autrui, mais identique à Dieu si on le porte à l'absolu. Nous devons cependant maintenir une différence plus radicale qu'il ne le fait entre l'intériorité invisible d'autrui, et la «trans-ascendance», qui est la vraie transcendance et n'appartient qu'à Dieu. L'ouverture, l'accueil du visage de l'Autre, n'est pas une expérience d'universalité: la relation sociale est aussi souvent un côté à côté qu'un face à face. Et l'attirance intersubjective est précisément seulement une modalité de la reconnaissance d'autrui: elle est toujours vécue sur le mode de la préférence et de la comparaison immédiate. Il n'y a pas d'autre accueil du visage d'autrui que celui d'une préférence dont les degrés peuvent être fort variés. Mais les modalités de la reconnaissance sont ici soit l'attirance, soit l'indifférence, soit la répulsion. Et il n'y a pas de fondement au-delà. Quand à la responsabilité que m'impose la présence d'autrui, je dirais qu'il faut rejeter de l'intersubjectivité tout impératif universel, toute morale de l'obligation et de la pression, pour parler en termes bergsoniens. La reconnaissance d'autrui crée l'espace intersubjectif où la relation de coordination est l'échange entre l'acte libre de donner et l'acte libre de recevoir. Dès lors, c'est l'appel de l'Autre, et non l'impératif universel qui prime. Si je reconnais autrui comme liberté, de liberté à liberté peut s'établir ce courant qui est l'appel à se dépasser soi-même. Cet appel peut être nommé un lien d'amour; mais il n'y a pas d'amour universel; il n'y a d'amour qu'intersubjectif.

L'enjeu de la reconnaissance d'autrui comme liberté est celui-ci: que les forces de création qui sont à l'oeuvre en l'homme dans le conflit et dans l'amour dominant toujours les forces de destruction et d'anéantissement. Mais ceci doit être compris dialectiquement, non dogmatiquement: ce combat ne connaît pas de victoire définitive, et bien souvent, les combattants changent de camp ou échangent leurs rôles. Car on ne peut figer la relation intersubjective.

ΣΥΓΚΡΟΥΣΗ ΚΑΙ ΑΓΑΠΗ ΣΤΗΝ ΑΝΑΓΝΩΡΙΣΗ ΤΟΥ ΑΛΛΟΥ

Περίληψη

Δυὸ φαινομενολογικὲς ἀναλύσεις, ἀντίθετες ἢ μιὰ στὴν ἄλλη, ἐπιχειροῦν νὰ δώσουν μιὰ ἀπάντηση στὸ πρόβλημα τῆς ἀναγνώρισης τοῦ ἄλλου.

Ἡ μιά, ἐκείνη τοῦ Hegel, ἀποδίδει καθοριστικὸ ρόλο στὴν ἔννοια τῆς σύγκρουσης· ἡ ἄλλη, τοῦ Emmanuel Lévinas, θέτει σὰν βάση κάθε σχέσης τὴν ἀγάπη γιὰ τὸν ἄλλο.

Ἡ ἐγγελιανὴ θέση μπορεῖ νὰ συνοψιστεῖ στὴν ἄποψη ὅτι μόνο μὲ τὴ σύγκρουση μπορεῖ νὰ ἐπιτευχθεῖ ἡ ἀναγνώριση τοῦ ἄλλου. Καὶ ἡ σύγκρουση αὐτὴ, ἔτσι ὅπως παρουσιάζεται στὴ σχέση κυρίου-σκλάβου, ἀποτελεῖ τὴν πραγμάτωση τῆς ἰδέας τοῦ πνεύματος.

Ἡ συνείδηση δὲν μπορεῖ ν' ἀποκτήσει συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ της παρά μόνο ἂν αὐτο-αναγνωριστεῖ στὸν ἄλλο κι ἂν κάνει τὸν ἄλλο νὰ τὴν ἀναγνωρίσει. Μὲ τὸ πνεῦμα, τὸ *Ἐγώ*, πὺ εἶναι ἡ ἔλλογη ὑποκειμενικότητα πραγματωμένη στὴ γνώση, γίνεται *Ἐμεῖς*. Ἀφήνουμε ἔτσι τὴν ἀφηρημένη καθολικότητα γιὰ νὰ εἰσέλθουμε στὴν περιοχὴ τῆς δι-υποκειμενικότητας, ὅπου ὁ ἄνθρωπος δημιουργεῖ τὸν κόσμο καὶ τὴν ἱστορία, γιὰ νὰ τὴν ξεπεράσει μὲ τὴν τέχνη, τὴ θρησκεία καὶ τὴ φιλοσοφία.

Ἡ ἀληθινὴ ἀναγνώριση τοῦ ἄλλου προϋποθέτει λοιπὸν τὴ σύγκρουση κι αὐτὴ μὲ τὴ σειρά της τὸ θάνατο. Ἡ συνείδηση ἐπιθυμεῖ ν' ἀναγνωριστεῖ ἀπὸ τὸν ἄλλο γιὰ νὰ αὐτοαναγνωριστεῖ· συγχρόνως ὅμως ἐπιδιώκει νὰ ἐκμηδενίσει τὸν ἄλλο. Διχάζεται στὴ συνείδηση ἐκείνη πού, παίρνοντας τὴ μορφή τοῦ κυρίου, παρουσιάζεται ἀνεξάρτητη καὶ στὴ συνείδηση πού μὲ τὴ μορφή τοῦ δούλου, ἐμφανίζεται ἐξαρτημένη. Παρ' ὅλ' αὐτά, ὁ κύριος ἀποκτᾷ σχέση μὲ τὸν κόσμο μόνο διὰ μέσου τοῦ δούλου, ἐνῶ ὁ τελευταῖος αὐτὸς ἀναγνωρίζει στὸ πράγμα αὐτονομία καὶ συμπεριφέρεται κυριαρχικὰ ὡς πρὸς αὐτό. Ἡ ἀναγνώριση εἶναι ἐδῶ συγχρόνως ἑτερομερὴς καὶ ἄνιση· ὁ κύριος δὲν εἶναι ποτὲ ἐντελῶς κύριος, γιὰτὶ ἀφήνει στὸ σκλάβο τὸ ρόλο τοῦ κυρίου ἀπέναντι στὸν κόσμο. Αὐτὴ ἡ κατάσταση καταλήγει σὲ μιὰ πλήρη αὐτονομία τῆς αὐτοσυνείδησης διὰ μέσου τοῦ ἀρχέγονου φόβου γιὰ τὸ θάνατο, μόνου ἀπόλυτου κυρίου, καὶ τῆς ἐργασίας νοουμένης σὰν ἐμπειρίας τῆς ἐλεύθερης αὐτονομίας.

Οἱ ἀναλύσεις τοῦ E. Lévinas καταλήγουν σ' ἓνα τελείως διαφορετικὸ ἀποτέλεσμα ἀπὸ κεῖνες τοῦ Hegel ἢ τοῦ Sartre, ὅπου τονίζεται ἡ κακὴ πίστη τοῦ ἄλλου, ἡ πρόθεσή του νὰ μὲ περιαγάγει σὲ κατάσταση ἀντικειμένου. Ὁ Lévinas πιστεύει ὅτι ἡ ἀγάπη καὶ ἡ δεκτικότητα ἀποτελοῦν τὴν βάση κάθε σχέσης, περιλαμβανομένης καὶ τῆς σύγκρουσης ἢ τοῦ πολέμου. Ἡ φαινομενολογία τοῦ Lévinas διαβλέπει μέσα στὸ ἄνοιγμα ἀπέναντι στὸ πρόσωπο τοῦ ἄλλου τοὺς ποικίλους τρόπους τῆς ἀναγνώρισής του, πὺ βασίζεται στὴν *Ἐπιθυμία ἐκείνη*, ἡ ὁποία εἶναι καλωσύνη καὶ ἀναζήτηση τῆς ὑπερβατικότητας. Τὸ πρόσωπο ἀποτελεῖ στὴν πραγματικότητα τὴν ὄρατὴ πλευρὰ τοῦ ἄλλου καὶ προκαλεῖ τὴν ἐμφάνιση τοῦ λόγου. Ὁ Lévinas, ἀντίθετα ἀπὸ τὸν Heidegger πὺ ἀποσκοπεῖ στὴν ἐξάλειψη τῆς ριζικῆς ἑτερότητας τῶν συνομι-

λητῶν ἀποβλέποντας ἔτσι στὴν ἐνοποίησή τους σ' ἓνα μοναδικὸ λόγο, ἐπιβιβαιώνει τὴν ὑπεροχὴ τοῦ Λέγειν πάνω στὸ Εἰρημένο. Τὸ *Εἰρημένο* εἶναι τὸ περιεχόμενο τοῦ μηνύματος, ἡ γλώσσα γιὰ τὴν ὁποία μιλάει ὁ Heidegger, ἐνῶ τὸ *Λέγειν* εἶναι ὑποκειμενικότητα καὶ νοηματοδοτεῖ αὐτὸ ποὺ ἔχει λεχθεῖ ἐπιτρέποντας στὸ συνομιλητὴ νὰ τὸ ἐρμηνεύσει.

Τὸ ἠθικὸ αἴτημα τῆς ὑπευθυνότητάς μου ἀπέναντι στὸν ἄλλο προκύπτει ἀπὸ τὴν παρουσία τοῦ προσώπου καὶ ἀπορρίπτει ἐντελῶς κάθε ἄσκηση δύναμης πάνω του. Ἀπὸ τὴ στιγμή ποῦ ἀφήνω τὸν ἄλλο νὰ ζήσει, ἐνῶ θὰ μπορούσα νὰ τὸν σκοτώσω, διαφυλάσσω τὴν ὑπερβατικότητα τῆς ριζικῆς ἐτερότητάς του, τὴν παρουσία τῆς ὁποίας ὑποδηλώνει τὸ πρόσωπο.

Παρά τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἀναλύσεις τοῦ Hegel καὶ τοῦ Lévinas εἶναι ἀρκετὰ ἱκανοποιητικὲς, βασίζονται στὴ λανθασμένη ἄποψη ὅτι ἡ οὐσία τῆς ἀναγνώρισης τοῦ ἄλλου μπορεῖ νὰ συγχέεται μ' ἓνα ἰδιαίτερο τρόπο ἔκφρασης αὐτῆς τῆς ἀναγνώρισης, τὴ σύγκρουση ἢ τὸν ἔρωτα. Ὁ Fichte, ἐξ ἄλλου, θεωρεῖ τὴν ἀναγνώριση τοῦ ἄλλου σὰν μιὰ ἀναγνώριση τῆς ἐλευθερίας του, δηλαδή τῆς ἐστίας τῶν ἀπρόβλεπτων πρωτοβουλιῶν καὶ ἀντιδράσεών του. Ἀκολουθώντας τὴν ἴδια πορεία σκέψης, ἀλλὰ ἀποφεύγοντας τὸ σκόπελο τόσο τοῦ δογματισμοῦ ὅσο καὶ τῆς μηχανιστικῆς ἐρμηνείας, ὁ Georg Simmel πιστεύει ὅτι ἡ ἄρνηση τοῦ ἄλλου ἀποτελεῖ μιὰ στάση τόσο ἄμεση ὅσο καὶ ἡ ἀγάπη.

Ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι ἂν ἡ ἀναγνώριση τοῦ ἄλλου εἶναι ἀληθινὰ δημιουργική, συνίσταται σὲ μιὰ διαλεκτικὴ τῆς σύγκρουσης καὶ τῆς ἀγάπης. Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι κάθε ἀγάπη εἶναι σύγκρουση ποὺ ἔχει ξεπεραστεῖ κι ὅτι κάθε σύγκρουση εἶναι μιὰ ρήξη τῆς ἀγάπης. Ἡ ἀγάπη εἶναι θυσία, τουλάχιστον μερικὴ, τῆς ἀρχικῆς ἀνεξαρτησίας τοῦ ατόμου.

Ἡ σύγκρουση, πάλι, ὑπάρχει μέσα στὴν ἀγάπη μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ποὺ ἡ πληγὴ συνδέεται διαλεκτικὰ μὲ τὸ χᾶδι.

Πρέπει, ἐξ ἄλλου, νὰ δεχτοῦμε μιὰ διαφορὰ πρὸς ριζικὴ ἀπὸ κείνη τοῦ Lévinas, ἀνάμεσα στὴν ἀόρατη ἐσωτερικότητα τοῦ ἄλλου καὶ τὴν ἀληθινὴ ὑπερβατικότητα, ποὺ ἀνήκει μόνο στὸ Θεό. Τὸ ἄνοιγμα, ἡ δεκτικότητα τοῦ προσώπου τοῦ ἄλλου δὲν ἀποτελεῖ μιὰ ἐμπειρία καθολικότητας. Ἡ δι-υποκειμενικὴ ἔλξη εἶναι μόνο ἓνας τρόπος ἀναγνώρισης τοῦ ἄλλου. Δὲν ὑπάρχει ἄλλος τρόπος γιὰ νὰ δεχτοῦμε τὸ πρόσωπο τοῦ ἄλλου παρὰ ἐκεῖνος ποὺ ἐκδηλώνεται μὲ μιὰ προτίμηση, οἱ διαβαθμίσεις τῆς ὁποίας ποικίλλουν ἐξαιρετικά. Ὅσον ἀφορᾷ τὴν ὑπευθυνότητα ποὺ μοῦ ἐπιβάλλει ἡ παρουσία τοῦ ἄλλου, θὰ ἔλεγα ὅτι ὀφείλουμε νὰ ἀποβάλουμε ἀπὸ τὴ δι-υποκειμενικότητα κάθε καθολικὴ προστακτικὴ, κάθε ἠθικὴ τῆς ὑποχρέωσης. Ἡ ἀναγνώριση τοῦ ἄλλου δημιουργεῖ ἓνα δι-υποκειμενικὸ πεδίο, ὅπου ἡ σχέση συνάφειας

συνίσταται στην ανταλλαγή ανάμεσα στην ελεύθερη πράξη του δούναι και στην ελεύθερη πράξη του λαβείν. Ἐκεῖνο πού ἔχει, λοιπόν, πρωτεύουσα σημασία εἶναι ἡ ἐπίκληση τοῦ ἄλλου καί ὄχι ἡ καθολική προστακτική.

Ἄν ἀναγνωρίζω τόν ἄλλο σάν ἐλευθερία μπορῶ νά φτάσω στό σημεῖο νά ξεπεράσω τόν ἑαυτό μου. Ἔτσι, οἱ δημιουργικές δυνάμεις, πού ἐνυπάρχουν στόν ἄνθρωπο καί πού ἐκδηλώνονται μέ τή σύγκρουση καί τόν ἔρωτα, κυριαρχοῦν πάνω στίς δυνάμεις τῆς καταστροφῆς καί τῆς ἐκμηδένισης.

Ἑλληνική Περίληψη Εὐαγγελίας Μαραγγιανοῦ