

A. L'être-avec nous place dans la dimension de la moralité (Heidegger)

La structure existentielle de l'être-avec, qui fonde tout rapport à autrui, fonde également notre « entente » de la morale, c'est-à-dire qu'elle fonde notre être-moral, c'est-à-dire la structure existentielle à partir de laquelle nous pouvons être bons ou méchants, moraux ou immoraux : l'être-avec, en plaçant le Dasein dans la dimension du rapport à autrui, le place aussi dans la dimension de la moralité.

Pour Heidegger, chaque mode d'être s'accompagne d'un souci caractéristique. Par exemple, le souci du Dasein à l'égard des outils et des choses est la préoccupation. Le souci du Dasein à l'égard d'autrui est la *sollicitude*, ou *souci mutuel* :

Si l'être-Là-avec demeure existentiellement constitutif de l'être-au-monde, il doit alors, tout comme l'usage circon-spect de l'à-portée-de-la-main intramondain, que nous caractérisions anticipativement comme préoccupation, être interprété à partir du phénomène du *souci*, par lequel l'être du Dasein est en général déterminé (...). Le caractère d'être de la préoccupation ne peut échoir à l'être-avec, quand bien même ce mode d'être est, comme la préoccupation, un *être pour* l'étant faisant rencontre à l'intérieur du monde. Cependant, l'étant « pour » (envers) lequel le Dasein se comporte en tant qu'être-avec n'a pas le mode d'être de l'outil à-portée-de-la-main, il est lui-même Dasein. Cet étant n'appelle pas la préoccupation, mais la *sollicitude*.

Martin Heidegger, *Être et temps*, § 26

Cette structure existentielle n'implique pas que nous nous soucions effectivement toujours des autres. En fait, l'indifférence elle-même est un mode de la sollicitude : car l'indifférence à l'égard d'un être humain n'a rien à voir avec l'indifférence à l'égard d'un simple objet :

La « préoccupation » pour la nourriture et le vêtement, les soins donnés au *corps* malade sont eux aussi sollicitude. Toutefois, nous comprenons cette expression, comme c'était le cas pour notre usage terminologique de la « préoccupation », comme un existentiel. La sollicitude sous la forme factice et sociale de l'« assistance », par exemple, se fonde dans la constitution d'être du Dasein comme être-avec. Son urgence factice est motivée par le fait que le Dasein se tient de prime abord et le plus souvent dans les modes déficients de la sollicitude. Être pour, contre, sans... les uns les autres, passer indifféremment les uns à côté des autres, ce sont là des guises possibles de la sollicitude. Et précisément, les modes cités en dernier lieu de la déficience et de l'indifférence caractérisent l'être-l'un-avec-l'autre quotidien et moyen. Ces modes d'être manifestent derechef le caractère de non-imposition et d'« évidence » qui échoit tout aussi bien à l'être-Là-avec quotidien intramondain d'autrui qu'à l'être-à-portée-de-la-main de l'outil dont on se préoccupe chaque jour. Ces modes indifférents de l'être-l'un-avec-l'autre peuvent aisément conduire l'interprétation ontologique à expliciter de prime abord cet être au sens du pur être-sous-la-main de plusieurs sujets. Apparemment, il ne s'agit que de variantes infimes de ce même mode d'être, et pourtant, entre la survenance ensemble « indifférente » de choses quelconques et l'indifférence propre à des étants qui sont l'un avec l'autre, la différence est essentielle.

Martin Heidegger, *Ibid.*

Heidegger distingue deux grands types de sollicitude : celle qui assiste et déresponsabilise, et celle qui au contraire libère véritablement.

Quant à ses modes positifs, la sollicitude offre deux possibilités extrêmes. Elle peut ôter pour ainsi dire le « souci » à l'autre, et, dans la préoccupation, se mettre à sa place, se *substituer* à lui. Cette sollicitude assume pour l'autre ce dont il y a à se préoccuper. L'autre est alors expulsé de sa place, il se retire, pour recevoir après coup l'objet de préoccupation comme quelque chose de prêt et de disponible, ou pour s'en décharger complètement. Dans une telle sollicitude, l'autre peut devenir dépendant et assujéti, cette domination

demeurerait-elle même silencieuse au point de lui rester voilée. Cette sollicitude qui se substitue, qui ôte le « souci » détermine l'être-l'un-avec-l'autre dans la plus large mesure, et elle concerne le plus souvent la préoccupation pour l'à-portée-de-la-main.

En face d'elle existe la possibilité d'une sollicitude qui ne se substitue pas tant à l'autre qu'elle ne le *devance* en son pouvoir-être existentiel, non point pour lui ôter le « souci », mais au contraire et proprement pour le lui restituer. Cette sollicitude, qui concerne essentiellement le souci authentique, c'est-à-dire l'existence de l'autre, et non pas *quelque chose dont* il se préoccupe, aide l'autre à se rendre transparent *dans* son souci et à devenir *libre pour lui*.



Martin Heidegger, *Ibid.*

Cette distinction constitue la matrice permettant de penser les manières d'aider l'autre. Il y a d'un côté celui qui aide pour asservir et garder le pouvoir : le seigneur qui protège, mais sans donner au protégé les moyens de se défendre lui-même et de devenir indépendant ; l'assistance des pays riches aux pays pauvres, qu'on peut interpréter comme une forme de néocolonialisme visant à n'« aider » le pauvre que pour lui donner les moyens de consommer et donc de s'assujettir au capitalisme global¹¹ ; en un mot, toutes les formes d'aides qui consistent à « donner un poisson » plutôt que d'apprendre à pêcher, donner un poisson régulièrement étant d'ailleurs le plus sûr moyen de s'assurer que l'autre n'apprendra jamais le pénible travail de pêcheur. Aider autrui pour l'affaiblir et le maintenir sous tutelle. De l'autre côté, il y a toutes les formes d'aide qui visent au contraire à émanciper, à apprendre à pêcher. Cf. à ce sujet le texte de Kant sur les Lumières et l'autonomie, qui se trouve dans votre manuel p. 503.

L'être-avec et la sollicitude sont les simples conditions structurelles existentielles de la moralité. En tant que telles elles restent creuses, formelles et vides, et ne nous disent rien de concret sur la manière dont la moralité se réalise effectivement. Il semble que cette réalisation se fasse sur deux modes essentiels : d'une part, au moyen de notre raison ; d'autre part, à partir de simples sentiments naturels, qu'on pourrait appeler les sentiments moraux.

B. Les sentiments moraux sont inspirés par autrui (Hume, Rousseau)

Par « sentiments moraux », on peut désigner l'ensemble des sentiments inspirés par autrui qui sont au fondement de la morale. Il existe une infinité de sentiments de ce genre, mais ils se ramènent presque tous à la forme primitive de l'empathie. C'est cela que David Hume désignait par le mot « sympathie », qui signifie étymologiquement « pâtir avec ». Hume remarquait que notre sympathie était d'autant plus grande qu'autrui nous est proche spatialement : je préfère ma famille à mes amis, mes amis à ma patrie et ma patrie au reste du monde. Cela s'illustre dans la traduction anglaise du commandement biblique : « *Thou shalt love thy neighbor* » : le *prochain* est traduit par *neighbor*, c'est-à-dire par le voisin. Une telle partialité pour ce qui est proche est au fond injuste – il n'y a pas de raison de préférer l'Anglais à l'Allemand ou au Chinois –, et par conséquent le problème moral consiste, pour Hume, à élargir le cercle de notre sympathie au monde entier.

Cette philosophie qui fait de la sympathie le sentiment moral à la source de toute véritable bonté a été développée par Rousseau et par Schopenhauer. Rousseau remarque tout d'abord qu'il y a en l'homme deux sentiments fondamentaux : l'amour de soi et la pitié : « méditant sur les premières et les plus simples opérations de l'âme humaine, j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou

¹¹ Cette thèse classique est évidemment contestable. Mais il est frappant de voir comment les fonds du FMI accordés pour sauver les pays pauvres de leurs crises économiques, par exemple, reviennent directement aux banques de pays riches qui leur avaient prêté de l'argent et constituent donc au fond une assurance économique pour ces banques plutôt que pour les économies en question.

souffrir tout être sensible et principalement nos semblables. C'est du concours et de la combinaison de ces deux principes, sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de la sociabilité, que me paraissent découler toutes les règles du droit naturel »¹². Schopenhauer montre quant à lui que toute vraie moralité naît de ce sentiment naturel de pitié. Il commence par adopter une attitude critique, et remarque que la conscience morale se compose d'environ « 1/5 de crainte des hommes, 1/5 de craintes religieuses, 1/5 de préjugés, 1/5 de vanité, 1/5 d'habitude »¹³. Au terme de son analyse, il reconnaît une seule véritable cause de moralité, dont toute bonté procède nécessairement : la pitié : « Cette pitié, voilà le seul principe réel de toute justice spontanée et de toute vraie charité. Si une action a une valeur morale, c'est dans la mesure où elle en vient : dès qu'elle a une autre origine, elle ne vaut plus rien. »¹⁴

Remarquons que cette pitié, étant une « passion triste », ne plairait guère à Spinoza. Celui-ci mettrait plutôt en avant deux choses : d'une part, les sentiments positifs comme ceux de bienveillance. Si un sentiment doit nous inspirer de faire le bien des autres, il vaut mieux que ce soit le désir de faire leur bonheur que la crainte de les voir souffrir. Mieux vaut agir positivement que négativement. Deuxièmement, Spinoza jouerait la raison contre le sentiment (de pitié) : « La Pitié, chez un homme qui vit sous la conduite de la Raison, est en elle-même mauvaise et inutile. La Pitié, en effet, est une Tristesse ; par suite, elle est mauvaise en elle-même. Quant à ce bien qui en découle et qui est que nous nous efforçons de libérer de sa souffrance l'homme dont nous avons pitié, nous désirons le faire par le seul commandement de la Raison. »¹⁵ La raison est en effet le second moyen de prendre en compte l'intérêt d'autrui. C'est ce que nous allons voir à présent.

C. Autrui est la source des commandements moraux (Kant, Levinas)

Du point de vue théorique, toute morale consiste à tempérer son égoïsme afin de respecter autrui, c'est-à-dire qu'elle recommande de prendre en compte aussi son intérêt lorsque nous décidons de notre action. Ce principe simple et universel, encore une fois, peut prendre de multiples formes. Je ne citerai que la maxime célèbre élaborée par Kant. Kant a forgé quelques formules qui résument ce que doit être la loi morale. L'une de ces formulations s'énonce ainsi :

Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen.

Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 2^e section

La loi morale peut donc se réduire à cette idée simple : autrui ne doit pas être simplement envisagé comme un moyen (pour atteindre nos propres fins, satisfaire nos propres intérêts), mais toujours aussi comme une fin, c'est-à-dire un être ayant lui-même des intérêts, que nous devons prendre en compte.

Je conclurai par l'analyse de Levinas, qui se place en quelque sorte à mi-chemin entre le sentiment et la raison. Levinas appartient à la tradition phénoménologique. Il analyse la morale en phénoménologie, c'est-à-dire en analysant et en décrivant les choses telles qu'elles nous apparaissent, telles qu'elles se manifestent à notre conscience (on parle de *phénomènes* pour désigner ces apparences, ces vécus de conscience). Levinas analyse ainsi notre rapport vécu au visage, et il remarque que « le visage fait sens ». Le visage n'est pas une simple

¹² Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, préface.

¹³ Arthur Schopenhauer, *Le Fondement de la morale*, III.

¹⁴ Schopenhauer, *Ibid.*

¹⁵ Baruch Spinoza, *Ethique*, IV, prop. 50.

forme, une simple chose comme un caillou ou une flaque de boue. Il fait sens pour moi, il me parle. Il porte en lui-même le commandement moral fondamental : « Tu ne tueras point. »¹⁶

D. Autrui permet de faire retour sur soi et fonde la conscience morale (Sartre)

Enfin, revenons une dernière fois à l'analyse sartrienne de la honte. Sartre montre qu'autrui est « le médiateur indispensable entre moi et moi-même », j'ai besoin d'autrui pour me connaître moi-même car j'ai besoin d'un sujet pour me constituer comme objet. Cette prise de conscience de soi est le fondement de la conscience morale, car c'est seulement à partir d'un regard extérieur que je puis porter un jugement moral sur moi-même. Je dois en quelque sorte me détacher de moi-même pour me juger moralement, et autrui est le médiateur qui me permet d'y parvenir. Le jugement moral consiste à reconnaître l'existence d'un point de vue extérieur sur mes actes, ces deux termes sont aussi indissociables que l'étaient, dans l'analyse précédente, le sujet et l'objet.

J'ai honte de ce que je *suis*. La honte réalise donc une relation intime de moi avec moi : j'ai découvert par la honte un aspect de *mon* être. Et pourtant, bien que certaines formes complexes et dérivées de la honte puissent apparaître sur le plan réflexif, la honte n'est pas originellement un phénomène de réflexion. En effet, quels que soient les résultats que l'on puisse obtenir dans la solitude par la *pratique* religieuse de la honte, la honte dans sa structure première est honte *devant quelqu'un*. Je viens de faire un geste maladroit ou vulgaire : ce geste colle à moi, je ne le juge ni ne le blâme, je le vis simplement, je le réalise sur le mode du pour-soi. Mais voici tout à coup que je lève la tête : quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout à coup toute la vulgarité de mon geste et j'ai honte. Il est certain que ma honte n'est pas réflexive, car la présence d'autrui à ma conscience, fût-ce à la manière d'un catalyseur, est incompatible avec l'attitude réflexive : dans le champ de ma réflexion je ne puis jamais rencontrer que la conscience qui est mienne. Or autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même : j'ai honte de moi *tel que j'apparais* à autrui. Et, par l'apparition même d'autrui, je suis mis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que j'apparais à autrui. Mais pourtant cet objet apparu à autrui, ce n'est pas une vaine image dans l'esprit d'un autre. Cette image en effet serait entièrement imputable à autrui et ne saurait me « toucher ». Je pourrais ressentir de l'agacement, de la colère en face d'elle, comme devant un mauvais portrait de moi, qui me prêle une laideur ou une bassesse d'expression que je n'ai pas ; mais je ne saurais être atteint jusqu'aux moelles : la honte est, par nature, *reconnaissance*. Je reconnais que je *suis* comme autrui me voit. Il ne s'agit cependant pas de la comparaison de ce que je suis pour moi à ce que je suis pour autrui, comme si je trouvais en moi, sur le mode d'être du pour-soi, un équivalent de ce que je suis pour autrui. D'abord cette comparaison ne se rencontre pas en nous, à titre d'opération psychique concrète : la honte est un frisson immédiat qui me parcourt de la tête aux pieds sans aucune préparation discursive. Ensuite, cette comparaison est impossible : je ne puis mettre en rapport ce que je suis dans l'intimité sans distance, sans recul, sans perspective du pour-soi avec cet être injustifiable et en-soi que je suis pour autrui. Il n'y a ici ni étalon, ni table de correspondance. La notion même de *vulgarité* implique d'ailleurs une relation intermonadique¹⁷. On n'est pas vulgaire tout seul. Ainsi autrui ne m'a pas seulement révélé ce que j'étais : il m'a constitué sur un type d'être nouveau qui doit supporter des qualifications nouvelles.

Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* (1942), 2^e partie, chap. I

Conclusion

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

Concluons par l'ambivalence fondamentale du rapport à autrui. Autrui est ami ou ennemi, il m'est à la fois nécessaire et potentiellement nuisible. J'ai besoin de lui pour survivre, en divisant le travail et en échangeant, mais la rivalité pour les richesses peut facilement mener à

¹⁶ Cf. le texte dans votre manuel p. 67.

¹⁷ Une relation entre des individus bien distincts.

des relations conflictuelles. A travers cette ambivalence, les deux types de rapports à autrui qui apparaissent sont le commerce et la guerre. C'est précisément sous ces deux angles principaux que nous aborderons la question de la société : nous parlerons d'abord du rapport entre la société et les échanges, puis du rapport entre la société et l'Etat. La sphère économique du marché et des échanges naît de la sociabilité de l'homme et de sa tendance à échanger, à trafiquer, à commercer. La sphère politique, dont l'Etat n'est qu'une forme particulière, naît de l'insociabilité entre les hommes et de leur tendance à s'affronter, ce qui fait naître le besoin d'une institution régulant ou annulant ces conflits par la quête d'une justice commune.

Annexe



Résumé des idées essentielles

- je ne perçois jamais autrui mais seulement ses apparences (Pascal)
- autrui me permet d'être reconnu (Hegel)
- autrui me permet de me connaître moi-même, de m'objectiver (Sartre)
- autrui me constitue : ex. de l'enfant sauvage
- autrui structure mon « monde », mon champ perceptif (Tournier)
- autrui est la condition de l'objectivité de la connaissance et de la science
- autrui est une structure existentielle : l'être-avec (Heidegger)
- l'homme a le souci de la distance : distinction, vanité, richesse, justice... (Heidegger)
- autrui et le désir : ressembler ou se distinguer pour être reconnu, aimé (Hegel, Freud, Girard)
- sympathie et désir de richesse : on veut être riche pour avoir des amis (Smith)
- construction de son identité comme choix d'un rôle face à autrui (Goffmann)
- l'aliénation par autrui : le « On » (Heidegger), la foule (Kierkegaard)
- le rapport conflictuel à autrui : la guerre (Hobbes, Hegel)
- le rapport harmonieux à autrui : la paix, la concorde, l'entraide, l'échange (Spinoza)
- ambivalence du rapport à autrui (Kant, Freud, Schopenhauer)
- souci mutuel ou sollicitude – substitutive dominatrice ou devançante libérante (Heidegger)
- la sympathie (empathie) envers les proches (Hume)
- la pitié (Rousseau, Schopenhauer)
- la loi morale : considère autrui comme une fin et non seulement comme un moyen (Kant)
- le visage fait sens : il me commande de ne pas tuer (Levinas)
- le rapport à autrui, prise de conscience qui fonde la morale : ex. de la honte (Sartre)
- (- les concepts mentaux sont essentiellement doubles (Strawson))

Dieu ou loup ?

La question de savoir si l'homme est mauvais (un loup) ou bon (un Dieu) pour ses semblables est ambiguë, comme nous l'avons vu avec Hobbes, Spinoza, Kant, Schopenhauer (métaphore des hérissons) et Freud notamment. On rattache généralement la vision pessimiste à Hobbes, à cause de sa célèbre formule : « L'homme est un loup pour l'homme ». Mais ne caricaturons pas Hobbes exagérément. Lui aussi reconnaît l'ambivalence du rapport à autrui : "To speak impartially, both sayings are very true; That *Man to Man is a kind of God*; and that *Man to Man is an arrant Wolfe*. The first is true, if we compare Citizens amongst themselves; and the second, if we compare Cities. In the one, there's some analogie of similitude with the Deity, to wit, Justice and Charity, the twin-sisters of peace: But in the other, Good men must defend themselves by taking to them for a Sanctuary the two daughters of War, Deceit and Violence"... (Hobbes, *Du Citoyen*, épître dédicatoire)

Sadisme et masochisme

Le sadisme et le masochisme symbolisent les deux pôles de la relation à autrui, les deux extrêmes possibles : dans le sadisme, autrui est absolument nié au profit du moi ; dans le masochisme, le moi est absolument nié au profit d'autrui. La plupart des relations à autrui se situent entre ces deux extrêmes !

Illustrations

- L'écrivain anglais Daniel Defoe écrit en 1719 *Robinson Crusoé*, un roman racontant l'histoire d'un marin qui, suite à un naufrage, se retrouve un jour absolument seul sur une île déserte. Ce roman permet d'analyser ce qui se passerait dans la tête d'un homme absolument isolé des autres. Le thème a été repris en 1967 par Michel Tournier dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique*.
- Dans *The Truman Show*, un film avec Jim Carrey, le héros vit dans un monde factice, entouré d'acteurs qui jouent les rôles de parents, d'amis, d'épouse, etc. C'est une forme d'illustration de l'idée de solipsisme.
- « Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. » (Pascal, *Pensées*, § 451)

Sujets de dissertation

La conscience de soi suppose-t-elle autrui ? Autrui est-il le médiateur indispensable entre moi et moi-même ?	Autrui et moi
Pourquoi l'homme désire-t-il être reconnu par les autres ? La reconnaissance d'autrui passe-t-elle nécessairement par le conflit ?	La reconnaissance
Dire d'autrui qu'il est mon semblable, est-ce dire qu'il me ressemble ? Pourquoi avons-nous tant de peine à accepter qu'autrui soit différent de nous ?	La différence
Qui est mon prochain ? Autrui est-il un autre moi-même ?	Qui est l'autre ?
Puis-je connaître autrui ? Peut-on connaître autrui ou bien seulement le reconnaître ? Comment puis-je connaître autrui ? Qu'est-ce que comprendre autrui ? Que peut-on savoir d'autrui ? La connaissance d'autrui est-elle dérivée de la connaissance que nous avons de nous-mêmes ? Pouvons-nous connaître autrui autrement qu'à partir de nous-mêmes ? La sympathie nous permet-elle de connaître autrui ? Faut-il aimer autrui pour le connaître ? L'amitié est-elle une forme privilégiée de la connaissance d'autrui ? Autrui me connaît-il mieux que je ne me connais moi-même ?	La connaissance d'autrui
Faut-il craindre le regard d'autrui ? Sommes-nous responsables des actions d'autrui ? Lorsque l'amitié est présente, le respect, la justice sont-ils encore nécessaires ?	Autrui et morale
Ne fait-on son devoir que par crainte du regard d'autrui ? L'autre est-il le fondement de la conscience morale ? Au nom de quoi peut-on reprocher à autrui d'être égoïste ?	Fondement de la morale
Pourquoi dois-je respecter autrui ? Comment justifier le respect d'autrui ? Qu'est-ce qui justifie le respect d'autrui ? Que dois-je respecter en autrui ? Respecter autrui, est-ce s'interdire de le juger ?	Le respect d'autrui
Autrui peut-il être autre chose qu'un obstacle ou un moyen ? Peut-on faire passer l'intérêt d'autrui avant son intérêt personnel ? Suis-je capable de vouloir du bien à autrui ? Peut-on faire le bonheur d'autrui ? Autrui peut-il m'aider ?	La possibilité de la morale
Faut-il vivre pour autrui ? Ai-je le devoir de faire le bonheur des autres ? A-t-on le devoir d'aimer autrui ?	Autrui et devoir
Être libre, est-ce être indifférent au jugement d'autrui ? La liberté d'autrui diminue-t-elle ma liberté ? La liberté de chacun s'arrête-t-elle là où commence celle d'autrui ? Apprendre à être libre, est-ce seulement apprendre à se passer d'autrui ?	Autrui et liberté
Puis-je me passer d'autrui ? Ai-je besoin d'autrui ? Peut-on exister sans les autres ? Peut-on être indifférent à autrui ? Peut-on vouloir être dépendant d'autrui ? Suis-je prisonnier du jugement qu'autrui a de moi-même ?	Besoin d'autrui et dépendance

Peut-on penser par soi-même sans se soucier de ce que pensent les autres ?	
Un monde sans autrui est-il possible ? Qu'est-ce qu'un homme seul ?	La solitude
La communication avec autrui exclut-elle la solitude ? Puis-je communiquer avec autrui ?	La communication
La relation fondamentale avec autrui est-elle l'imitation, la sympathie ou le conflit ? Des relations sans domination ni pouvoir sont-elles possibles ? En quoi autrui représente-t-il un danger ? Autrui représente-t-il une menace pour le sujet ? Est-il dans la nature de l'homme de faire la guerre ? Ne désire-t-on que ce que qui a du prix pour autrui ?	Mimétisme et conflit

