



HAL
open science

Phénoménologie de l'autre

Enzo Loï

► **To cite this version:**

| Enzo Loï. Phénoménologie de l'autre. Philosophie. 2019. dumas-03123909

HAL Id: dumas-03123909

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03123909>

Submitted on 28 Jan 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Loi Enzo

Phénoménologie de l'autre

M2 de Philosophie – Parcours : Histoire de la Philosophie

Année universitaire : 2018 – 2019

Sous la direction de : Ronan de Calan

Remerciements :

Je remercie Ronan de Calan pour son aide précieuse durant ce travail. La direction de ce mémoire n'est pas simplement de l'ordre d'un travail intellectuel de sa part qui m'a permis de concrétiser certaines de mes idées mais aussi d'un réel soutien à titre personnel avec sa sympathie. Je lui dois beaucoup. Je remercie également les autres professeurs de l'UFR qui m'ont permis d'affirmer mes idées à travers différents travaux et dont les conseils et l'enseignement participent d'une certaine manière aux travaux effectués. Je dédie ce travail à ma mère.

Sommaire :

I - L'altérité : entre ressemblance et différence

- A) L'altérité différente ou autrui qui me fait face
- B) L'altérité comme identification : autrui comme partenaire rationnel
- C) L'ambivalence de mon rapport à l'autre

II - Phénoménologie de l'autre

- A) La reconnaissance de l'autre comme indifférence
- B) La « communisation » absurde comme partage du duo logique
- C) L'altérité renouvelée : la fraternité absurde

III – La mère : la connaissance à travers le silence et le visage

- A) Le visage de l'autre comme (re)connaissance
- B) Le silence connaissant ou le rapport acquis à l'autre
- C) L'humanisme phénoménologique camusien

IV – La figure de l'étranger

- A) Phénoménologie de l'étranger
- B) Memmi – Camus : considérations phénoménologiques
- C) L'étranger : l'autre tout simplement

INTRODUCTION

« à naître enfin comme homme pour ensuite naître encore d'une naissance plus dure, celle qui consiste à naître aux autres »

A. Camus, *Le Premier Homme*, O.C., IV, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 361

« Toute philosophie est justification de soi. La seule philosophie originale serait celle qui justifierait un autre »¹. Justifier un autre ou plutôt justifier l'autre comme *absolument autre* est au cœur de ce travail.

Nous avons proposé, dans notre mémoire de M1 sur l'absurde, une approche phénoménologique de l'œuvre d'Albert Camus. Le présent travail sur la phénoménologie de l'autre s'inscrit dans la continuité du précédent. L'idée défendue ici n'est pas de justifier une fois de plus une phénoménologie de l'absurde, mais bien d'en marquer les limites et d'en développer un aspect particulier.

L'approche de l'autre et de l'altérité, dans les phénoménologies traditionnelles que nous aborderons en premier lieu, ne nous satisfait pas : c'est la raison pour laquelle nous souhaiterions en développer la critique. Contrairement à l'interprétation qu'en donnent ces phénoménologies, l'altérité à penser phénoménologiquement n'est pas pour nous de l'ordre de la comparaison ou de la ressemblance, d'une construction à partir d'un *ego* qui peine à quitter son solipsisme, mais bien d'une réelle volonté de *justifier l'autre en tant qu'il est autre*.

Le choix du titre, *Phénoménologie de l'autre*, rend compte du fait que c'est de l'autre et non de l'intersubjectivité que nous voulons développer ici la compréhension phénoménologique. Nous voulions un mot, distinct d'*autrui*, d'*alter-ego* ou d'autres termes qui sont connotés en philosophie, et qui justement permette de définir l'altérité le plus simplement possible, sans autres implications théoriques. Mais faire de l'autre l'altérité phénoménologique, ce n'est pas simplement choisir un mot, c'est aussi donner pour ambition à ce travail de faire

¹ A. Camus, *Carnets*, 1945, Cahier V, O.C., II, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 1037

de cet autre une altérité directement accessible au sentiment, et pas n'importe lequel : l'amour .

Accéder à cette immédiateté de sentiment n'implique pas que la phénoménologie de l'absurde soit pour autant révoquée par ce travail. Nous souhaiterions voir en quelle mesure la phénoménologie camusienne permettrait de penser l'altérité précisément sans une comparaison constante de moi à l'autre qui nie l'altérité et empoisonne la phénoménologie traditionnelle. Nous ne voulons pas non plus appliquer aux autres un schéma de l'absurde proposé dans une phénoménologie, pour en quelque sorte valider cette dernière. Nous voulons plutôt éprouver cette phénoménologie de l'absurde dans sa capacité à convenir au rapport à l'autre : l'altérité n'est pas là pour justifier un système solipsiste auquel tend toute phénoménologie, fondée sur une *epochè*, une suspension du jugement permettant de reconstruire un monde à partir de l'évidence cognitive, épistémique, d'un *ego*, mais elle est bien présente comme enjeu *éthique* particulier, celui d'une reconnaissance de l'autre dans son altérité propre.

Ainsi, c'est une strate différente qui est pensée ici : l'altérité ne se pense pas dans la continuité naturelle du « duo logique » dont nous rappellerons les termes en seconde partie, mais c'est un nouveau problème qui se pose à la phénoménologie de l'absurde à travers cette question de l'altérité. C'est en cela qu'il faut lire ce travail : à l'aune d'une volonté de faire de l'autre un absolument autre, plutôt que de jouer le trouble jeu des comparaisons et des ressemblances d'un ego avec l'autre, qui nie l'altérité et fait des phénoménologies critiquées dans ce travail des pensées qui justifient plus leurs propres systèmes que l'autre en tant que tel.

Dans une première partie, nous développerons les critiques que nous adressons aux différentes phénoménologies de l'autre et de l'altérité. Nous leur opposerons la nécessité d'explicitier un rapport primitif à l'autre qui se pense sur le mode de l'indifférence, beaucoup plus que de la ressemblance. La confrontation de l'autre comme de soi-même à l'absurde permettra de développer les bases d'un rapprochement avec l'autre, non sur un fondement logique mais bien affectif, de sentiments, et c'est ici que l'amour trouvera sa place, après l'indifférence. Les deux figures camusiennes primitives, si l'on peut dire : la mère et l'étranger, nous permettront dans nos deux dernières parties de thématiser cette fondation affective du rapport à l'autre.

I) L'altérité : entre ressemblance et différence

a) L'altérité différente ou autrui qui me fait face

Evoquer la différence au sein d'un rapport d'altérité, c'est au fond reconnaître un aspect qui paraît simpliste de notre rapport à l'autre. Cette première partie se devait pourtant de partir de cette idée pour deux raisons : non seulement cela fait partie en quelque sorte d'une démarche phénoménologique qui nous semble répandue et qui vise à partir de la différence pour affirmer la réciprocité mais elle constitue aussi pour nous le moyen de poser les bases de notre réflexion et de marquer cette différence comme essentielle. Car bien que le fait que l'autre soit différent de moi semble évident, la suite de ce travail démontrera que cette différence connaît des altérations importantes, notamment concernant la connaissance. Insister dès lors sur la différence de l'autre ne semble plus être une simple affirmation d'une connaissance acquise, qui paraît évidente, mais bien une prise de position qui sera affirmée et même défendue lors de ce travail.

L'altérité est définie comme « Caractère, qualité de ce qui est autre, distinct »². La distinction est en effet à la base de notre rapport à l'autre, c'est la rencontre de l'autre en tant qu'individu à part, en tant qu'il me fait face au sens où il est devant moi mais aussi au sens où il n'est pas moi. L'autre n'est donc pas de prime abord mon semblable au sens où il n'est pas d'abord caractérisé par sa ressemblance avec moi mais bien par le fait que ce ne soit pas moi. Cette idée suppose cependant une relation déjà complexe à l'autre car l'altérité ne pose l'autre que selon une opposition, une relation d'opposition. L'autre, ce n'est pas moi, c'est ce qui n'est pas moi et par là il n'y a pas de définition claire de l'autre pour lui-même. L'idée de l'autre, l'altérité en face n'est pas clairement prise pour elle-même mais toujours selon moi. C'est ce problème majeur que nous voulons ici évoquer, non pas pour estimer le dépasser comme certaines philosophies ont pu le faire mais bien pour accepter cette idée que l'autre, quand on veut le justifier, le définir ne peut qu'être jugé à l'aune de notre appartenance à nous-même, à l'aune de ce que nous sommes. Il faudrait demeurer dans ce moment, sans doute

² Définition d'altérité du CNRTL [Consulté le 5/4/19]

impossible à représenter, où l'autre n'est pas encore approprié par notre connaissance, n'est pas pris dans cette reconnaissance de l'autre comme semblable. Mais l'idée n'est pas ici de proposer une idée de l'altérité néfaste où l'autre ne serait plus considéré comme mon semblable, où je ne considérerais même plus l'homme en face de moi comme homme, non. L'idée est ici d'affirmer que nous ne pouvons pas avoir un réel rapport à l'autre tant que nous ne le considérerons pas comme autre, c'est-à-dire tant que nous ne cesserons pas de rechercher chez lui ce qui est chez nous quant à la connaissance. Car au fond, et la suite de ce travail l'explicitera, ce qui fausse notre rapport à l'autre c'est cette comparaison constante de notre connaissance avec la sienne, cette idée que l'autre serait comme moi, jugerait comme moi, verrait comme moi.

L'absurde était pour nous fondé sur un rapport de causalité constamment présent à l'esprit, l'impossibilité pour l'homme de penser un événement sans lui attribuer une cause, sans produire de « schéma » ou de « schème » causal. Ici, le rapport à l'autre est faussé par cette comparaison entre son intellect et le mien, entre sa perception et la mienne, bref en cherchant la ressemblance, nous avons annihilé la différence. Car il est certes vrai que l'autre me ressemble du moins en apparence, le corps étant une prise de contact direct avec l'autre mais certains phénoménologues ont tiré de cette ressemblance corporelle une ressemblance supposée quant à la connaissance. Comme si au fond les différences que je pouvais avoir dans mon rapport à l'autre étaient un frein à mon rapport à celui-ci, comme s'il me fallait obligatoirement supposer que l'autre pensait comme moi pour me lier à lui.

Il faut donc rester pour le moment dans ce que nous appelons la différence de l'autre. L'autre en face de moi a certes des caractéristiques communes avec moi, la ressemblance du corps étant un aspect important, mais lorsque nous sommes face à lui, nous remarquons immédiatement ce qui, non pas nous oppose à lui, mais bien ce qui fait qu'il n'est pas moi. Tout simplement car non seulement je suis face à lui et non pas à sa place mais bien parce que ce corps n'est pas le mien, que cet autre n'est pas moi. Cela semble évident en somme mais le dire ne consiste pas simplement à marquer cette différence mais bien à en faire le rapport à l'autre qui est le seul valable si nous voulons le reconnaître dans son indépendance et son altérité.

Mais le rapport à autrui n'est pas simplement rapport à un autre mais à des autres et ici la réflexion se complique pour certains et s'approfondit pour nous. Patočka évoque cette pluralité des rapports d'altérités : « L'expérience de la deuxième personne, la réalisation du *tu*, présuppose l'existence de soi à la première et à la troisième personne »³. Le présupposé selon lequel le soi est la base du rapport d'altérité est présent certes mais cela ne nie pas une idée conséquente pour notre travail. Car même si la question de l'altérité privilégie souvent le rapport de moi à toi, il ne faut pas oublier que l'autre n'est pas simplement celui qui se trouve en face de moi, mais aussi celui qui n'est pas là et qui peut se joindre aussi bien à toi qu'à moi.

Ici, c'est la concrétisation dans le rapport du *tu* au soi, en tant que je suis en rapport avec l'autre, mais aussi du *je* en tant qu'*il*. L'altérité n'est pas simplement l'expérience de l'autre comme altérité mais aussi l'idée selon laquelle *d'autres sont des autres pour d'autres et pour moi*. C'est l'ensemble des êtres qui est ainsi fondé par l'altérité dans un rapport à l'autre qui n'est pas toujours direct.

Le lien que je peux avoir avec les autres n'est pas pour autant une preuve de ressemblance. Le fait que je puisse dire que ce corps est semblable au mien et que je puisse établir un rapport avec l'autre ne signifie pas que l'autre n'est pas un être autre, différent : « Même quand j'aurai relié Autrui à moi par la conjonction « et », Autrui continue à me faire face, à se révéler dans son visage »⁴. Je suis en face de l'autre mais cela n'a pas simplement une signification concrète, au sens où je suis bien en face de l'autre, mais une signification d'autant plus importante qu'être en face de l'autre, lui faire face c'est reconnaître d'une certaine manière que le rapport d'altérité, bien qu'il puisse aussi se faire avec d'autres êtres non présents, l'altérité n'est pas qu'une question de face-à-face mais aussi un problème de mise en commun avec d'autres, le rapport d'altérité donc n'est d'abord concrétisé que par l'impossibilité que j'ai à faire de l'autre un même que moi, malgré certaines caractéristiques communes. Dire cela n'est pas répéter une vérité qui paraît simple, mais bien affirmer une situation que la phénoménologie a bien souvent écartée de manière trop rapide : cette situation où l'autre *est absolument autre*.

³ J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Millon, 2002, p. 103

⁴ E. Levinas, *Totalité et Infini*, Livre de Poche, 2017, p. 79

Qu'est-ce qu'être absolument autre ? C'est être autre en tant que je ne puis supposer chez lui ce qu'il pense, ce qu'il juge, ce qu'il voit, bref que je m'interdis formellement d'affirmer quoi que ce soit le concernant. Mais ce n'est pas ici l'autre que je suspends dans mon jugement, de telle manière que je ne peux effacer le monde dans mon époque, mais bien l'autre en tant qu'être objectif, en tant qu'être qui serait comparable à moi quant à son entendement, sa raison, sa perception. Être absolument autre, c'est demeurer dans un rapport où l'altérité n'est pas annihilée par des suppositions intellectuelles ou des jugements subjectifs mais bien une concrétisation d'une époque quant aux jugements que je suis à même de fournir sur l'autre. Le simple fait que nous condamnions ce genre de pensée qui pourtant sont présentées à la suite de ce travail prouve bien que cette première partie n'est pas seulement le lieu d'une démarche bien connue sur l'altérité selon laquelle on détermine que l'autre est inconnu, que nous lui faisons face, qu'il est différent et qu'ensuite nous essayons de ramener à nous par un jeu de comparaisons. Non, ici se concrétise un principe fondamental pour tout ce travail : l'autre est absolument autre et ne saurait être autrement. La phénoménologie que nous proposons ici ne tend pas à faire un saut au-delà de cette affirmation, elle tend simplement à en rester à cette idée de l'absolument autre, ce qui loin de constituer une impossibilité de concrétiser l'autre en tant que tel lui donne son individualité même, lui accorde son altérité qui est pourtant la base de notre rapport à lui.

Les écrits de Husserl sont, comme souvent, particulièrement intéressants pour évoquer la difficulté que l'on rencontre dans ce travail. Bien qu'une critique quant au rationalisme du rapport à l'autre se trouve à la suite de ce travail, on peut évoquer la pensée husserlienne pour rendre compte de ce débat. Concernant l'autre, Husserl utilise le concept d'« appréhension » pour évoquer l'effort intellectuel médiatisé pour surmonter la différence entre moi et l'autre, et la capacité cognitive que j'ai à me représenter par un processus d'abduction sa subjectivité : « Dans l'empathie, une subjectivité étrangère, c'est-à-dire une sphère originale entièrement étrangère est ap-présentée, et en elle des objets originaux étrangers, un monde environnant étranger »⁵. L'empathie est pour

⁵ E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité I*, PUF, 2011, p. 365

Husserl la capacité à non pas me représenter mais m'ap-présenter la « sphère » de l'autre.

Bien que cela constitue une réelle appropriation de l'autre dans un schéma où il semble réduit dans son altérité, il faut reconnaître ici que le fait de mettre en avant l'étrangeté des objets et du monde de l'autre, ou du moins propres à la perception, à la subjectivité de l'autre permet de penser une réelle distinction entre moi et autrui. Il y a une impossibilité à faire l'expérience de l'autre, à être à sa place d'une certaine manière et c'est encore le corps qui permet une approche par Husserl de ce qui caractérise l'autre : « Je fais l'expérience d'autres hommes comme étant mes semblables ; même si je n'ai aucune expérience originale de leur vie consciente, j'ai pourtant une *expérience*, celle de la compréhension de leurs expressions charnelles en tant qu'elles annoncent une vie subjective »⁶. L'expérience du corps de l'autre me permet de supposer médiatement, bien que chez Husserl cela prenne la forme d'une affirmation, une « vie subjective » chez l'autre. Ne pouvant avoir une expérience de l'autre comme autre, j'ai une expérience de l'autre en tant qu'autre à travers ses caractéristiques corporelles perçues.

Mais cette étrangeté reconnue de l'autre ne fait pas obstacle à la réduction qui pourrait, selon Husserl, être exercée sur l'autre et ses « actes de conscience » : « Manifestement, je puis ensuite [...] opérer la réduction phénoménologique à son égard et vis-à-vis de ses actes de conscience comme je puis le faire vis-à-vis de mes propres actes originaux »⁷. La réduction ici opérée ne permet plus de penser l'autre, ce dernier est déjà affecté par la comparaison puis par la négation de son altérité. Il ne s'agit pas ici de débattre de la validité ou non de ce que dit Husserl, mais bien de dire en quoi cela ne peut que supposer une annihilation de l'autre comme absolument autre. La réduction appliquée à l'autre devrait pouvoir faire de l'altérité une base solide de notre rapport à lui et non convertir l'autre en un objet épistémique, un objet d'étude. Elle doit simplement nous faire dire que l'autre étant absolument autre ne peut pas être jugé à l'aune de ma conception de moi-même ou de processus intellectuels qui me sont propres.

⁶ E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, PUF, 2001, p. 121

⁷ *Ibid.*, p. 121

Cela ne veut pas dire que l'autre n'est pas capable de penser *comme moi*, mais que je ne peux pas en être sûr, que je ne peux pas enfermer l'autre dans un schéma logique qui ne serait pas causal cette fois mais fonctionnel. Cela n'empêche pas de considérer l'autre dans le rapport que j'ai avec lui et dans le rôle ou la fonction qu'il occupe dans ce rapport. La reconnaissance de l'altérité de l'autre comme absolument autre n'amène pas à ne pas considérer l'autre, mais bien à ne pas *nier cette situation d'altérité*. Le jeu de reconnaissance qui se fait avec l'autre n'évoque pas forcément une intrusion dans sa vie subjective, elle peut constituer un réel rapport d'altérité sans une pensée rationaliste : « C'est en se reconnaissant réciproquement que les consciences se créent et s'affirment »⁸.

Bien que le terme conscience soit ici à nuancer, peut-être même à évincer, la reconnaissance comme affirmation est une idée qui nous semble essentielle, si l'on comprend cette reconnaissance non pas comme identification mais comme reconnaissance de l'autre comme autre. Reconnaître l'autre, ce n'est pas rechercher un point de concordance entre lui et moi mais estimer que sa différence avec moi constitue justement le rapport avec lui. Cette différence étant celle qui consiste à dire que ce n'est tout simplement pas moi : que c'est lui, que c'est toi, bref que le *nous* n'est pas un ensemble de ressemblances mais un ensemble d'autres. C'est justement dans la reconnaissance de l'autre comme autre, comme altérité, que le lien avec lui est fondé, que l'altérité est affirmée.

L'autre n'étant pas un possible *Je*, mais un autre absolument autre, je deviens non pas autre que *Je*, mais aussi autre pour l'autre, qu'il soit un *Il* ou un *Tu*. Cela permet de penser une altérité qui non seulement ne se fonde pas simplement sur la rencontre de l'autre mais bien sur la prise en considération de l'ensemble des autres que nous constituons en tant que nous sommes autres, l'un pour les autres. Cela ne constitue pas une indifférenciation de mon être ou de celui de l'autre mais bien une réelle négation de ma capacité à définir l'autre en tant que je connais ses perceptions, que je suppose sa vie subjective. Je reste bien sûr mon objet de connaissance le plus sûr et le plus inconnu, mais je ne peux pas affirmer quoi que ce soit sur la vie intellectuelle de l'autre sans passer par une

⁸ R. Misrahi, Martin Buber, philosophe de la relation dans M. Buber, *Je et Tu*, Flammarion, 2012, p. 16

identification de celui-ci comme semblable à moi, ou pareil à ce que je vois, ce que je pense etc.

La vraie affirmation de l'autre, c'est justement l'absence de recherche concernant un savoir sur la connaissance de l'autre, mais l'acceptation que la vie intellectuelle de l'autre ne peut pas être comparée à la mienne, quand bien même nous pouvons trouver un accord avec lui ou des points de concordance entre nos points de vue. C'est par cette idée d'autre comme absolument autre que nous voulons aborder ce travail non pas pour simplement évoquer un schéma classique de remise en cause de ce que je sais de l'autre pour essayer de trouver des ponts entre mon intellect et le sien mais bien de concrétiser un rapport à l'autre qui se sait incapable de conclure quoi que ce soit sur lui sans passer par des comparaisons douteuses ou fallacieuses, nous l'évoquerons ensuite.

L'altérité, dans sa différence, ne doit pas se constituer au sein d'une pensée logique ou dans une recherche de preuves rationnelles de l'existence de l'autre, ni dans sa ressemblance avec moi-même, mais bien dans la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre – en tant que je ne saurais dire s'il voit la même chose que moi, s'il pense la même chose que moi, mais que je sais simplement qu'il n'est pas moi, que je ne suis pas lui et que la communauté humaine n'est pas communauté d'identification mais *communauté d'autres*. Le *je* n'est pas pour autant écarté de cette idée, il est simplement considéré comme un autre parmi d'autres et qui peut seul se définir lui-même, évoquer sa perception, sa pensée. Ne pas chercher à annihiler cette altérité au sein d'une réflexion sur le monde et sur une vie intellectuelle commune c'est ce qu'il nous faut maintenant évoquer.

b) L'altérité comme identification : autrui comme partenaire rationnel

Le « rationnel » dans la détermination de l'altérité est ce qui constitue la part sans doute la plus importante de l'explicitation phénoménologique du concept d'autre, mais c'est aussi la part qu'il nous faut critiquer, refuser. Après avoir dénoncé l'identification de l'autre dans la ressemblance, exacte ou subjectivement établie, nous refusons tout autant d'aller chercher autrui dans une identification purement rationnelle : il n'est pas sûr que la rationalité ait un rôle

déterminant, en tous les cas premier, dans notre rapport à l'autre. Pour la phénoménologie, il s'agit pourtant de lier les êtres entre eux dans un monde commun, à *travers une rationalité commune*, ce qui pour nous constitue bien plus une comparaison faussée qu'une réelle preuve établie de l'existence de l'ensemble des autres, ou une fondation suffisante de mon lien avec autrui.

L'idée n'est donc pas ici de montrer que l'autre ne peut être constitué dans son altérité *via* une ressemblance poussive, ou une comparaison subjective mais bien de dénoncer une rationalité qui vise à mettre en commun un ensemble de pensées, quitte à construire des schémas logiques tout à fait contestables. C'est l'idée du nous, de l'ensemble des êtres qui ici constitue un enjeu important dans cette réflexion. Car le *Nous*, loin de nier le *Je* selon certains, est un ensemble auquel le *Je* s'intègre : « Le *nous* est la forme de proximité qui résulte du *rapprochement*. C'est une collectivité au sein de laquelle le *je* s'installe, dans laquelle il s'enracine, à l'édifice de laquelle il s'incorpore »⁹. L'idée du *nous* est donc de rapprocher l'ensemble des êtres au sein d'une entité nous où le *je* vient s'incorporer.

Mais cette mise en relation du *je* avec autrui, avec les autres ne constitue pas simplement une entrée en scène du *je* dans un monde et une communauté de subjectivités. Elle affecte la détermination, la place que le *Je* occupe dans son rapport à l'autre : « Chacun, dans ses expériences les plus courantes, se voit « des yeux d'autrui »¹⁰. La constitution de l'être au sein de ce rapport d'altérité constitue un enjeu quant à la manière dont il est lui-même au sein de cette communauté. Cette considération de l'autre cependant semble se méprendre lorsqu'elle considère que cette vision du *je* par l'autre est telle que celle des objets : « Chacun est, non seulement pour les autres, mais encore pour lui-même, un objet corporel visible au même titre que les autres choses, accessible dans des perspectives, qui se situe, au principe, sur le même plan que les autres choses »¹¹.

L'être humain ne peut pas, ne doit pas être considéré comme faisant partie des autres choses. Ce n'est pas ici une question de l'ordre de la particularité de l'être humain en général ou d'une supposée supériorité sur le monde, mais bien le fait qu'un être humain ne peut pas être en face d'un autre comme il est en face

⁹ J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Millon, 2002, p. 54

¹⁰ *Ibid.*, p. 100

¹¹ *Ibid.*, p. 100

d'un objet. Même si cet « objet corporel » est aussi propre à notre perception de notre être, il est improbable de définir le corps comme un simple objet parmi d'autres.

Je ne vois pas un corps comme je vois une chaise : ce serait supposer ici une vision de l'autre qui omettrait une perception proprement *humaine* de l'autre. Car même si l'autre doit ne pas être l'objet d'une comparaison subjective et être absolument autre, il n'est pas question de penser un rapport à l'autre qui soit de l'ordre de l'objet. Cette idée de l'autre considéré comme objet est liée ici à une idée de monde commun que nous voulons ici expliciter. Car la question de l'altérité est liée intimement à celle du monde et c'est cette implication commune qui pose problème. Patočka fait de cette idée de l'autre au sein d'un ensemble d'objets la concrétisation d'un monde commun : « L'autre être, les autres êtres nous objectivent de concert avec toutes les autres choses. Le monde devient, de cette manière, monde pour tout le monde, investi d'une validité universelle »¹². L'idée d'un monde commun nous la contestons, mais ici c'est ce raccourci entre les idées qui nous intéresse particulièrement. La mise en commun de tous les êtres dans une relation de considération d'objectivation donne lieu à un monde commun. Mais l'être, le *je* est justement ce qui se différencie de ce monde, qu'il soit commun ou non, sinon la question de l'altérité est telle que celle de la perception de la table, ce qui est une erreur. Le rapport à l'autre doit se faire non pas dans l'implication de l'autre au sein d'un monde mais bien dans le rapport que j'entretiens avec lui dans ce monde, ce qui n'est pas la même chose.

La question de l'altérité n'est pas celle du rapport au monde car l'idée de monde commun donne lieu aux mêmes comparaisons que celles qui voulaient prouver ma ressemblance avec autrui. Cette idée de monde commun mène à une intrusion dans la vie subjective d'autrui qui est pour nous le comble d'une pensée de l'altérité sans reconnaître l'autre dans sa différence et faire de mon *je* le baromètre de mon rapport au monde, comme si au fond autrui faisait comme moi dans son rapport phénoménologique au monde : « je dois effectuer une *réduction intersubjective* et élargir ainsi la subjectivité, la première personne originaire, en une pluralité de premières personnes qui opèrent leurs synthèses constitutives

¹² *Ibid.*, p. 104

dans l'interaction et le contact réciproque »¹³. Il est impossible de connaître les perceptions, les jugements et encore moins la réduction que fait l'autre par rapport au monde. Mais quand bien même on pourrait le croire, que l'autre peut-être effectue une réduction comme moi, qu'est-ce qui me prouve que c'est la même que la mienne ? Ne suis-je pas déjà en contradiction avec une réelle considération de l'autre en tant que tel, comme absolument autre ? Et cette mise en commun des égos entre eux est en fait souvent une annihilation de l'autre dans sa diversité avec une envie d'unification de connaissance qui ne permet pas de concrétiser une réelle altérité. Chacun devient un exemplaire de l'autre : « Aucun *ego* n'est, au principe, extérieur à la possibilité de communication, aucun *ego* n'est isolé ; chaque *ego* n'est à sa manière qu'une modification flexionnelle de tous les autres, de même que les autres sont ses propres formes réfléchies »¹⁴. Le fait qu'aucun *ego* ne soit isolé ne doit pas mener à une idée de l'autre comme exemplaire du moi, chaque être a sa propre indépendance mais cela ne l'empêche pas de communiquer avec les autres selon d'autres modalités que celle de la connaissance ou l'idée de monde commun.

Husserl n'est pas en reste quant à la volonté de faire de l'altérité un fondement du monde commun. C'est la considération de l'ensemble des subjectivités qui amène à cette idée de certitude du monde : « à travers toutes les modifications des appréhensions subjectives s'étend la certitude inébranlée, et qui nous lie tous, qu'il n'y a qu'un seul et même monde, une réalité étant en-soi »¹⁵. Nous ne croyons pas en l'idée de monde commun, non pas simplement l'impossibilité de le penser selon l'ensemble des autres car cela constituerait une connaissance de la vie subjective de l'autre qui nous semble impossible dans cette comparaison constante, mais aussi car l'ensemble des vues subjectives empêchent de penser un monde objectif commun. En somme, cela ne veut pas dire que le monde n'existe pas mais que ce qui nous lie dans notre rapport à ce monde n'est pas de l'ordre de la logique ou de la rationalité : c'est l'idée même de ce travail. Mais cette idée ne balaye pas d'un revers de main les idées des phénoménologues ici présentées, nous voulons ici démontrer que la question de l'altérité sert souvent

¹³ *Ibid.*, pp. 105-106

¹⁴ *Ibid.*, pp. 111-112

¹⁵ E. Husserl, *La crise des sciences européennes et le phénoménologie transcendentale*, Gallimard, 2016, II, 9, p. 39

à penser un monde commun et à établir un raisonnement logique concernant un rationalisme partagé qui pour nous est une relation fallacieuse. Cette mise en commun des subjectivités est bien plutôt de l'ordre de la preuve d'un monde commun que d'une réelle considération de l'autre en tant qu'absolument autre. L'idée cependant de monde pour nous est considérée par Husserl comme une forme d'évidence, comme le fait que nous sommes tous au sein de ce monde : « Il va de soi que cela ne vaut pas seulement pour moi, l'*Ego* singulier, et que c'est nous, qui vivons ensemble, qui possédons d'avance le monde en tant que monde qui vaut-comme-étant pour nous et auquel nous appartenons également ensemble – ce monde en tant que monde-pour-nous-tous, en tant que donné dans un tel sens d'être »¹⁶.

Ce monde pour l'ensemble des êtres n'est pas une idée fautive si elle n'est pas une idée considérée comme une idée rationnelle, c'est-à-dire comme monde commun en tant que perçu également par tous, ou jugé également par tous. Car le rapport au monde est certes connu lorsque c'est mon rapport mais qu'en est-il de celui des autres ? Je n'ai pas de preuves de la perception du monde qu'ils ont, sans pour autant dire qu'ils n'en ont pas. La relation des autres en tant qu'objets est souvent présente et ici Husserl évoque cependant une idée de désintérêt de la vie subjective de l'autre : « D'un autre côté nous pouvons aussi être pour les autres, et ils peuvent être pour nous, de simples objets ; au lieu de partager ensemble l'unité d'un intérêt théorique commun actuellement à l'œuvre, nous pouvons apprendre à nous connaître théoriquement les uns les autres, prendre connaissance des actes-de-pensée, des actes-d'expérience et éventuellement de n'importe quelle autre sorte d'actes des autres comme d'autant de faits objectifs, mais en restant « in-intéressés » à ces actes, c'est-à-dire sans prendre part à leur accomplissement, sans les approuver ni les refuser de façon critique »¹⁷.

L'impossibilité de connaître la vie subjective d'autrui ne permet pas de penser un rapport à la subjectivité de l'autre, même désintéressé. Ici le problème de la mise en commun du monde semble mettre de côté l'altérité de l'autre pour l'intégrer au monde des objets, comme s'il était un objet parmi d'autres, ce que nous contestons. Cette mise en commun marque plus encore l'intrusion

¹⁶ *Ibid.*, p. 124

¹⁷ *Ibid.*, p. 125

rationnelle dans la subjectivité de l'autre *via* ce « monde en général » : « Ainsi le monde en général n'est-il pas seulement étant pour les hommes pris dans leur singularité, mais pour la communauté humaine, et ce déjà par la communisation de ce qui relève du simple niveau de la perception »¹⁸. La participation commune au monde n'est pas de l'ordre de la rationalité car cela supposerait que nous ayons tous les mêmes caractéristiques communes quant à la démarche phénoménologique ou à nos jugements, ce qui loin d'être absolument contesté par nous, ne peut être prouvée.

Cela ne veut pas dire que l'autre n'a pas de raison ou qu'il n'est pas capable d'épochè, mais plus simplement que le fait que j'en sois capable n'est pas une preuve qu'il l'est, et que le monde en commun n'est pas de ce fait possible à poser en tant que monde objectif. Car nous partageons certes une place dans le monde mais ce monde ne peut se construire de manière logique et rationnelle, d'abord et avant tout parce que la rationalité de l'autre ne peut être prouvée par comparaison avec la mienne. Et quand bien même Husserl reconnaît cette diversité perceptive, il en tirerait une idée de synthèse rationnelle du divers des perceptions: « Il sait que lui et ses compagnons sont, dans une connexion actuelle, reliés de telle sorte aux mêmes choses d'expérience, que chacun possède de ces mêmes choses différents aspects, différents côtés, différentes perspectives etc., mais chaque fois *à partir du même système d'ensemble des diversités* »¹⁹. Cette supposition constante de la synthèse rationnelle de l'autre ne permet pas de faire de sa diversité un réel enjeu. Cette conception de relations rationnelles entre les êtres fait du concept d'humanité un concept qui semble bien ancré dans un schéma logique : « C'est la socialité universelle (en ce sens-là, c'est « l'humanité ») en tant qu' « espace » *de tous les sujets égologiques* »²⁰.

*C'est une vision un peu triste et pour nous bancal de l'humanité que celle d'un ensemble d'egos. L'ensemble des egos est donc concerné par la démarche phénoménologique dont l'épochè est une idée importante : « Toute l'humanité, et toute distinction comme toute ordonnance des pronoms personnels, sont devenues dans mon épochè des phénomènes »*²¹.

¹⁸ *Ibid.*, p. 185

¹⁹ *Ibid.*, pp. 186-187

²⁰ *Ibid.*, p. 196

²¹ *Ibid.*, p. 209

Mais Husserl pointe cependant une idée fondamentale de l'altérité qui, si elle n'est pas fondée sur le rationalisme ou liée à un monde commun, réside dans un fait brut, celui de ne pas se considérer comme seul et de se comprendre comme autre *parmi les autres* : « car il est impensable, et non pas seulement de l'ordre du simple fait, que je sois homme dans le monde sans être *l'un* des hommes »²². Le monde en effet n'est certes pas pour nous un monde objectif constitué par une mise en commun de rationalités communes. Mais l'on ne peut pas nier que l'être ne puisse être seul, isolé, si ce n'est dans la rationalité à laquelle il accède par réflexion. Il est en revanche certain, et comme un fait brut, que l'être évolue dans un monde où il n'est pas seul.

L'affirmation du « monde de la vie » comme subjectif est considéré par Husserl comme certes propre à chacun mais comme participation à un monde commun : « chacun de nous a son monde de la vie, visé comme monde pour tous »²³. C'est bien la rationalité, la raison qui permet de penser un monde commun et une communauté subjective qui est en fait un rationalisme qui vise à rassembler les êtres avec leurs caractéristiques intellectuelles : « La raison [...] est une forme de structure universelle et essentielle de la subjectivité transcendentale en général »²⁴. Ici nous ne voulons pas dire que la raison n'est pas commune à tous les hommes, nous voulons simplement expliciter l'idée que la raison ne saurait être non seulement la base d'un monde commun mais ne saurait être ce qui constitue le lien entre les hommes. Nous ne sommes pas liés ensemble parce que nous sommes rationnels, la raison d'autrui m'est inaccessible. Mon rapport au monde est pour Husserl lié à cette altérité mais quand bien même cela serait vrai, le problème de la diversité des points de vue reste entier : « Mon égo, donné à moi-même d'une manière apodictique – seul être que je peux poser comme existant d'une manière absolument apodictique – ne peut être un égo ayant l'expérience du monde que s'il est en commerce avec d'autres égo »²⁵. C'est la justification même des autres *egos* qui pose problème, car ce commerce est complexe et même fallacieux, dans sa source rationnelle, et découle de l'impossibilité de penser la démarche phénoménologique menant à autrui ou

²² *Ibid.*, p. 284

²³ *Ibid.*, p. 286

²⁴ E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, Vrin, 2014, Troisième Méditation, §23, p. 101

²⁵ *Ibid.*, p. 224

fondant autrui sans en passer par une comparaison contestable. C'est bien l'idée de monde objectif qu'il nous faut récuser pour ne pas établir de lien entre l'altérité et le problème du rapport au monde car c'est bien dans cette idée de mise en commun des subjectivités que se joue l'enjeu d'un monde commun : « le monde objectif est constitué comme tel par la communauté intersubjective »²⁶.

Le monde objectif est une création rationnelle qui constitue un rapport faussé au monde car c'est une création commune qui est impossible car la diversité des perceptions ne doit pas être niée dans un concept commun de raison. *Le rapport au monde est certes un problème logique, comme nous avons voulu l'explicitier dans la phénoménologie de l'absurde, mais la question de l'altérité ne saurait constituer le même problème.* Il faut donc penser un rapport au monde collectif différent de celui subjectif pour ne pas établir une idée d'un ensemble d'intersubjectivités qui ont la même démarche phénoménologique : « L'expérience phénoménologique, étant réductive, est d'emblée intersubjective »²⁷. Il faut dès lors établir une démarche phénoménologique nouvelle pour ne pas essayer d'apposer l'autre sur celle-ci, de telle manière qu'évoquer la phénoménologie de l'absurde n'est pas évoquer celle de l'autre. Car le lien qui se fait entre les autres et moi, entre moi et les autres ne saurait être le même que celui de mon rapport au monde et ne saurait se comparer à celui-ci. Husserl évoque même cette relation entre subjectivités comme la base non seulement du monde commun mais de la science : « Dans la relation de subjectivité à subjectivité et dans ses apparitions, ses actes de pensée etc. qui sont données les unes aux autres de manière relativement déterminée, se constituent le monde objectif et la véritable objectivité de la science »²⁸.

C'est cette volonté de mettre en place une universalité de la connaissance, du rapport au monde qui est la base même du problème et cette volonté d'universalité se pose aussi dans le souci scientifique. Cet accord entre les êtres semble même faire du caractère subjectif du rapport au monde un non-problème pour Husserl : « Chaque être humain possède alors son monde environnant

²⁶ R. Barbaras, *Les notions philosophiques*, PUF, 1990, dirigé par S. Auroux, p. 210

²⁷ E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité I*, PUF, 2011, p. 30

²⁸ *Ibid.*, p. 88

solipsiste et, à titre de monde dont on fait et dont on peut faire l'expérience de façon concordante, il s'agit du même monde que possède chaque autre et chaque autre normal »²⁹. Comment savoir que ce monde est le même ? Car cette évidence selon laquelle le monde serait commun à tous ainsi que les autres et les objets semble se faire chez Husserl : « Le monde, moi-même, les hommes en général sont conscients de faire partie du monde pour tous ; moi, je suis homme pour tous, chaque objet, chaque homme parmi eux, existant pour tous »³⁰. Le fait de partager l'ensemble de ce qui est, de ce qui apparaît semble tendre à une universalité qui non seulement affecte l'aspect solipsiste de la perception humaine, mais ne s'accomplit qu'au détriment d'une réelle considération de l'autre.

La connaissance de ce monde commun n'est d'ailleurs pas une mise en commun de la connaissance subjective, mais est bien un rapport au monde qui ne semble en fait n'être pas si solipsiste que cela : « Nous ne sommes pas juxtaposés les uns à côté des autres et n'acquérons pas séparément une connaissance du monde, mais sommes toujours et nécessairement en relation mutuelle, dans la mise en communauté de la conscience »³¹. Le monde commun marque la fin de l'individualité et l'on remarque au fil de ces idées, que ce soit pour la volonté de mise en commun du monde ou la volonté de rallier les subjectivités entre elles par la raison, que l'altérité est nuancée, bafouée au nom d'une connaissance du monde. Pour affirmer une altérité, il faut poser le fait que le monde n'est pas un monde objectif et que la connaissance du monde que nous avons ne saurait être commune par le biais d'une comparaison entre les démarches phénoménologiques qui dès lors seraient identiques. Cela ne veut pas dire que le monde n'existe pas ou que la table que nous regardons n'est pas réelle mais nous savons que la pluralité des perceptions et les différences de jugements ne permettent pas de parler de monde commun. Je ne peux pas voir la table comme l'autre car même si je me mets là où il regarde je ne suis pas lui, il n'est pas moi et la perception de la table est liée à une subjectivité. Nous pouvons certes nous accorder sur des aspects de la table, nous pouvons aussi la juger de la même manière, mais justement cela ne sera jamais identique exactement à comment je la perçois. Car

²⁹ *Ibid.*, p. 97

³⁰ *Ibid.*, p. 190

³¹ *Ibid.*, p. 222

le problème n'est pas tant de savoir si ma perception du monde est la bonne par rapport à l'autre car son monde et le mien sont distincts. Je ne peux pas établir logiquement et rationnellement de liens concernant la réalité du monde. Cela ne veut pas dire qu'il ne voit pas la table, qu'il ne peut pas la décrire comme je pourrais la décrire, mais cela ne constitue pas une preuve logique que l'autre perçoit le monde comme moi. La question n'est pas ici de vérifier la validité du monde, sa véracité mais bien de démontrer en quoi l'altérité constitue une impossibilité d'un monde commun en tant que fondé logiquement.

Rappelons d'ailleurs que la question qui nous occupe dans nos travaux est une phénoménologie camusienne et qu'en ce sens l'altérité se pose selon le problème de l'absurde. En cela, l'absurdité, bien plus que de savoir si la table est la même pour lui et pour moi, est un problème plus complexe qui ne saurait se résoudre par une description commune de l'absurde. Il suffit de demander à quelqu'un ce qu'est l'absurde et tout de suite l'absurdité devient d'une complexité quant à sa définition propre. Car toutes ces idées de mise en commun du monde et de mise en commun de nos consciences partent d'un préjugé de connaissance selon lequel on pourrait clairement dire ce que sont le monde, les objets, etc. Or nous voulons ici démontrer que le problème de l'altérité loin d'être le moyen de résoudre ces problèmes est en fait la remise en cause de ceux-ci. Husserl insiste sur cette idée cependant que le monde m'est propre mais tente de faire de l'altérité une idée de communauté de subjectivités qui seraient liées par cet aspect identique de ce monde : « Le monde n'a pour moi de validité que parce qu'il est mien, et je possède le monde dans chaque vérification, laquelle n'est vérification qu'en moi et à partir de moi, qui me fournit les autres comme miens, qui me fournit mon nous, et qui me fournit le monde comme monde pour nous tous [...] Le monde mien est, d'après son sens d'être, un monde qui peut être connu comme identique pour tous les moi effectifs et possibles, lesquels peuvent avoir avec moi un commerce imaginable »³². La volonté est clairement chez Husserl de ne pas faire de cette subjectivité un problème pour cette mise en commun du monde, là où Husserl tire de la vie subjective une vie commune avec cette subjectivité propre mise en commun avec d'autres, nous établissons l'erreur du monde commun en tant que cette vie subjective, propre à chacun, ne permet pas de penser un monde

³² *Ibid.*, pp. 380-381

en commun. Nous ne nions pas pour autant le fait que nous vivons bien avec autrui, que l'autre fait partie de notre monde mais cela ne peut se faire si notre monde est compris comme monde commun : « Je ne vis pas de façon isolée, je vis avec eux une vie commune, une vie qui a une unité, en dépit même de tout ce qui peut séparer ces subjectivités »³³. Au fond, Husserl ne nie pas forcément la vie subjective, bien au contraire, il veut simplement en faire un atout dans la constitution d'un monde propre à une communauté d'êtres ce qui se fait au prix d'un raccourci rationnel. Cette mise en commun d'ailleurs se fait aussi avec ce que Husserl appelle des actes de communications qui permettent de penser un lien, de fonder une mise en commun du rapport au monde : « Ce sont des actes qui produisent une unité supérieure de la conscience de personne à personne, et qui comprennent en eux le monde des choses comme un monde commun du jugement, de la volonté, de l'évaluation »³⁴. Husserl, quant au problème de mise en commun, fait preuve d'un rationalisme lorsqu'il balaye la subjectivité pour une mise en commun au sein des êtres et de leurs raisons : « Si le monde doit être un, *en soi*, par rapport à toutes les apparitions subjectives, et s'il doit donc être possible d'aborder objectivement des vérités valables, qui ne peuvent plus être attirées dans le relativisme de la subjectivité, que chaque être raisonnable doit nécessairement reconnaître, il doit y avoir des substrats de déterminations chosiques qui sont accessibles d'une manière semblable à chaque sujet, et qui sont par là *nécessairement* communs à tous les sujets »³⁵. Cette supposition est l'exemple même de l'impossibilité de penser une altérité réelle, de penser un autre absolument autre. Je dois pour ce monde commun, ce monde objectif prétendre à des choses communes que nous posséderions dans nos raisons, dans notre rapport au monde. C'est ici faire une supposition qui nous semble, par la déduction logique dont elle semble procéder, fallacieuse. Car nous le disons, nous ne nions pas que je vois bien la table comme lui la voit, nous disons que ce « comme » n'est pas une preuve d'identité, n'est pas une conception de la perception de l'autre car cela est impossible, que ce comme donc implique une différence profonde entre sa perception et la mienne qui ne doit pas être effacée au sein d'un monde commun. Ce n'est pas parce que nous voyons cette table que je peux

³³ E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, PUF, 2001, p. 194

³⁴ *Ibid.*, p. 202

³⁵ *Ibid.*, p. 245

prouver que lui la voit comme moi, de telle manière que je ne vois jamais le monde objectif mais toujours le monde pour moi. Car prétendre à l'universalité des raisonnements en chacun, c'est se placer comme un penseur omniscient de la raison humaine et c'est omettre notre condition humaine. La parole, la communication entre les êtres permettent à Husserl d'affirmer ce nous, ce monde commun par le langage : « l'autre est mon Tu et, en parlant, en écoutant, en répondant, nous formons déjà un Nous qui, en particulier, forme un accord, une communauté »³⁶. Il y a certes dans le langage une volonté de mise en commun, une idée de faire part à l'autre de ce que je vois, je pense etc. mais cela non seulement ne forme pas toujours un accord mais de plus il y a dans le silence un accord beaucoup plus profond notamment quant à l'absurdité. Le terme autre par ailleurs nous semble primordial pour des raisons que nous évoquerons ensuite mais l'idée d'*alter-ego* constitue une preuve même de l'impossibilité de penser l'altérité pour elle-même et de passer outre la différence qui nous lie à l'autre, car oui c'est bien la différence qui nous lie de manière fondamentale, originelle à l'autre : « Appréhender l'expérience d'autrui en termes d'*alter-ego* invite à suivre, en l'*ego* qualifié d'*alter*, le fil de la proximité et de la ressemblance des deux *ego* plus que de leur étrangeté l'un au regard de l'autre »³⁷. C'est cette étrangeté qu'il faudrait pourtant conserver plutôt que d'évoquer un monde commun et un ensemble de subjectivités qui ruinent l'altérité. C'est bien de l'autre dont nous parlons et pas d'un *alter-ego* qui le situerait déjà dans une idée de rapport de connaissance plus que d'humanité. L'on omet l'aspect direct du rapport à l'homme, le fait que l'autre n'est pas compris après une réflexion logique, ou un rapport rationnel. On ne rencontre pas une raison, mais bien un homme et c'est ce rapport direct qu'il faut conserver : « l'autre homme ou personne m'est donné directement dans le cadre d'une communication intersubjective qui est acte social du je et du tu »³⁸. Le *je* et le *tu* ne peuvent devenir un *nous* par un raisonnement ou un rapport purement rationnel. L'humanité n'est pas un ensemble d'*égos* qui forment un monde commun, c'est un ensemble d'hommes, d'autres, qui sont solidaires face à l'absurde que fomentent leurs propres logiques. Nous sommes

³⁶ *Ibid.*, p. 370

³⁷ N. Depraz, *Transcendance et Incarnation*, Vrin, 1995, p. 125

³⁸ *Ibid.*, p. 318

donc en désaccord avec une reconnaissance des êtres en tant que subjectivités ou en tant que choses pensantes, l'homme ne se juge pas à l'aune de sa raison simplement, n'est pas qu'un être rationnel avec des rapports rationnels : « Le *nous* enveloppe une pluralité de subjectivités qui se reconnaissent les unes les autres comme subjectivités »³⁹. Personne ne se reconnaît comme subjectivités, personne ne fait face à l'autre par une caractéristique rationnelle. L'individualité de l'autre ne doit pas être éludée par une volonté de mise en commun, d'humanité mais valorisée par celle-ci. Au fond, l'idée ici est de ne pas valoriser l'altérité en tant que rapport rationnel à l'autre non seulement pour nier l'idée de monde commun mais de nier aussi ce que je pourrais appeler la vie subjective de l'autre en tant que je serais en capacité de la connaître ou de la définir. La raison n'est pas ce qui permet de lier les hommes entre eux, n'est pas ce qui permet de penser clairement l'autre comme absolument autre. La difficulté de cette mise en commun s'est faite tout au long de ces idées : « Il s'agit donc, avec autrui, de penser le monde de telle sorte qu'en lui s'esquisse la possibilité d'une communication des consciences, et donc le principe d'unité qui fonde un horizon rationnel, sans pour autant que la différence des consciences, c'est-à-dire leur enracinement mondain, soit abolie en cette communication »⁴⁰. L'autre ne peut donc pas être lié à moi du fait d'une idée rationnelle et ne doit pas être caractérisé dans son rapport à moi avec l'idée de monde commun ou de subjectivités semblables. La phénoménologie de l'autre ne peut donc se faire au sein d'un schéma rationnel ou logique

c) L'ambivalence de mon rapport à l'autre

Il nous faut donc choisir le terme de l'autre pour qualifier cette altérité parce que non seulement nous croyons salutaire l'idée de garantir à l'autre une altérité affirmée et une reconnaissance qui n'est pas faussée par cette comparaison avec mon être mais aussi par le fait que la volonté d'unir les êtres par des relations rationnelles nous semble nier un rapport à l'autre qui n'est pas que de cet ordre, qui ne l'est même que très peu si l'on considère une considération proprement humaine de l'altérité. Car notre rapport à l'autre n'est pas constitué par des

³⁹ J.P. Sartre, *L'être et le Néant*, Gallimard, 2017, p. 550

⁴⁰ R. Barbaras, *De l'être du phénomène Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, 2001, p. 44

relations de l'ordre de la raison ou de l'explicitation d'un monde commun. La considération de l'autre n'est pas un problème rationnel mais bien un problème de l'ordre de la reconnaissance de l'autre comme altérité humaine, comme autre qui ne saurait être compris dans un monde comme un objet parmi d'autres : « Les personnes qui ont part à ce monde ambiant communicatif ne sont pas données les uns aux autres comme des objets mais comme des sujets corrélatifs, comme des compagnons »⁴¹.

Mettre sur le même plan l'altérité et la considération phénoménale d'objets, c'est déjà effectuer une considération de l'autre qui tend à une justification irrecevable de l'autre. La raison perturbe notre rapport à l'autre plus qu'elle ne le justifie si son objectif est de faire de l'autre le marchepied d'une réflexion sur le monde ou sur les concepts. L'idée de l'autre comme compagnon nous semble tout à fait légitime quant à une phénoménologie propre à Camus. Je ne considère jamais l'autre comme quelque chose que je peux évaluer comme objet ou bien juger selon des considérations rationnelles. La relation à l'autre s'effectue dans une considération qui ne peut pas être rationalisée et qu'on ne peut qu'évoquer selon des termes de l'ordre du sentiment. C'est aussi pour cela que la considération de l'autre n'est pas fixe et qu'elle n'est pas forcément liée à une volonté d'être ensemble mais même parfois de considérer que la solitude constitue l'explicitation d'un rapport complexe à l'autre : « De même qu'il est des jours où sous le visage familier d'une femme, on retrouve comme une étrangère celle qu'on avait aimée il y a des mois ou des années, peut-être allons-nous désirer même ce qui nous rend soudain si seuls »⁴². Il n'y a pas de rapport fixe à l'autre, pas de rapport immuable où l'on pourrait définir l'autre comme un objet ou le considérer selon ses pensées ou son intellect, choses inconnues pour nous.

C'est un rapport de l'ordre de l'affect que nous voulons ici mettre en place car le lien que nous constituons avec les autres, si l'on prend en compte l'absurde tel que nous l'avons décrit dans le travail de M1, ne peut être que de l'ordre de l'affect. Ce lien affectueux, de l'ordre de l'affect avec l'autre n'est pas un lien immuable ou meilleur que celui de la raison mais c'est le seul qui nous permette de ne pas altérer l'autre comme absolument autre, de ne pas lui faire penser ce

⁴¹ A. Schütz, « Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl » dans *Husserl*, Colloque de Royaumont, Les éditions de Minuit, 1959, p. 352

⁴² A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, O.C., I, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 229

que je veux qu'il pense selon mes propres considérations. En somme, l'affect remplace le lien supposé rationnel car il semble être le seul moyen d'accéder non pas à l'autre mais à mon rapport à lui en tant qu'autre. C'est ici que l'altérité n'est plus un concept qui se pense mais une altérité qui se vit. Être pour les autres ne se pense pas, ne s'effectue pas dans une réflexion rationnelle. L'altérité ne peut pas être une question rationnelle. C'est en cela que l'altérité nous bouleverse, qu'elle nous lie de manière nous le croyons plus vraie que le lien rationnel, qu'elle nous unit non pas face à l'absurde mais par l'absurde. Notre volonté d'établir ce rapport à l'autre comme absolument autre est en quelque sorte une remise en cause d'un rapport qui paraît acquis à l'autre comme rationalité, comme un rapport de considération de l'autre comme un observateur de sa raison : « Apercevant ces existences du dehors, on leur prête une cohérence et une unité qu'elles ne peuvent avoir, en vérité, mais qui paraissent évidentes à l'observateur »⁴³. Cette évidence est en effet la raison de notre première partie qui ne vise qu'à mener une contradiction contre toutes ces évidences philosophiques. Car au fond face à l'autre comment ne pas me dire qu'il pense comme moi, qu'il est comme moi selon des idées rationnelles du fait de son comportement ou sa manière de tenir un raisonnement ? Mais notre travail n'est pas de dire que l'autre n'est pas un être rationnel, n'est pas une chose qui ne pense pas ou un être à part de moi en tant qu'il ne serait pas mon autre, mais bien de dire que tout cela ne peut pas être prouvé, que tout cela ne saurait faire de mon lien à l'autre un lien stable. Et cette idée selon laquelle l'autre serait comme moi persiste en philosophie comme, d'une certaine manière, dans un rapport de jalousie comme Camus le dit : « C'est parce qu'on sait ce qu'on est capable de penser qu'on imagine que *l'autre* pense ainsi »⁴⁴. Dans cette idée de « jalousie physique », comme dit Camus, et dans celles que l'on considère dans ce travail, on remarque que l'idée est la même, celle d'une comparaison qui pour nous n'est vouée qu'à altérer l'autre comme absolument autre. Cette volonté de faire de l'autre un absolument autre il nous faut l'assumer quitte à établir d'abord que cette considération peut considérer l'autre comme étranger, comme n'étant pas propre à un lien avec moi, ce qu'il nous faut conserver sans pour autant en faire la finalité de ce travail, l'absurdité

⁴³ A. Camus, *L'Homme révolté*, O.C., III, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 285

⁴⁴ A. Camus, *Carnets*, 1949, O.C., IV, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 1066

sera pour nous l'occasion de mettre en place une altérité de l'autre comme absolument autre où l'absurdité constitue la réalisation de ce rapport affectueux. L'autre n'est donc pas un autre *je* mais un *toi*, un autre : « L'absolument Autre, c'est Autrui. Il ne fait pas nombre avec moi. La collectivité où je dis « tu » ou « nous » n'est pas un pluriel de « je ». Moi, toi ce ne sont pas là individus d'un concept commun [...] Absence de patrie commune qui fait de l'Autre – *l'Etranger* (nous soulignons) »⁴⁵. Cette considération de l'autre n'est pas au fond une étape contraire de la volonté de penser l'autre mais bien une réelle considération de l'autre comme remise en cause de tout cet exercice intellectuel qui a voulu en faire un objet intellectuel, un problème purement rationnel alors que ce n'est pas le cas. Ce rapport affectueux à l'autre que nous voulons mettre en place n'est pas un rapport qui nie l'altérité totalement, l'idée n'est pas de dire l'autre ne me ressemble pas, il est autre c'est ainsi et finir ici le raisonnement. Ce serait ici faire preuve d'une facilité qui ne correspond pas à ce travail. Non, ici l'idée est de faire de ce rapport affectueux la reconnaissance même de l'autre, le rapport primordial à l'autre avec un lexique qui n'est plus celui de la raison mais bien celui de l'amour comme il nous faudra l'explicitier.

Levinas, dans cette idée de rapport à l'autre, évoque par exemple la douceur : « Autrui qui se *révèle* précisément – et de par son altérité – non point dans un choc négateur du moi, mais comme le phénomène originel de la douceur »⁴⁶. Cette altérité de la douceur, de l'affect est une altérité que nous voulons ici mettre en place. Ce n'est pas un projet vain et qui mène à des considérations niaises sur l'amour ou le rapport aux autres mais bien sur cette idée que l'absurdité ne peut qu'être partagée dans un rapport affectueux. Que l'on pense à ce qui nous lie aux autres... Qui peut dire réellement que ce qui le lie aux autres est un concept ou une idée commune ? Qui peut dire que l'on regarde l'autre comme on regarde un objet ? Qui peut considérer un être humain sans avoir un rapport affectueux à lui ? Cela d'ailleurs ne nie pas un rapport conflictuel à l'autre, un affect n'est pas qu'un affect de douceur ou d'amour, non. Mais la concrétisation de notre rapport à l'autre ne peut qu'être de cet ordre, le lien rationnel n'est plus. La connaissance de l'autre ne se situe donc pas dans un

⁴⁵ E. Levinas, *Totalité et Infini*, Livre de Poche, 2017, p. 28

⁴⁶ *Ibid.*, p. 161

rapport de raison mais d'affect par une considération plus réaliste de l'autre, car oui il est plus réaliste de considérer l'autre selon l'affect que selon un marasme intellectuel de comparaisons des corps ou comparaison des pensées. On comprend l'autre affectueusement : « Notre rapport avec lui [autrui, nous ajoutons] consiste certainement à vouloir le comprendre, mais ce rapport déborde la compréhension. Non seulement parce que la connaissance d'autrui exige, en dehors de la curiosité, aussi de la sympathie ou de l'amour [...] »⁴⁷.

Il est salutaire de dire cela sans pour autant faire de cette considération de l'altérité une vision utopique ou faussée de l'autre comme rapport *candide*. L'idée n'est pas non plus ici de dire que ce rapport affectueux est une prise de position mais de mettre en place un rapport affectueux en tant que notre rapport à l'autre ne peut être rationnel et que cette idée d'affect n'est pas tant une résolution du problème de cette non-rationalité mais bien un rapport que nous croyons primordial à l'autre. Cette altérité est en effet bien plus qu'une idée de relation de raisons, une relation de réflexion, c'est une relation d'altérité, de rapport affectif à l'autre : « L'unité du « Je pense » ne fait pas l'humanité du moi car, selon Levinas, il ne faut pas chercher l'humain dans un mouvement réflexif de soi sur soi, dans la conscience de soi, mais seulement dans le mouvement d'une réponse, d'ores et déjà consentie, à l'appel de l'altérité »⁴⁸. La question de l'autre n'est donc plus une question de l'ordre de la réflexion, c'est une question de l'ordre du rapport et ce rapport est la base de l'altérité. L'idée n'est plus ici de prouver le monde commun, l'idée est de faire du rapport à l'autre la base de l'altérité ce qui peut sembler une chose évidente mais qui a été faussée par des considérations où la phénoménologie ne s'est pas réellement concentrée sur ce rapport en tant que l'autre est absolument autre, qui n'a pas su définir sa limite. Et cette considération se fait non pas dans une quête intellectuelle a posteriori de mon acceptation de ce que je suis, non pas par une visée solipsiste mais bien dans une considération de l'autre comme participation commune à la constitution de ce que nous sommes, lui pour moi, moi pour lui : « Je nais à *l'autre* en même temps qu'*il* naît à *moi* »⁴⁹. C'est justement la négation du solipsisme, la négation d'un lien de l'ordre de l'*égo* ou de l'altérité simplement conscience que se forme l'idée d'une altérité. C'est

⁴⁷ E. Levinas, *Entre nous*, Livre de Poche, 2016, p. 17

⁴⁸ C. Chalier, *L'utopie de l'humain*, Albin Michel, 1993, p. 85

⁴⁹ N. Depraz, *Transcendance et Incarnation*, Vrin, 1995, p. 180

une communauté d'êtres, un ensemble d'autres qui se fait au sein de cette phénoménologie : « c'est que mon rapport à autrui est d'abord et fondamentalement une relation d'être à être, non de connaissance à connaissance, si le solipsisme doit pouvoir être réfuté »⁵⁰. La communication avec les autres n'est pas pour autant réfutée, elle n'est pas mise à mal par des considérations de cet ordre. Nous ne sommes pas en effet isolés des autres en partie grâce à cette capacité de communication que nous avons avec eux, sans pour autant établir quoi que ce soit sur l'aspect subjectif de cette capacité de communication. Le rapport affectif est dès lors lié à cette idée de communication mais c'est une communication qui se fait dirons-nous naturellement, du moins sans l'établir par un exercice de pensée : « Mais l'existence d'expériences internes, de sentiments intimes nous est révélée dans et par les phénomènes d'expression, c'est-à-dire que nous en acquérons la connaissance, non à la suite d'un raisonnement, mais d'une façon immédiate, au sens d'une « perception » originaires et primitive »⁵¹. Cette perception que décrit Scheler est une perception qui permet d'établir un rapport concret à l'autre, bien que l'idée de connaissance serait ici à discuter. Il n'y a pas de connaissances quant à ces sentiments. C'est en ce sens que la phénoménologie de l'autre est une philosophie de la communauté directe, de l'altérité affective et irrationnelle. Mon rapport à l'autre ne doit pas être rationalisé. Notre rapport à l'autre est directement de cet ordre pour que l'on puisse créer une altérité qui en fait n'a pas à être créée, qui se trouve dans notre rapport primordial à l'autre. Ce rapport n'est cependant pas exempt d'une certaine considération du vécu de l'autre, qui à travers l'absurde, est inconnu mais relayé par ce rapport affectif : « Or, ce postulat de la réalité d'autrui égale à la nôtre [...] constitue la condition de notre amour spontané de l'humanité, amour qui nous porte vers un être donné, uniquement parce qu'il est un « homme », qu'il a un « visage humain » »⁵². Ici nous ne pouvons pas complètement être en accord avec Scheler, on ne peut pas dire que la réalité de l'autre est la même que la mienne mais on peut peut-être penser dans ce terme d'égalité à l'idée de communauté affective qui, bien que je ne puisse pas évoquer véritablement la pensée, l'intellect de l'autre, je peux cependant évoquer l'affection commune que nous nous portons avec ce lien

⁵⁰ J.P. Sartre, *L'être et le Néant*, Gallimard, 2017, p. 340

⁵¹ M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, Payot, 1950, pp. 22-23

⁵² *Ibid.*, p. 151

absurde. Car l'altérité n'est pas une simple question de face-à-face entre deux personnes, n'est pas qu'une question d'altérité en duo mais bien une altérité commune, propre à tous les hommes, à tous les êtres. C'est en cela que l'altérité ne saurait être une considération du *tu* comme absolument autre : « L'autre, c'est aussi l'autre que le « tu » »⁵³. Le *tu*, le *il*, le *je*, nous sommes tous l'autre de l'autre, nous sommes tous au sein de cette communauté affective l'altérité affirmée, la considération de l'autre comme absolument autre. C'est cette idée de communauté affective qui permet un lien entre les êtres, qui permet de penser la sympathie ou d'autres affects comme la considération de l'autre : « la sympathie est la connaissance directe des Personnes »⁵⁴. Cette connaissance directe est pour nous non-connaissance, c'est justement ce rapport direct qui vise l'autre non pas en tant qu'autre identifié, autre considéré rationnellement, mais autre absolument autre, autre dont la sympathie qui nous lie n'est pas de l'ordre de ce qui peut s'expliquer. C'est ce lien direct qui permet réellement de concrétiser une communication avec l'altérité qui ne se fonde que sur cette affection commune. C'est la considération d'une altérité proprement humaine et personnelle : « Car je ne parle que de l'homme réel, de toi et de moi, de notre vie et de notre monde, je ne parle pas d'un *Je* en soi, ni d'un être en soi »⁵⁵. C'est cette réalité du rapport qu'il nous faut affirmer avec la critique d'une construction de l'autre comme rationnel. Cette communication n'empêche d'ailleurs pas de considérer la subjectivité comme une chose essentielle à toute considération propre à son être. L'idée d'être autre pour les autres n'est pas une annihilation de la subjectivité, elle en est même l'affirmation salutaire par la distinction entre la question de l'altérité et la question de ma subjectivité. Ainsi, la subjectivité permet de conserver l'idée de monde propre à chacun : « Nos consciences ont beau, à travers nos situations propres, construire une situation commune dans laquelle elles communiquent, c'est du fond de sa subjectivité que chacun projette ce monde « unique » »⁵⁶. La subjectivité n'est pas la négation de l'altérité, c'est la reconnaissance même que ma subjectivité ne peut être connue que par moi et que l'autre n'est pas propre à sa subjectivité, qui ne peut m'être connue, mais autre

⁵³ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, 2015, p. 227

⁵⁴ G. Bachelard, Préface dans M. Buber, *Je et Tu*, Flammarion, 2012, p. 25

⁵⁵ *Ibid.*, p. 46

⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 2017, p. 414

car notre rapport est un rapport affectif, que je ne peux, comme pour mes considérations rationnelles ou mes propres représentations, dire avec évidence ce qu'il pense. L'idée n'est pas de nier les êtres dans une communauté affective indifférenciée mais d'établir chaque être dans sa particularité par la reconnaissance de l'autre comme absolument autre et de ma subjectivité. La distinction de l'autre est fondamentale si l'on veut concrétiser un rapport où il se démarque de mon être sans volonté de le comparer à moi, d'en faire un être semblable au mien : « Autrui n'est pas seulement un autre moi, un exemplaire de l'essence « *ego* », il est un moi qui *est* autre »⁵⁷. Être autre c'est donc être absolument autre, c'est-à-dire ne pas établir une pensée comparable à la mienne, ne pas fausser ma relation à l'autre dans une construction rationnelle de l'autre, ne pas en faire un autre calqué au moi mais de s'abstenir de considérer l'autre de cette manière, d'affirmer au fond le rapport primordial à l'autre celui de l'affect, celui qui consiste à tout dire de l'autre sans prétendre affirmer quoi que ce soit, dans cette situation immédiate où l'autre est absolument autre. L'altérité dès lors s'affirme dans le rapport affectif à l'autre. La communication ne doit donc pas chercher à prétendre connaître l'autre, à en faire un allié de connaissance mais bien à affirmer l'altérité, à la rendre évidente : « Communiquer, c'est rester soi, l'autre restant soi »⁵⁸. L'altérité est donc une question que notre phénoménologie ne vise pas à reconsidérer mais à considérer, en cela elle se veut à même de reconnaître la différence de l'autre et de l'accepter car elle ne doit pas être éludée. Le lien rationnel que l'on a construit entre les êtres ne doit pas caractériser notre rapport aux autres, ne doit pas se faire par une analogie qui ruine la conception d'autrui : « Seule une inférence *analogique* peut rendre compte de la connaissance d'autrui »⁵⁹. C'est avec la comparaison constante que le rapport à l'autre ne saurait se faire dans un rapport qui ne considérerait pas l'autre comme absolument autre. Le rapport à l'autre se veut donc affectif dans un sens où l'absurdité y a sa place, en est même l'idée fondamentale. Il nous faut donc établir un rapport entre la phénoménologie de l'absurde et la phénoménologie de l'autre pour faire de l'altérité une altérité absurde.

⁵⁷ R. Barbaras, *De l'être du phénomène Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, 2001, pp. 155-156

⁵⁸ G. Marcel, *Journal métaphysique*, Gallimard, 1928, p. 188

⁵⁹ R. Barbaras, *Autrui*, Introduction, Fichier ePub, Quintette, 1989

II) Phénoménologie de l'autre

a) La reconnaissance de l'autre comme indifférence

Comme pour la phénoménologie de l'absurde, il nous faut structurer notre pensée à l'aune de ce que nous venons de dire. La question de l'altérité est donc ici non plus une question prise en un sens qui se voudrait propre à une certaine histoire du concept, histoire bien sûr basée sur la phénoménologie dans notre travail et selon notre rapport à celui-ci. Ainsi, après avoir précisé ce que nous voulions quant à l'altérité, nous devons rendre concret dans notre phénoménologie la question de l'altérité quant à l'absurde. L'idée est périlleuse et visera surtout à mettre en place les limites de notre phénoménologie de l'absurde. La phénoménologie de l'autre est en effet l'explicitation de l'altérité au sein de la question de l'absurde, c'est la perspective tout autre que permet ce rapport à l'altérité. Car la phénoménologie de l'absurde s'est surtout constituée au sein d'une pensée propre aux représentations personnelles, à ce duo logique qui se faisait au sein d'un être. L'exemple même de Meursault comme phénoménologue faisait de cette phénoménologie une épreuve particulière dont le représentant est aussi particulier. Nous avons fait de l'épochè la base de notre phénoménologie de l'absurde, ce qui permettait de la mettre en place mais aussi de la concrétiser. Ici, l'altérité ne peut plus correspondre à ce même schéma, l'épochè, comme toutes considérations rationnelles, ne peut plus être une base fiable pour une considération de l'autre comme absolument autre. C'est en cela que ce travail n'est pas une remise en cause de la phénoménologie de l'absurde mais bien une pierre originale dans l'édifice de la phénoménologie que nous proposons. Le choix de l'indifférence dans mon rapport à l'autre peut certes paraître étranger à des considérations camusiennes. Albert Camus est certainement un auteur dont l'indifférence envers les autres ne peut pas être revendiquée, qui n'a eu de cesse de vouloir penser cette altérité dans une forme de solidarité. Que l'on se rassure, Camus sera ici, encore et toujours, celui qui nous permettra de concrétiser notre pensée. Mais nous devons d'abord penser cette altérité comme nous avons voulu penser l'épochè, c'est-à-dire comme l'initiation à notre phénoménologie de l'autre. L'indifférence n'est donc pas ici à

comprendre au sens d'une indifférence malsaine, d'un manque de considération de l'autre mais bien l'indifférence comme une attitude nécessaire à la réelle considération de l'autre.

Nous l'avons affirmé certes lors de ce travail, mais ici l'absurdité change considérablement toutes les considérations que nous avons pu avoir car il n'est plus dès lors question de savoir si l'on doit ou non repenser l'altérité, ceci est déjà considéré, mais il nous faut ici démontrer en quoi l'absurdité est l'épreuve de cette altérité différente à laquelle je suis pourtant liée. Tout le problème de la phénoménologie de l'autre est de concrétiser l'altérité absurde en tant que considération de l'autre comme absolument autre et ce lien d'absurdité entre les êtres. Pour cela, il ne faut pas rechercher une mise en commun avec l'autre mais préserver son altérité dans un simple contact : « Etre en contact : ni investir autrui pour annuler son altérité, ni me supprimer dans l'autre »⁶⁰. La phénoménologie de l'autre n'est ni intrusion dans la vie subjective d'autrui, que je suppose sans la confirmer bien sûr, ni annihilation de mon être dans une indifférenciation. Car l'indifférence dans mon rapport à l'autre n'est pas absence de différence mais reconnaissance concrète de cette différence en tant que je ne peux me lier à l'autre dans un schéma rationnel. L'indifférence à l'autre n'est pas négation de l'autre dans son altérité par une considération nulle de l'autre mais concrétisation de son être en tant que je ne puis le définir clairement. L'autre d'une certaine manière ne m'est jamais donné comme le monde pourrait l'être ou les objets. Levinas pense concrètement cette altérité avec cette idée de contact qui signifie bien l'idée de se faire face mais aussi de se savoir lié à l'autre par ce contact. C'est donc une indifférence salutaire ici explicitée par cette idée que c'est cette indifférence qui me permettra de concrétiser l'autre comme autre. D'ailleurs, cette idée n'est pas si étrangère à la volonté de considérer que le problème absurde était un problème propre aux représentations de mon être. La question de l'altérité n'est pas exempte de ce problème de la subjectivité. Là où l'absurdité était maintenue mais considérée d'une autre manière avec l'épochè, l'altérité est reconnue comme rapport d'indifférence. L'indifférence permet de ne pas s'appropriier l'autre dans un schéma rationnel et ne permet pas de concrétiser une opinion ou une idée de ce qu'il est. L'indifférence ici est reconnaissance de l'autre comme autre, de

⁶⁰ E. Levinas, *Autrement qu'être*, Livre de Poche, 2017, p. 137

l'altérité comme altérité primordiale. Il peut paraître certes étrange de dire que pour mieux considérer l'autre il faut de l'indifférence pour lui mais avec les différentes idées de ce travail on remarque que la question de l'altérité est constamment niée par des considérations qui ne concernent pas le problème de l'autre. C'est donc un rapport qui doit se faire au sein de la phénoménologie ici proposée qui sera à même de considérer l'autre selon d'autres aspects : « Il faut trouver à l'homme une autre parenté que celle qui le rattache à l'être »⁶¹. L'autre ne peut être défini, il ne peut pas être caractérisé selon des considérations rationnelles.

Dès lors, que faire de l'autre ? Que faire de ce rapport à l'altérité qui pourtant nous semble naturel ? Ce rapport qui fait que l'autre est là... Nous proposons ici de n'en faire rien, du moins pour le moment. Sous cette attitude provocante et un peu malicieuse se cache surtout une envie de faire face à un vrai problème, celui de l'altérité, sans nous fourvoyer dans des considérations faussées. L'autre comme absolument autre ne peut se faire que si l'indifférence constitue notre rapport à lui car sinon l'autre ne pourra se penser qu'à l'aune d'une considération subjective biaisée ou d'une question qui n'a pas de rapport avec lui en tant que ce rapport se doit d'être justifié. Car c'est bien ce rapport à l'autre que l'absurdité concrétise, non pas en tant que l'absurdité est une idée que nous partageons tous mais en tant que l'absurdité nous lie comme nous le démontrerons. Mais ici considérons les limites de notre rapport à l'autre pour mieux établir son altérité. Dès lors, la communauté humaine devient nous, mais non pas comme un nous rationnel ou un nous de monde commun, mais bien un nous d'indifférence ou chacun est autre pour les autres : « exalter le *Nous* ce n'est pas dissoudre l'unicité du moi dans l'universel, mais exalter la communauté comme lieu de partage et de l'historicité des voix singulières »⁶². La phénoménologie de l'autre veut expliciter l'idée de communauté qui se fait avec une indifférence salutaire, non pas comme éradication de l'autre de ma vie mais comme considération de celui-ci comme altérité. C'est cette indifférence qui est la consécration même de l'humanité car dès lors elle n'est plus un rapport réfléchi à l'autre mais un rapport direct, un rapport neutre : « La pure humanité, qui se

⁶¹ *Ibid.*, p. 272

⁶² R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, PUF, 2005, p. 332

fonde dans l'immédiateté de la sympathie, est donc non représentative »⁶³. Le rapport à l'autre ne peut se représenter, je ne peux pas dire je suis lié à lui comme autre car... toute explication est faussée, elle ruine le rapport à l'autre d'où l'idée d'indifférence. Cela ne veut pas dire que l'on ne dit rien si l'on pense ce rapport comme indifférence mais au contraire que l'on dit tout en tant que le tout de l'autre est son altérité comme autre. La reconnaissance de l'autre comme indifférence, qui n'est en fait qu'une considération primordiale de l'autre avant que l'on lui accorde des capacités rationnelles, est une volonté de ne pas nier sa vie subjective, je reconnais que l'autre peut ou même doit avoir une expérience, une phénoménologie de l'absurde mais je ne peux pas le dire et c'est cela qui fonde l'autre : « La vie d'autrui, telle qu'il la vit, n'est pas pour moi qui parle une expérience éventuelle ou un possible : c'est une expérience interdite, c'est un impossible, et il doit en être ainsi si vraiment autrui est autrui »⁶⁴. Car la considération de l'autre ne peut qu'être faussée dès lors que je veux lui attribuer une subjectivité, l'altérité connaît un problème c'est celui de la comparaison nous l'avons dit : « Dès lors qu'il doit être constitué au sein de la sphère propre, autrui ne peut être constitué comme autre »⁶⁵. L'indifférence permet de ne pas considérer l'autre par une vision subjective ou mieux encore de ne pas faire de l'autre une chose qui se justifie rationnellement. L'indifférence permet de concrétiser le rapport à l'autre comme rencontre, car nous ne pouvons pas face à l'autre effectuer les processus intellectuels que nous faisons quant au monde pour l'époque absurde, nous ne pouvons pas juger de l'autre et s'abstenir de juger de l'autre comme nous nous abstenions de juger le fait d'avoir ou non raté son bus. L'autre se concrétise pour moi dans un rapport plus humain : « L'expérience d'autrui est celle d'une rencontre : il n'y a donc pas à se demander comment la connaissance d'autrui est possible, mais simplement à expliciter la signification de cette rencontre »⁶⁶. Expliciter cette altérité, rendre compte de cela, voilà la volonté de ce travail. Car la rencontre de l'autre est particulière, elle n'est pas comme cette considération représentationnelle du monde. Car même

⁶³ L. Bove, *Albert Camus, De la transfiguration*, Publications de la Sorbonne, 2014, p. 46

⁶⁴ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 2016, p. 108

⁶⁵ R. Barbaras, *De l'être du phénomène Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, 2001, p. 46

⁶⁶ *Ibid.*, p. 152

l'indifférence est une considération complexe de l'autre, complexe par la simplicité qu'elle requiert. La phénoménologie de l'autre n'est pas une phénoménologie de l'indifférence pour elle-même mais de l'indifférence qui concrétise un rapport d'absurdité à l'autre. Rapport qui n'est pas rationnel mais affectueux.

L'affection que l'on porte à l'autre n'est-elle pas justement cette considération indifférente qui ne fait pas de lui un marchepied d'une réflexion ou un autre moi ? Et cette affection n'est pas une chose qui émane d'une réflexion sur l'altérité mais une considération primordiale de notre rapport à l'autre. C'est même avec cette pensée de l'indifférence et de cette distinction entre les êtres que l'autre se constitue dans une d'humanité concrète : « Le problème d'autrui ne doit pas être posé comme problème de l'*alter-ego* car, en partant ainsi de l'identité des consciences, on se trouve aussitôt contraint de les rejeter vers une radicale altérité »⁶⁷. En fait, aussi paradoxale que cela puisse être, c'est en étant dans une démarche d'indifférence à l'autre que l'on se doit de trouver des rapports plus concrets à celui-ci. C'est avec cette considération indifférente de l'autre que je ne nie pas que l'autre a un monde et une pensée, je ne peux pas dire que je ne peux pas le prouver et dire que cela n'existe pas comme si au fond je pouvais apprécier quelque chose que je dis nier dans ma capacité à le penser, non ici l'autre monde, celui de l'autre, ne m'est tout simplement pas donné et n'a pas à m'être donné en tant que cela fait partie de cet absolument autre : « Seulement je ne peux juger que mon univers à moi, si même je le puis. Leur univers ne m'étant pas donné ne peut être pour moi objet d'appréciation »⁶⁸. Il y a donc un monde pour moi et un monde pour l'autre et pas de monde commun. Cette idée n'est pas la considération d'une humanité divisée mais d'une humanité dont la tâche la plus importante est de faire de cette indifférence la volonté d'un lien par l'absurdité car c'est bien l'absurdité propre à notre rapport à nos mondes que nous pouvons penser une altérité solidaire. C'est ce lien au sein de l'indifférence que nous devons penser à l'aune de notre volonté de ne pas nier l'autre dans son altérité. L'autre n'est pas pour cela un être qui ne m'intéresse pas ou qui ne m'est pas lié d'une certaine manière, non, il est l'être dont l'accès n'est pas de l'ordre de la raison : « Autrui

⁶⁷ *Ibid.*, p. 279

⁶⁸ G. Marcel, *Journal métaphysique*, Gallimard, 1928, p. 232-233

est en effet inconnaissable, puisque la connaissance est l'œuvre d'identité, mais cela ne signifie en aucun cas qu'il soit inaccessible »⁶⁹. Ce lien avec l'autre, c'est la phénoménologie de l'absurde qui va nous permettre de le concrétiser, non pas dans une volonté de comparaison ou de mise en commun, mais dans une indifférence qui valorise l'altérité. Le problème de l'autre, comme celui de l'absurde, n'est dû qu'à la volonté de l'homme de ne pas se limiter dans sa pensée, de ne pas faire de son rapport, que ce soit celui au monde ou celui à l'autre, un rapport simple, qui s'est nié avec des considérations rationnelles. L'indifférence est à même de baser cette phénoménologie de l'autre non pas sur une abstention de jugement comme pour l'absurde mais sur une remise en cause de ce que nous croyons sur l'autre, sur une volonté de ne pas faire de l'autre une personne niée dans son altérité. La pensée altruiste que nous proposons ici est donc une pensée basée sur la non-considération de l'autre comme être rationnel, être comme moi etc. et selon l'idée que l'altérité ne saurait être autre que celle des autres, celle de l'autre comme absolument autre. La phénoménologie de l'absurde n'est donc plus valable quant à la considération de l'autre car je ne peux pas établir que l'absurde est chez lui comme chez moi un duo logique, une pensée faussée. Cela ne veut pas dire que la phénoménologie de l'absurde ne vaut plus, elle ne correspond pas à cette pensée de l'altérité en tant qu'elle supposerait une négation du principe d'indifférence. Avec l'explicitation de ce duo logique à l'aune de nos réflexions sur l'altérité, nous voulons ici poser les limites de la phénoménologie, de notre phénoménologie. Ainsi, l'altérité pose le problème absurde sous une perspective autre.

b) La « communisation » absurde comme partage du duo logique⁷⁰

Ce travail sur la phénoménologie de l'autre constitue sûrement la concrétisation de notre phénoménologie de l'absurde. Cette concrétisation n'est pas une concrétisation simple et aisée, elle tend même à faire de la

⁶⁹ R. Barbaras, *Autrui*, Quatrième Partie, 1, Fichier ePub, Quintette, 1989

⁷⁰ Il y a dans cette partie une chose importante qui se dessine tout au long de ce travail mais que nous voulons ici expliciter : l'absurde et l'absurdité sont deux choses distinctes : l'absurde est lié à une forme logique et causal évoqué dans notre travail sur celui-ci. L'absurdité est liée à l'altérité en tant que l'absurdité constitue le rapport affectueux à l'autre, que l'absurdité est l'altérité, qu'elle est liée à un sentiment. L'absurdité est donc la concrétisation du rapport à l'autre en tant qu'il n'est pas rationnel. Ainsi, le choix entre absurde et absurdité est important et doit ici être acquis par le lecteur.

phénoménologie de l'absurde une pensée limitée mais en somme c'est notre travail que d'éclairer notre pensée au fil de ses avancées. Ainsi, nous allons ici mettre en place l'altérité au sein de l'idée importante de notre travail sur l'absurde, celle du duo logique. Mais d'abord résumons la chose. Il était question dans le travail sur l'absurde de faire de l'absurde non pas une chose mystique, non pas une idée qui nous échappe mais bien un absurde qui est constituée au sein de notre rapport au monde en cela que l'absurde n'était que la conséquence d'une pensée causale de l'homme qui ne pouvait juger un événement autrement qu'en lui imposant des causes et des conséquences. En somme, nous avons voulu démontrer que l'absurde était une création causale de la part de l'homme avec un duo logique : la logique rationnelle et la logique absurde. La logique rationnelle est une idée selon laquelle l'homme, dans son rapport notamment avec la nature, était voué à établir une causalité qui ne semble pas être remise en cause, qui semble suivre son cours. La logique rationnelle était explicitée dans des exemples naturelles, des exemples qui ne frappent pas la pensée de l'homme : le lien d'espèce entre des animaux, l'évolution naturelle d'un être etc. La logique absurde est créée avec la logique rationnelle en cela qu'elle est la justification constante et forcée de tout événement comme étant pareil à une logique rationnelle. L'homme crée l'absurde par son incapacité à considérer l'événement sans des causes/conséquences déterminées, l'absurde est donc ce à quoi l'homme fait face en tant que schéma causal. La logique absurde est l'exemple d'une pensée humaine qui n'est pas à même de penser un événement sans causes, sans en déterminer un cheminement rationnel et c'est de là que l'absurde se forme dans une incapacité à reconnaître ses limites, mais l'homme n'est pas tant condamné à être libre qu'à être rationnel. Cette rationalité constante nuisait déjà à son rapport au monde et à ses propres considérations comme elle perturbe aussi ici notre rapport aux autres. Dès lors, le duo logique de la phénoménologie de l'absurde est-il nié avec cette altérité ? La phénoménologie de l'autre, par sa négation de la rationalité dans notre rapport à l'autre, peut-elle se lier à la phénoménologie de l'absurde sans la réduire ? C'est tout l'enjeu de ce travail. Nous ne croyons pas que la phénoménologie de l'absurde est niée, elle ne concerne simplement pas l'altérité comme elle constituait un enjeu pour le rapport au monde.

La phénoménologie de l'absurde n'est pas ici remise en cause, elle est simplement une phénoménologie qui ne peut se vérifier que de manière isolée, du

moins dans sa considération causale. Car nous ne pouvons plus dire de l'autre qu'il pense comme moi, qu'il a une raison pareille à la mienne, bref nous ne pouvons pas connaître la phénoménologie de l'absurde chez l'autre. Nous savons qu'elle est légitime car nous considérons, dans notre schéma causale, sa validité constante dans notre rapport aux événements mais je ne peux pas affirmer que l'autre a ce même schéma. Le duo logique, je peux très bien le concevoir, le mettre en place dans ma pensée, comme Meursault peut le faire de manière radicale, mais comment être sûr que l'autre pense ainsi ? N'est-ce pas justement tout le problème de Meursault que de n'être pas compris par les autres, que d'être cet étranger au sein d'une justice causale ? L'absurde, si on le considère simplement selon le duo logique, ne peut être un absurde commun. Je peux certes observer des schémas causaux que je comprends chez l'autre, des observations qui se rejoignent, mais je ne peux pas dire toi aussi tu as ce duo logique car la théorisation de cette idée est déjà une rationalisation du problème. Nous ne sommes pas constamment à nous dire cette cause est rationnelle l'autre est absurde, nous ne sommes pas spectateur de notre rationalité mais nous vivons l'absurdité. L'absurde de l'autre, si tant est qu'elle existe, m'est inconnue. Du moins, si on considère l'absurde comme schéma causal. Et c'est là que notre travail sur la phénoménologie de l'autre est l'enjeu de ce travail sur l'absurde car la phénoménologie de l'autre ne nie pas l'absurde mais le concrétise dans le rapport solidaire et affectueux à l'autre. Ne pas connaître le schéma causal de l'autre et ne pas considérer l'autre de manière rationnelle ne permet pas de le nier en tant qu'autre lié à moi par un rapport affectueux, l'absurdité n'est pas dès lors qu'une expérience rationnelle, elle est aussi ce qui nous lie. Mais alors le duo logique est partagé par tous ? Peut-être après tout nous ne savons pas ce que l'autre peut penser, ce qu'il peut considérer comme moi je le fais. Cette « communisation » du duo logique comment dès lors s'effectue-t-il ? Il ne se concrétise pas dans une mise en commun du même absurde, comme la communisation chez Husserl pouvait être la reconnaissance d'un monde commun à travers les différentes subjectivités, mais bien la reconnaissance des différents autres en tant que chacun vit l'absurdité, non pas selon une rationalité commune, mais selon une communisation humaine propre à la pensée camusienne. Car l'idée est bien de nuancer la phénoménologie de l'absurde, non pas dans sa concrétisation, mais dans sa portée. Nous ne voulons pas ici faire du duo logique une idée qui nie ce

que nous avons dit de l'altérité en faisant de l'absurde une chose qui nous lie de manière rationnelle, nous ne voulons pas au fond refaire un monde commun absurde. Non, l'absurdité nous lie, notre rapport aux autres se concrétise dans sa différence et dans ce rapport à l'absurde, dans cette altérité et ce rapport à l'autre. Nous ne pouvons pas dire que nous partageons le même duo logique mais nous pouvons affirmer que, face aux événements, nous nous comprenons avec l'absurdité que nous vivons. Il n'y a pas de considérations rationnelles, il y a simplement ici le lien affectueux qui est la concrétisation de cette communisation absurde sans nier les différences propres à l'altérité.

Il n'y a donc pas de monde commun ou d'absurdité commune pareille pour tous, mais une absurdité qui est plurielle et qui se concrétise à travers différents événements ou rapports que nous voulons ici décrire dans ce travail. La limite de notre phénoménologie de l'absurde est dès lors posée : elle ne peut pas se prouver rationnellement avec ce rapport à l'autre qui n'est pas de cet ordre, mais elle est concrétisée dans ce rapport affectueux qui fait de l'autre celui dont je peux, à travers des événements, sentir l'absurdité que nous vivons, reconnaître cette hésitation causale, sentir au fond que lui et moi nous sommes liés, non pas par des connaissances ou des schémas rationnels mais par l'échec de la logique rationnelle qui donne lieu à la logique absurde, par la limite de notre raison, bref mon lien à l'autre est la limite de ce rapport. La phénoménologie de l'autre n'est donc pas une phénoménologie qui veut se faire rejoindre les êtres grâce à des pensées communes ou des idées partagées mais bien par les limites de notre raison, avec ce rapport sentimental à l'autre où, ne pouvant connaître sa raison, je peux cependant partager avec lui cette absurdité d'affect, cet affectueux absurde, en somme je peux voir dans cette limite de notre rapport la concrétisation de l'humanité. Car c'est bien cette limite de notre raison face aux événements dans le rapport que j'ai avec l'autre, c'est-à-dire le fait que je ne peux pas connaître la considération rationnelle, qui m'amène à ne pas considérer ce rapport à l'autre comme rationnel mais affectueux, porté vers un engagement solidaire. L'absurdité ne peut donc pas être prouvée quant au partage de celle-ci par l'ensemble des êtres mais elle peut être concrétisée dans l'affection que nous nous portons face à la considération de l'absurde de certains événements, absurde que nous créons avec le duo logique. Il faut bien comprendre que ce sont des plans différents : la phénoménologie de l'absurde concrétise l'absurde comme schéma

causal et rationnel, la phénoménologie de l'autre concrétise l'absurdité comme communisation affectueuse face aux limites de nos raisons. C'est le sentiment de vivre cette absurdité comme limite de notre schéma causal qui fait que nous sommes liés par une communisation affectueuses, avec la solidarité et l'amour chez Camus. Cette communisation ne nie donc pas la différence des mondes différents et la négation du rapport rationnel à l'autre mais concrétise ces idées en montrant que l'absurdité est justement ce qui marque cette limite tout en faisant de l'altérité de l'autre ce qui permet la concrétisation de l'absurdité par le rapport affectueux. L'idée n'est pas ici de prouver que l'autre pense comme moi, que l'autre pense le même absurde mais que l'autre vit la même absurdité en tant que je partage avec lui la nécessité de créer un lien qui ne soit pas rationnel, la capacité que nous avons à vivre l'absurdité dans une communisation qui n'est pas de connaissance mais d'affection. C'est peut-être ce qu'il faut retenir de cette idée, c'est que le rapport à l'absurdité dans l'altérité est un rapport affectueux, en tant que notre rapport à l'autre, avec l'absurdité que nous vivons, se fait dans une solidarité et un amour qui sont propres à la pensée de Camus. C'est une phénoménologie de l'altérité basée sur l'amour que nous formons ici, sans en faire une utopie humaine, sans en faire une ode à un amour niais et qui ne considère pas les rapports humains pas toujours affectueux. Mais le rapport que nous avons à l'autre dans ce travail est un rapport primordial, qui ne se soucie pas de considérations rationnelles, de lien par le monde commun, qui se veut donc à même de penser l'altérité comme cet autre qui me fait face et avec qui le seul lien est celui d'un rapport affectueux. Car l'absurdité fonde notre rapport dans l'aspect dramatique de l'absurde, avec ce duo logique, drame de l'absurde que l'homme ne peut pas affronter seul, sa raison fonde l'absurde, il est lui-même le propre fondateur de son malheur, de cette absurde rationnel qu'il pense. Ainsi, dans la considération de l'autre comme absolument autre, se fonde un rapport à l'absurde qui est le mien mais aussi le tien, que je ne pourrais pas clairement définir comme étant le même chez l'un et chez l'autre, mais dont je sais, avec ce rapport affectueux, que nous en partageons la condamnation rationnelle. Le fait de ne pas pouvoir prouver que l'autre pense l'absurde comme moi ne m'empêche pas de vivre avec lui, non pas dans un même schéma causal ou dans un monde commun, mais dans une intersubjectivité d'absurdité où la solidarité et l'amour sont les moyens de communiquer sur l'absurdité de notre condition rationnelle. Le partage

du duo logique est donc impossible de manière rationnelle, du moins je ne peux pas le prouver, et c'est avec ce rapport affectueux que se concrétise non pas la suspicion rationnelle d'un même absurde chez toi comme chez moi, mais bien le rapport à l'autre comme absolument autre avec qui je vis l'absurdité, avec qui mon rapport est celui d'un être qui reconnaît en l'autre non pas un partenaire rationnel mais bien un partenaire d'humanité, un semblable dans l'absurdité, bref que je reconnais l'autre comme autre, homme comme moi.

L'absurdité dans son altérité est donc la communisation affectueuse de ce qu'est vivre l'absurde, de ce que ne pouvant dire si l'autre me ressemble rationnellement, ne voulant pas faire de lui un être comparable à moi, je vis avec lui l'absurdité qui constitue notre rapport dans l'échec de nos raisons et l'absurdité de notre condition. On remarque dès lors que loin d'une image utopique de l'amour ou d'un lien humain entre les êtres c'est bien le drame absurde que nous partageons non pas dans sa validité rationnelle mais dans sa véracité affectueuse, dans sa capacité à n'être vécu par moi, par lui, par toi que dans un rapport de sentiments. C'est en cela que notre phénoménologie camusienne n'est pas une phénoménologie de la connaissance mais une phénoménologie de l'échec de la raison, une phénoménologie en lien avec la pensée de Camus. Le lien avec les autres n'est plus une question rationnelle, c'est une question proprement affectueuses, c'est-à-dire en tant que cette question est liée à la solidarité et à l'amour entre les autres. Notre rapport aux autres est proprement affectueux en cela que nous ne voulons pas faire de l'altérité la concrétisation d'une pensée méfiante de notre rapport à l'autre, comme si au fond l'autre comme absolument autre était un ennemi. Nous prenons le parti pris de dire que notre rapport à l'autre est fondamentalement affectueux car face à l'autre sa reconnaissance se fait par l'affection que je lui porte. On ne peut pas considérer un autre dans la haine ou la colère, si l'on parle du rapport à l'autre l'on doit déjà être dans un rapport affectueux car un rapport autre qu'affectueux est un rapport qui nie l'autre, qui ne le considère plus comme autre. C'est un parti pris certes mais c'est justement par notre volonté de penser l'autre comme autre, car ici ce rapport affectueux n'est fondé sur rien, n'est pas concrétisé par une idée rationnelle. L'idée n'est pas de dire ici que tous les êtres humains s'aiment mais de dire que l'absurdité comme base de notre rapport à l'autre constitue un rapport affectueux. C'est dans la manière que nous avons tous de vivre l'absurdité de notre condition que se

constitue l'autre comme absolument autre dans mon rapport affectueux à lui. Nous voulons ici défendre une idée du rapport à l'autre salutaire qui crée un lien, avec l'absurdité, entre les êtres quitte à être une pensée que certains jugeront utopique, que d'autres diront pauvre. La phénoménologie de l'autre assume l'avènement d'un rapport à l'autre renouvelé par l'absurdité qui non seulement fait de l'autre un absolument autre que je ne peux pas connaître rationnellement et avec qui je n'ai pas de monde commun mais qui, par le fait d'assumer ces idées, peut traduire la phénoménologie de l'absurde dans l'idée d'altérité en posant les limites de l'aspect subjectif des raisonnements de notre travail sur l'absurde et, dans une volonté de garantir la particularité et la distinction entre les domaines évoqués, de ne pas fondre l'une dans l'autre mais de concrétiser les deux dans leurs apports respectifs, tout en prenant l'altérité comme nouveau rapport à l'autre dans cette phénoménologie qui se veut affectueuse. Alors, la pensée de Camus permet de penser ce rapport affectueux, qui ne nie pas l'absurde mais le concrétise d'une autre manière, avec une altérité fraternelle.

c) L'altérité renouvelée : la fraternité absurde

Ce travail n'est pas simplement la considération des préjugés que peuvent constituer une pensée de l'altérité qui serait rationnelle ou de comparaison. Le lien affectueux avec l'autre, ce rapport qui ne peut pas se faire avec une comparaison rationnelle, un monde commun, doit se faire, se concrétiser dans un rapport de fraternité absurde car l'absurdité ne pouvant pas être connue par tous en chacun, le lien constitué par l'absurdité est un lien d'affection, d'amour. Mon rapport à l'autre, par l'absurdité, amène une fraternité humaine, une relation qui se veut à même de concrétiser l'altérité non pas dans une mise en commun de l'absurde mais dans la reconnaissance de l'autre comme fraternel, comme lié à moi par un lien sentimental qui est une explicitation de son absurdité. Car même si l'absurde de l'autre ne peut être connu de nous, il peut être explicité dans une relation de soutien et de fraternité entre les êtres par l'absurdité de leurs conditions. Je ne peux être isolé du monde comme je ne peux être isolé des autres, je ne me compare pas à l'autre mais je considère que notre rapport, par ce rapport affectueux, ne peut qu'être une altérité sûre de sa différence mais convaincue de

sa fraternité : « C'est dans les hommes que l'homme se réfugie »⁷¹. Nous sommes liés par cette absurdité même si nous ne pouvons pas connaître rationnellement cet absurde, du moins pour ce qui est de l'autre. Ainsi, l'idée de se réfugier en l'autre n'est pas intrusion mais rapport de fraternité au sens où l'autre comme absolument autre est lié à moi, vit l'absurdité non pas comme moi je la vis mais comme nous nous comprenons, non pas par un rapport rationnel, mais par le lien sentimental qui nous permet de nous reconnaître comme hommes. C'est ainsi et non pas par des considérations rationnelles que l'autre se concrétise mais par ce lien d'amour et d'affection qui fait de l'autre non plus une simple différence mais une différence que j'affirme par l'affection que je lui porte. Ce rapport à l'autre par ailleurs ne se constitue pas dans une réflexion et même si je ne connais pas l'autre, je peux, à travers sa vie, ses actes, ce qu'il vit, rendre compte d'une réelle altérité qui nous lie même inconnue de moi, même si je ne peux pas prouver que l'autre a le même schéma rationnel absurde mais je sais que lui et moi nous ne pouvons que nous retrouver dans une considération humaine : « Il est probablement vrai qu'un homme nous demeure à jamais inconnu et qu'il y a toujours en lui quelque chose d'irréductible qui nous échappe. Mais *pratiquement*, je connais les hommes et je les reconnais à leur conduite, à l'ensemble de leurs actes, aux conséquences que leur passage suscite dans la vie »⁷². C'est précisément cela ce rapport humain qui ne consiste pas à observer l'autre comme un objet ou un schéma à comprendre mais comme l'altérité même qui se réalise devant moi, comme l'autre qui vit l'absurdité, non pas comme je le vis, mais comme il le vit et que je comprends, que j'aime par ce lien d'absurdité. Car je sais que lui et moi ne sommes pas seuls et que c'est dans le fait de nous reconnaître à travers cet amour et cette fraternité que l'autre se constitue, que l'autre se concrétise pour moi.

Nous sommes liés aussi par cette absurdité que constitue le rapport au monde, qui nous fait tous autres dans ce monde qui n'est pas monde commun par la connaissance mais monde pour chacun. Ce qui au fond permet un lien dans l'altérité, c'est-à-dire le rapport affectueux, permet aussi non pas de s'accorder sur un monde commun, même absurde, mais bien de partager les sentiments, de

⁷¹ A. Camus, *Appendices de L'Envers et l'Endroit, Les Voix du quartier pauvre*, O.C., I, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 85

⁷² A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, O.C., I, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 226

partager ce lien qui ne dit rien sur le monde en lui-même, qui d'ailleurs n'est pas en tant que monde commun, mais bien l'explicitation du rapport entre nous. Au fond, même s'il n'y a pas de monde commun rationnel, il y a bien un monde, celui où nous vivons l'absurdité et où les autres ne sont pas de simples altérités différentes mais bien des altérités que je peux comprendre : « Des gens passaient sans hâte [...] Je les aimais parce que je savais d'une manière certaine que leur indifférence cachait tout un monde d'attentes et de déceptions. Je n'étais pas différent des autres hommes »⁷³. Je suis lié à eux, Camus le dit si bien, non pas par des connaissances acquises ou des schémas absurdes mais bien par le fait que face à l'autre, face aux autres, je ne peux que constater que je ne suis pas différent d'eux, mais non pas en tant que je leur ressemble, mais en tant que nous nous considérons comme liés par ce lien d'affection. L'on remarque que l'altérité ici n'est donc pas constituée par une logique causale ou par une concrétisation rationnelle mais bien par une forme affectueuse de rapport à l'autre que nous nommons fraternité. Car peut-on dire réellement que nous avons un lien autre avec l'homme si nous considérons l'indifférence comme marque de cette altérité ? Nous voulons dire par là que l'autre est une évidence, n'est pas un objet de comparaison. L'autre est là, dans ce monde et cela doit se penser sans préjugés rationnels ou considérations logiques. Je suis déjà avec l'autre. Ainsi, je ne peux pas me passer de l'autre, je ne peux pas faire sans les hommes comme je pourrais écartier un objet, je ne suis pas dans un rapport affectueux que je construis à l'autre, mais ce rapport à l'autre est affectueux en tant que tel, il est affection par l'altérité. L'autre est indispensable : « Ah ! il était bien vrai que les hommes ne pouvaient pas se passer des hommes »⁷⁴. L'altérité ne se pense pas, elle se vit. L'absurdité par ailleurs, avec cette altérité, n'est plus l'affaire d'un être, n'est plus concrétisée par un simples schémas rationnels, comme cela peut se faire dans un absurde logique, ici l'altérité présente un aspect de l'absurde qui se concrétise dans la fraternité commune, dans le fait que nous sommes liés par cette condition absurde. Ce rapport affectueux permet même de faire de l'absurdité non pas un simple problème rationnel mais bien une concrétisation de l'altérité : « Ce qui équilibre

⁷³ A. Camus, *Intuitions*, O.C., I, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, pp. 951-952

⁷⁴ A. Camus, *La Peste*, O.C., II, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 166

l'absurde, c'est la communauté des hommes en lutte contre lui »⁷⁵. L'absurdité chez Camus n'est pas une solitude absurde, c'est ce qui permet la fraternité entre les êtres. La fraternité est la base même de notre rapport à l'autre à l'aune de l'absurde, la communauté des hommes est liée à la condition absurde.

L'altérité est donc une différence qui n'est pas une différence qui sépare de l'autre au sens où cela ne me permettrait pas d'avoir un vrai rapport à lui, où je ne saurais le reconnaître comme autre homme. Cette affirmation de l'autre comme absolument autre n'efface pas le lien entre nous qui est le propre même d'un rapport humain. Au fond, ce n'est pas moi en face mais c'est bien un autre qui fait partie de notre humanité, que j'affectionne par ce rapport affectueux. C'est l'absurde qui constitue ce qui en chacun se retrouve non pas comme comparable ni même comme pareil mais comme semblable, comme affectueusement autre : « Les hommes ne se ressemblent pas, il est vrai [...] Mais je sais bien aussi ce qui m'unit à eux et qu'il est quelque chose en chacun d'eux que je ne puis mépriser sans me ravalier moi-même »⁷⁶. L'idée n'est pas ici de faire de l'autre un autre qui me ressemble mais bien un autre dont le lien avec moi est, par cette différence, un lien d'affection où je sais que lui et moi sommes liés par l'absurdité. C'est par cette impossibilité de connaître la raison de l'autre, par l'impossibilité d'un monde commun que se concrétise une altérité où la fraternité absurde n'est pas explicitée mais vécue car l'autre n'est pas quelque chose que je puisse exempter de ma vie. C'est même une idée que de comprendre l'autre non pas par la raison mais d'une certaine manière par le cœur, par ce rapport sentimental qui nous unit. C'est l'absurdité qui nous amène à vivre une fraternité qui permet d'entreprendre un rapport renouvelé, qui n'est plus rapport de comparaison ou de raison, mais rapport d'implication commune dans l'absurdité de notre condition : « dans un monde d'une absurdité apparemment si épaisse, il faudra bien arriver à une plus grande compréhension des hommes entre eux, à une plus grande sincérité »⁷⁷. Comprendre les autres ne se fait plus avec la raison mais avec l'affection que nous nous portons dans l'explicitations commune d'une absurdité partagée non pas en

⁷⁵ A. Camus, Lettre du 5 janvier 1946 à Louis Guilloux dans *Correspondance 1945-1959*, Gallimard, 2013, p.35

⁷⁶ A. Camus, *Actuelles*, « La contagion » article du 10 mai 1947, O.C., II, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 431

⁷⁷ A. Camus, , « *Non, je ne suis pas existentialiste...* », interview publiée le 15 novembre 1945 dans Les nouvelles littéraires n° 954 dans Articles, préfaces, conférences, O.C., II, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 657

tant qu'elle est pareille mais en tant qu'elle nous lie aux autres. Bien que je ne puisse concrétiser cette absurdité comme un monde commun, je peux dire que l'affection que nous nous portons est la concrétisation de notre rapport à l'autre en tant que nous partageons l'absurdité, non pas en tant qu'idée commune, mais en tant que vécus personnels que nous concrétisons dans ce rapport d'affection. C'est en cela qu'on n'explique pas l'absurde à l'autre, mais que nous le partageons par nos vécus différents qui ne se fondent pas dans un absurde commun mais s'affirment dans la différence, se concrétisent par l'altérité. La diversité des subjectivités n'est pas contradictoire avec cette idée de partage absurde, elle en est même la concrétisation : « La Peste, l'équivalence profonde des points de vue individuels en face du même absurde »⁷⁸. L'idée de même absurde ne nous convient pas mais l'on peut le penser comme l'absurdité de nos conditions par le schéma rationnel que constitue l'absurde. Mais l'on ne peut connaître la raison de l'autre donc il nous faut nier l'idée d'un absurde commun en tant que pareil et reconnaître une absurdité commune en tant que diverse par la mise en relation affectueuse qui ne dit pas quoi que ce soit sur l'autre mais qui concrétise mon rapport à lui. Ce n'est pas au fond un accord sur l'absurde commun, qui le définirait, mais un accord entre les êtres quant à la valeur de leurs sentiments quant à l'absurdité de leurs conditions. C'est bien là toute l'absurdité de notre rapport à l'autre que de se concrétiser dans l'absurdité de notre condition alors même que l'autre n'est pas propre à être connu de manière rationnelle. C'est justement par l'affection que cette compréhension n'est pas explicitation mais concrétisation, que l'absurdité n'est pas rationnelle mais vécue dans l'altérité, bref que nous sommes liés par l'absurdité bien que nos absurdes peuvent être dits différents par chacun. C'est cet aspect complexe de l'altérité qu'il nous faut dire sans chercher à rationaliser cela mais juste à expliciter par un rapport affectueux une absurdité commune propre à notre condition sans pour autant dire si elle est comparable mais bien de dire que nous sommes tous propres à fonder l'absurdité. C'est cette altérité aimée, cet autre que l'on affectionne qui permet de faire de la phénoménologie de l'autre une nouvelle ébauche de l'absurde, une absurdité différente mais commune, qui n'est pas annihilation des rapports humains, qui n'est pas un refus de l'autre mais bien une compassion qui permet de concrétiser

⁷⁸ A. Camus, *Carnets*, 1942, Cahier IV, O.C., II, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 955

sur un nouveau plan l'absurde : « La fin du mouvement absurde, révolté, etc., la fin du monde contemporain par conséquent, c'est la compassion au sens premier, c'est-à-dire pour finir l'amour et la poésie »⁷⁹. C'est l'amour qui permet de concrétiser un rapport d'altérité, qui permet un apport quant à l'absurde qui est l'absurdité en tant que base de l'altérité. C'est dans la fraternité humaine que l'absurde n'est pas nié mais concrétisé au sein de l'altérité.

L'absurdité commune est donc la base d'un amour entre les hommes qui, face à un événement comme la peste, sont à même de se souder, d'établir des liens fraternels qui ne peuvent que se faire par ce sentiment profond que lui et moi partageons une absurdité que je ne saurais définir mais que je vis avec lui : « Le premier progrès d'un esprit saisi d'étrangeté est donc de reconnaître qu'il partage cette étrangeté avec tous les hommes et que la réalité humaine, sans sa totalité, souffre de cette distance par rapport à soi et au monde. La mal qui éprouvait un seul homme devient *peste* (nous soulignons) collective »⁸⁰. Car au fond si nous ne présumons pas une idée d'absurdité commune, qui n'est pas une idée rationnelle, mais qui est le rapport en tant que tel à l'autre comme absolument autre, dès lors nous ne pouvons pas communiquer avec les autres, nous serions enfermés dans un monde absurde qui est le nôtre alors même que l'altérité est présente. Il faut donc bien expliciter une absurdité commune qui fonde le rapport d'altérité, non pas comme valeur rationnelle ou comme idée du monde commun, mais comme rapport d'altérité affectueux : « Si les hommes ne peuvent pas se référer à une valeur commune, reconnue par tous en chacun, alors l'homme est incompréhensible à l'homme »⁸¹. Même si cette valeur n'est que le rapport d'altérité en tant que tel, il est en fait la base même de tout l'édifice de la phénoménologie de l'autre car il est certain quand je vis avec l'autre l'absurdité différente de nos conditions, que nous partageons cette affection profonde que se porte les êtres. Dès lors, le monde commun n'est pas un monde phénoménologique fondé sur des bases rationnelles ou des catégories communes, non le monde commun est ce monde invisible, ce monde de l'altérité, présent et indicible, qui ne se fait qu'au gré des affections et des liens fraternels que nous

⁷⁹ A. Camus, *Carnets*, 1947, Cahier V, O.C., II, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 1084

⁸⁰ A. Camus, *L'Homme révolté*, O.C., III, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 79

⁸¹ A. Camus, *L'Homme révolté*, O.C., III, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 80

bâtissons entre nous par l'absurdité. Alors, ce monde commun est divers, c'est l'ensemble des êtres vivant une absurdité commune au sein de mondes différents, c'est la communauté humaine dans ce qu'elle a de plus grand : l'amour que se porte ses êtres par l'absurdité : « Nous nous ressemblons dans ce que nous voyons ensemble, dans ce qu'ensemble nous souffrons [...] la réalité du monde est notre commune patrie »⁸². Cette idée d'altérité affectueuse n'est pas une généralisation de l'humanité en tant qu'un ensemble d'êtres qui s'aiment et se concrétisent l'un l'autre dans un rapport d'indifférence. Il n'y a pas ici d'idée utopique de l'humanité mais une idée selon laquelle, pour Camus, l'humanité est une affaire de solidarité plus que d'universalisation de ce que serait l'humanité. Cette solidarité permet de concrétiser ce rapport particulier à l'autre, qui n'est pas un rapport d'amour commun qui ne serait pas différent selon les êtres mais bien un amour qui est propre à chaque être en tant qu'il est celui-ci et pas un autre et en tant que je peux partager avec lui non pas ce qu'il pense mais bien une affection qui l'affirme en tant qu'absolument autre particulier et unique. Elle permet aussi de faire de notre rapport aux autres un engagement commun, de solidarité que nous partageons tous face à la peste commune : « Humanisme. Je n'aime pas l'humanité en général. Je m'en sens solidaire d'abord, ce qui n'est pas la même chose »⁸³. Cet humanisme de l'indifférence, qui n'est pas celle que nous proposons, est un humanisme de l'absence de l'autre, de cette idée qui nie l'autre en tant qu'autre pour en faire un être de concepts et d'idées. Non, l'humanisme n'est pas assez humain et c'est l'amour qui doit, par son rapport fraternel, faire de cette humanité le monde commun invisible des hommes engagés par l'absurdité de notre condition : « L'humanisme ne doit être dénoncé que parce qu'il n'est pas suffisamment humain »⁸⁴. La fraternité doit être le seul lien, la seule base de notre rapport à l'autre car l'on ne saurait faire du rapport à l'autre un concept. L'altérité est, elle ne s'explicite pas par des logiques, elle se fait au gré des rencontres, au gré de ce que nous nommons la solidarité camusienne. Ce lien de fraternité n'est pas une idée abstraite, elle se concrétise dans ce rapport aux êtres que l'on aime, dans ces événements, comme la peste, où l'engagement est une affaire commune,

⁸² A. Camus, *Discours de Suède*, Conférence du 14 décembre 1957 « L'artiste et son temps », O.C., IV, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 254-255

⁸³ A. Camus, *Carnets*, 1952, O.C., IV, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 1153

⁸⁴ E. Levinas, *Autrement qu'être*, Livre de Poche, 2017, p. 203

où l'absurdité est la base d'un rapport où l'autre est le *tu*, le *il*, mais pas n'importe qui mais bien celui-ci en particulier.

Car ce monde commun invisible que nous nommons altérité est, par sa fraternité, l'idée même de rapport à l'autre : « Autrui est d'emblée le frère de tous les autres hommes »⁸⁵. Et quel événement de l'œuvre de Camus nous vient à l'esprit alors que nous décrivons un lien de fraternité, une communauté liée par l'absurdité de leurs conditions ? *La Peste*. L'on sait que le roman est considéré par certains comme une allégorie de la guerre, d'autres considèrent que c'est l'absurdité qui est représentée dans cette ville, d'autres encore pourraient dire que la peste est une maladie du désespoir humain, au fond comme pour Meursault les critiques sont diverses et les idées aussi. Nous ne décidons pas de nier ces idées car pour nous l'allégorie de la guerre comme l'idée de faire de la peste une explicitation absurde sont en fait tout à fait justes. Car au fond la guerre est souvent l'expression chez Camus d'une absurdité présente et d'une altérité nécessaire. La guerre permet de fonder une communauté solidaire, de créer une altérité affirmée alors même qu'elle veut être niée. Au fond, la guerre, comme l'absurdité, est la base de notre rapport à l'autre, en tant que cela nous met face à l'autre en tant qu'absolument autre. Mais la peste c'est aussi cette histoire où ceux qui se lient le font par l'amour qu'ils se portent, par l'idée qu'ils se font de l'engagement. La peste oblige chacun à faire face à l'absurde et à concrétiser l'absurdité de leurs conditions dans un rapport d'altérité. Elle explicite à elle seule la complexité de notre rapport au monde et à l'autre, le drame absurde en somme qui n'est qu'humain. Ainsi la guerre permet de concrétiser les autres en tant qu'autres tout en permettant un lien d'altérité qui se fonde par la solidarité : « Ici, c'est l'accord essentiel sur un objectif pratique qui produit d'un coup un horizon de valeurs intersubjectif dans lequel chacun apprend à reconnaître l'importance des capacités et des qualités de l'autre. Le mécanisme de l'estime symétrique explique aussi que la guerre représente souvent un événement collectif capable d'établir des liens de solidarité spontanés par-delà les barrières sociales »⁸⁶. La peste collective, comme le dit Camus, c'est l'absurdité de nos conditions qui peut s'expliciter dans l'événement qu'est la guerre. Car même au sein de ce périple

⁸⁵ *Ibid.*, p. 246

⁸⁶ A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Folio, 2015, p. 219

qu'est la guerre, même avec l'autre en tant qu'absolument autre et en tant que rapport d'indifférence, l'amour qui fonde nos rapports n'est pas une idée abstraite, elle se concrétise par l'altérité affectueuse qui se veut à même de non pas penser l'absurde mais vivre l'absurdité, non pas de penser un absurde rationnel mais de vivre une absurdité affectueuse, bref la fraternité des hommes entre eux est la base même de l'humanité en tant que la particularité la fonde, non pas dans une explicitation biaisée des différences, mais dans une concrétisation amoureuse de l'autre. Car l'homme devient alors dans un monde absurde qui n'est que mien, une base où se réfugier, un être duquel je peux dire qu'il est lié à moi par un rapport fraternel. L'absurdité est concrétisée dans cette altérité commune qui est la base même d'un amour que nous nous portons par nos conditions respectives. La perspective que donne la phénoménologie de l'autre n'est plus une simple réponse au solipsisme de la phénoménologie de l'absurde dans ses limites mais bien un rapport renouvelé à l'absurdité et aux autres où les hommes deviennent autres avec un rapport fraternel: « dans un monde où tant de choses sont illusoires, je n'ai encore rencontré que l'homme, sur lequel on puisse s'appuyer »⁸⁷. Et quelle personne plus remarquable que la mère pour expliciter ce rapport à l'absurdité.

III – La mère : la connaissance à travers le silence et le visage

a) Le visage de l'autre comme (re)connaissance

Il n'est pas ici question que de la mère. L'importance du visage est en effet une base importante pour ce qui est de l'altérité. Outre la comparaison avec le corps de l'autre, c'est la relation à son visage qui pose souvent question en phénoménologie. Le visage permet d'une certaine manière un accès à l'autre qui n'est pas de l'ordre dès lors de la rationalité mais d'un rapport affectueux, d'une relation de reconnaissance telle que présentée ici. Lorsque je vois le visage de l'autre, je ne suis pas dans un rapport de réflexion à l'autre mais bien dans un rapport concret qui ne se formalise pas, qui ne fait pas de l'autre un autre

⁸⁷ A. Camus, *Lettre à Francis Ponge du 11 août 1943* dans *Correspondance 1941-1947*, Gallimard, 2013, p. 65

simplement autre. Il y a quelque chose dans ce visage que je reconnais, quelque chose qui brille avec la lueur de ses yeux, ou les aspects de son visage. Le visage permet de me sensibiliser à l'autre en tant qu'être dans un rapport affectueux. Mais le visage, loin d'être une simple description physique de celui-ci, est une relation à l'autre qui se joue sur un plan d'altérité, au sens où nous l'avons défini, c'est-à-dire en un sens où l'autre communique avec moi dans un rapport direct : « Ce qui me frappait dans leurs visages, c'est que je ne voyais pas leurs yeux, mais seulement une lueur sans éclat au milieu d'un nid de rides »⁸⁸. C'est ce rapport au regard qui n'est pas simplement rapport aux yeux de l'autre, qui ne l'est pas d'ailleurs, mais un rapport à l'autre en tant qu'absolument autre, à l'autre en tant que mon accès à celui-ci se fait dans ce sentiment partagé à la lueur de ses yeux. Meursault, phénoménologue de l'absurde, n'est pas exempt de phénoménologie de l'autre, n'est pas étranger à cette idée de l'altérité. Meursault est dans une démarche personnelle, solipsiste dans notre travail sur l'absurde, c'est d'ailleurs cela qui en fait un observateur phénoménologique de son monde mais dans son rapport à l'autre, Meursault n'est pas aussi étrange qu'il n'y paraît. Il est en effet un être bizarre, particulier dirons-nous, mais, autant dans son rapport à Raymond qu'à Marie, il n'est pas distant quant aux êtres mais distant quant aux valeurs proposées : l'amitié de Raymond ou le mariage de Marie à l'image de son refus quant à la société et la justice. Au fond, Meursault n'est pas cet être associable ou du moins il est tout de même celui qui se lie aux autres mais dont la capacité à pratiquer l'épochè, à considérer le duo logique ne lui permet pas un lien que les autres pourraient attendre de lui. Meursault ne peut pas partager avec l'autre son duo logique, il ne peut pas dire l'épochè qu'il pratique car, comme nous l'avons dit, notre rapport à l'autre n'est pas rationnel. Alors, Meursault n'est certes pas notre phénoménologue de l'autre mais il sait reconnaître en l'autre un semblable. Nous avons fait une comparaison entre Meursault et le journaliste en cela que Meursault serait une sorte de journaliste, dans l'observation des faits et dans une certaine abstention de jugements. Le journaliste au procès est en effet observé par Meursault et son visage permet à Meursault de s'identifier : « Dans son visage un peu asymétrique, je ne voyais que ses deux yeux, très clairs, qui m'examinaient attentivement, sans rien exprimer qui fût définissable. Et j'ai eu

⁸⁸ A. Camus, *L'Étranger*, O.C., I, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 145

l'impression bizarre d'être regardé par moi-même »⁸⁹. Le regard est un accès étrange à l'autre qui ne se fait pas au gré de raisonnements mais au gré d'une considération de ce visage, de ses yeux dont le regard ne renvoie pas au mien mais renvoie à mon rapport affectueux à l'autre.

L'observateur est observé, Meursault est pris à son propre jeu. Il n'est donc pas exempt d'un rapport humain, son rapport aux autres se veut être particulier non pas tant par une volonté de nuire aux autres ou de s'en démarquer mais bien de justifier la différence de l'autre par une observation qui ne se dit pas, par une considération qui ne se définit pas. Au fond, peut-être que la particularité du rapport de Meursault aux autres tient à la limite de notre phénoménologie de l'absurde qu'il constate, en bon observateur. Ce regard a donc un rôle dans notre rapport à l'autre, il en constitue un enjeu qui ne saurait se faire dans une explication rationnelle mais qui se fait au sein d'un rapport direct. Mais le regard n'est pas simplement une question d'accès à l'autre en tant que rapport affectueux ou plutôt il est aussi important quant à la question du meurtre. La mère dans *Le Malentendu* est un exemple concret dans notre travail. En effet, un fils rentre chez lui après une absence et trouve sa mère et sa sœur. Ne voulant pas dire qui il est, les deux femmes le tuent pour le voler. La mère dans cette œuvre permet de concrétiser des enjeux posés ici. Elle est réticente à l'idée de tuer un autre homme, encore, et ce qu'elle dit à trait souvent au visage, au regard, la difficulté de tuer quelqu'un en le regardant, une pensée au fond très levinassienne : « Je sais par expérience qu'il vaut mieux ne pas les regarder. Il est plus facile de tuer ce qu'on ne connaît pas »⁹⁰. Ne pas connaître l'autre, non pas au plan de la raison, mais au plan du visage, en ce sens que l'accès à l'autre se fait dans ce rapport direct au visage, dans ce regard qui nous rassemble. Connaître l'autre est dès lors une question d'altérité au sens de celle proposée ici, une altérité de l'affection portée à l'autre. Lorsqu'il évoque *Les Justes*, Camus parle de cette absence d'altérité qui marque le meurtre, en cela que le fait de tuer quelqu'un est un exercice qui nie l'altérité, qui ne reconnaît pas l'autre en tant qu'autre et qui fait de celui qu'on tue une abstraction de pensée. Au fond, la pensée comme l'idéologie permet de tuer dans une volonté chez ces terroristes russes de tuer non pas un homme mais

⁸⁹ A. Camus, *L'Étranger*, O.C., I, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 190

⁹⁰ A. Camus, *Le Malentendu*, O.C., I, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, pp. 458-459

l'entité abstraite : « Impossible de tuer un homme en *chair*, on tue l'autocrate »⁹¹. On ne veut pas tuer l'autre, on veut tuer ici sa condition, on veut annihiler ce qu'il peut être non pas en tant qu'altérité mais en tant qu'il est ce qui doit être nié. Ainsi, la pensée ici nie l'autre en un sens dramatique. L'autre n'est plus rien, n'est plus qu'une forme humaine qui n'est pas altérité, qui n'est plus l'autre qui m'est lié par un rapport affectueux, il devient au fond cet être qui n'est plus pour moi, c'est en cela que le meurtre nie l'autre d'une manière abstraite que seule la pensée peut faire : « Chaque fois que l'on a décidé de considérer un homme comme ennemi, on le rend abstrait. On l'éloigne [...] Il est devenu une *silhouette* »⁹². Rendre l'autre silhouette c'est aussi la volonté de ne faire de l'autre qu'un objet d'étude, faire de lui un être qui non seulement ne me ressemble pas mais n'est plus à même de communiquer dans ce rapport affectueux. Dora, dont la douceur dans cette œuvre est importante, parle de cette altérité qui ne peut pas se nier si l'on se fait une idée concrète du rapport à l'autre, si l'on rend à l'être que l'on veut tuer sa consistance humaine, son altérité : « Au premier rang, tu vas le voir [...] Un homme est un homme. Le grand-duc a peut-être des yeux compatissants »⁹³. Le regard ici constitue aussi une base quant à l'altérité, une volonté de faire de l'homme un homme. Voir l'autre est de l'ordre du rapport affectueux, qui n'est pas un rapport intellectuel, mais un rapport direct, qui ne se décrit pas, qui se vit, comme l'absurdité. Être face à l'autre, c'est le voir avec le cœur d'une certaine manière. La question du meurtre est dans l'œuvre de Camus une question essentielle à *L'Homme révolté* car c'est bien l'altérité qui est remise en cause par ce meurtre, c'est bien un enjeu phénoménologique avec la reconnaissance de l'autre : « Car il s'agit de décider s'il est possible de tuer celui, quelconque, dont nous venons enfin de reconnaître la ressemblance et de consacrer l'identité »⁹⁴. Il me ressemble car différent, au fond c'est notre phénoménologie. La décision du meurtre est abstraction de l'autre mais aussi indifférence, non pas au sens proposé, mais au sens de non reconnaissance de l'autre comme autre, au sens de nier l'autre. Et ce regard présent, qui constitue la marque d'une humanité en face, d'une altérité qui me fixe, Levinas sur ce point

⁹¹ A. Camus, *Carnets*, 1947, Cahier V, O.C., II, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 1088

⁹² A. Camus, *Carnets*, 1947, Cahier V, O.C., II, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 1106

⁹³ A. Camus, *Les Justes*, O.C., III, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 15

⁹⁴ A. Camus, *L'Homme révolté*, O.C., III, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 302

est un incroyable penseur, ce regard est ce qui détermine aussi notre rapport à l'autre car comment comprendre que d'autres puissent tuer, torturer d'autres personnes ? Comment comprendre que malgré ce regard et cette altérité le meurtre et les exactions continuent ? Ce n'est pas un enjeu personnel, c'est toute l'altérité qui est concernée par cette remise en cause du regard de l'autre donc de ce qu'il est : « je ne comprenais pas que des hommes puissent en torturer d'autres sans cesser de les regarder »⁹⁵. Ce visage, ce regard sont ce qui constitue le rapport à l'autre, ce qui fait aussi l'autre comme autre.

C'est dans ce rapport au visage que l'autre se constitue en tant qu'autre et que l'humanisation des autres se fait et cette volonté d'écrire sur les autres, de faire des autres une question importante est ce qui constitue en partie l'œuvre de Camus. Dans son œuvre *Le Premier Homme*, l'idée de rendre compte d'une humanité, de faire, notamment de la mère, un personnage qui permet une réelle altérité, comme nous voulons le faire ici, ne saurait se réaliser sans cette humanisation du récit : « Le titre implique un processus d'humanisation [...] des anonymes retrouvent un visage »⁹⁶. C'est dans ces visages que l'humanité camusienne se forge. Levinas évoque cette importance du visage et en fait un enjeu du rapport à l'autre. Il fait du visage non pas seulement un rapport à l'autre qui se ferait dans cette forme de reconnaissance de l'autre à travers le visage ou dans ce visage qui nous parle, idée chère à l'auteur, mais un visage qui s'exprime aussi sur le monde, qui s'exprime aussi pour nous sur l'absurdité : « Voir le visage, c'est parler du monde »⁹⁷. L'expression sur le monde qui émane du visage est pour nous concrétisation de l'absurdité dans une forme de parole silencieuse, dans ce visage expressif qui peut exprimer à lui seul l'absurdité partagée dans ce rapport affectueux. C'est en cela que le monde commun invisible peut être l'altérité comme communauté humaine dont les visages évoquent l'absurdité et notre rapport à l'autre. L'autre me parle avec son visage, par cette expression directe que constitue le face-à-face avec l'autre. Mais c'est une signification qui se fait aussi plus précisément dans ce regard, dans ses yeux qui fixent : « Le visage, expression par excellence, formule la première parole : le signifiant

⁹⁵ A. Camus, « Défense de l'Homme révolté » article de novembre 1952, O.C., III, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 366

⁹⁶ A. Spiquel, Notice *Le Premier Homme*, O.C., IV, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 1522

⁹⁷ E. Levinas, *Totalité et Infini*, Livre de Poche, 2017, p. 190

surgissant à la pointe de son signe, comme des yeux qui vous regardent »⁹⁸. Au fond, l'absurdité partagée se veut à même d'être évoquée dans une parole propre au visage, dans une expression directe, non pas tant silencieuse quant à ce qu'elle évoque, que silencieuse dans sa manière d'être exprimée. Regarder le visage de l'autre, c'est aussi constater l'absurdité partagée dans ce regard, dans ces traits, au fond c'est constater que mon rapport à l'autre est reconnaissance de l'autre comme partenaire affectueux. Chez Levinas, ce visage n'est pas pour autant une description ou le visage en tant que tel. Le simple fait de regarder un visage ne se fait pas comme l'on regarde un objet, je ne vois pas l'autre d'une certaine manière, en cela que, comme lorsque nous disions que nous regardons l'autre avec le cœur, ici la phénoménologie de Levinas ne se fait que de manière éthique : « Je ne sais pas si l'on peut parler de « phénoménologie » du visage, puisque la phénoménologie décrit ce qui apparaît [...] Je pense plutôt que l'accès au visage est d'emblée éthique »⁹⁹. Comme pour Meursault qui ne voit pas les yeux des gens en face de lui, le visage de Levinas n'est pas de l'ordre de la description précise des aspects de celui-ci, il est éthique directement, de telle manière que pour nous le rapport affectueux se fait avec ce visage et non pas par celui-ci, en cela que mon rapport affectueux ne considère pas le visage de l'autre comme objet de description mais comme ce qui constitue le rapport en tant que tel. L'idée de ne pas être dans un rapport descriptif constitue l'enjeu de ce rapport : « La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux ! »¹⁰⁰. Ce rapport éthique au visage est d'ailleurs chez Levinas un enjeu du rapport à l'autre en tant que contact, en tant que communication. L'idée que le visage parle, que le visage exprime, est une idée qui correspond à la communication des visages. La communication se fait par la rencontre des visages qui se répondent : « Mais le *dire*, c'est le fait que devant le visage je ne reste pas simplement là à le contempler, je lui réponds »¹⁰¹. Je ne suis pas face au visage dans une indifférence au sens de non-attention mais dans une requête éthique ou de l'ordre de l'absurdité. Le visage de l'autre constitue un appel, une réponse

⁹⁸ *Ibid.*, p. 193

⁹⁹ E. Levinas, *Ethique et infini*, Livre de Poche, 2017, p. 79

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 79

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 82

selon Levinas qui n'est pas une communication intellectuelle mais bien un rapport affectueux.

C'est le visage d'une mère rongée par la solitude, d'un homme avec la peste, d'une femme qui refuse le meurtre. Ces visages tous différents font communauté par leurs différences affirmées qui permettent un lien plus concret par cette absurdité partagée. Cette reconnaissance dès lors pose problème. L'autre ne me ressemble pas alors comment parler de reconnaissance ? Reconnaître l'autre, n'est-ce pas déjà lui attribuer des caractéristiques propres à ma perception de lui ? La reconnaissance n'est pas pour nous une identification ou une description en vue d'une relation de comparaison mais bien, selon une idée levinassienne, que l'autre n'est pas reconnu en tant que semblable mais en tant qu'autre, en tant que différent. Reconnaître, c'est affirmer la différence et faire de ce face-à-face non pas une rencontre descriptive mais bien une rencontre déjà faite, une altérité déjà là avec l'absurdité de notre rapport. C'est en cela que l'autre n'est pas reconnu au sens d'identifié mais au sens d'affirmation de son être en tant qu'indifférence : « La relation de face à face ne se laisse pas penser dans les termes d'une reconnaissance mutuelle »¹⁰². L'altérité ne se pense pas, elle se vit. Que l'on ne doute pas de notre volonté de faire vivre l'altérité, l'absurdité pour marquer un anti-intellectualisme. Car c'est l'affection que les êtres se portent qui permet de faire de l'absurdité ce qui soude chacun par la diversité des mondes absurdes qui sont propres à chaque personne, à chaque visage. L'absurdité de notre condition ne saurait se vivre sans la douceur de l'autre, sans l'affection qui se fait entre les êtres dans les événements absurdes et dans nos mondes... Même un Meursault a une Marie. L'affection permet non pas tant de résoudre l'absurde ou l'absurdité, cela est impossible et même nous ne le désirons pas, Camus nous l'a fait comprendre, mais à souder les êtres entre eux, avec leurs différences, pour faire de l'absurdité commune un événement affectueux : « C'est parce que la caresse du monde est déjà la caresse d'un visage, d'une peau humaine, que le monde est habitable »¹⁰³. Ce monde commun invisible qu'est l'altérité est un monde humain et non un monde objectif qui se ferait avec le duo logique et qui ne peut être de l'ordre de la communauté humaine par son solipsisme. Bien sûr ce

¹⁰² C. Chalier, *L'utopie de l'humain*, Albin Michel, 1993, p. 92

¹⁰³ R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, PUF, 2005, p. 140

sont deux mondes propres à l'homme, c'est-à-dire que avec notre phénoménologie nous ne parlons pas du monde en tant que tel, mais du rapport que nous entretenons avec lui, de notre manière de constituer nos mondes par rapport à celui-ci sans pour autant dire que le monde n'existe pas mais notre rapport à celui-ci est biaisé. Avec l'altérité, ce monde commun n'est pas mais il existe dans les rapports, dans ces liens que constitue l'absurdité partagée comme un ensemble. Il ne se décrit pas, ne s'explique pas mais se fait à l'aune de notre rencontre avec l'autre qui est une rencontre déjà actée. L'amour constitue la capacité à vivre l'absurdité par le rapport affectueux, qui permet de faire de ce face-à-face un enjeu qui ne concerne pas seulement lui et moi mais un nous différencié, un nous divers. L'amour ne se constitue pas par la rencontre de l'autre mais par une altérité déjà présente qui est concrétisée par l'amour, c'est en cela que notre rapport à l'autre est un rapport affectueux car il se fait avec un amour qui est l'altérité : « L'amour est au-delà du visage parce qu'il m'ouvre à ce qui est plus originaire que tout possible »¹⁰⁴. L'amour peut donc se vivre avec un visage, un regard, un sourire, qui sans constituer la base descriptive de notre rapport d'altérité, permettent une reconnaissance de l'autre comme rapport affectueux. Ce regard n'est pas dès lors propre aux yeux mais il est l'expression même de l'amour que l'on se porte, la concrétisation de ce rapport d'altérité : « Le regard d'autrui masque ses yeux, il semble aller *devant eux* »¹⁰⁵. Ainsi, le regard de l'autre est ce qui constitue une reconnaissance non pas de mon être et du sien en tant que partenaire rationnel mais comme l'expression d'une absurdité commune partagée. Ce rapport d'altérité qui est aussi de l'ordre du visage et du regard permet de faire du rapport à l'autre un rapport direct qui ne se fait pas à l'aune d'une description mais à l'aune d'un rapport affectueux où l'autre n'est plus dans une communication réfléchie mais dans une communication affectueuse, de l'ordre de l'altérité : « et l'on se reconnaît dans les yeux de la personne qui aime : car les yeux sont les interprètes du cœur, mais il n'y a que celui qui y a intérêt qui entend leur langage »¹⁰⁶. Avoir intérêt à l'autre, c'est marquer sa différence dans mon rapport à lui pour concrétiser ce rapport affectueux. Car c'est la base de la phénoménologie de l'autre que d'accepter les limites de ces différences pour que

¹⁰⁴ A. Schnell, *En face de l'extériorité Levinas et la question de la subjectivité*, Vrin, 2010, p. 150

¹⁰⁵ J.P. Sartre, *L'être et le Néant*, Gallimard, 2017, p. 358

¹⁰⁶ Pascal, *Discours sur les passions de l'amour*, éditions Cécile Defaut, 2008, chap. III, 6, p. 94

l'altérité, dans un rapport d'amour et d'affection, se fasse par une absurdité partagée. C'est en cela que reconnaître l'autre n'est pas l'identifier mais le reconnaître comme différence, comme autre et de communiquer avec lui dans une connaissance qui n'est pas intellectuelle mais la connaissance de cette absurdité partagée qui s'exprime dans ce visage. Car osons le dire il y a là aussi non pas une connaissance de l'autre en tant qu'il vit le même absurde mais bien une connaissance de l'absurdité partagée qui ne s'explique pas, qui ne se fait pas par une description mais qui se concrétise, comme l'éthique, dans un rapport direct. Connaître l'autre avec le cœur, c'est reconnaître l'autre comme autre mais aussi reconnaître l'absurdité partagée. L'altérité est dès lors ce qui permet en tant que telle de constituer l'absurdité avec les autres et mon rapport affectueux à eux. La mère n'est pas simplement un autre exemple de ce rapport mais permet de concrétiser l'absurdité partagée en une autre forme qui fait d'elle la phénoménologie de l'autre et de l'absurdité.

b) Le silence connaissant ou le rapport acquis à l'autre

L'importance du silence dans le rapport à la mère n'est pas simplement le fait d'une mère ayant des difficultés à s'exprimer ou à parler distinctement comme celle de Camus. Les mères présentes dans ses œuvres font évidemment penser à la sienne, notamment celle du *Premier Homme* qui n'est autre que la sienne. Il y a dans ce silence quelque chose qui n'est pas tant de l'ordre de la difficulté d'expression que de la connaissance de l'absurdité. Ce silence est bien plus qu'une difficulté de communication avec le fils ou avec les autres mais bien plutôt une forme d'appréhension de l'absurdité dans une forme nouvelle. L'absurdité se fait ici silence par une appréhension de celle-ci plus à même de créer un rapport à l'autre car l'absurdité ne peut pas réellement se retranscrire de manière logique ou formelle comme l'absurde l'était mais plutôt dans une forme de rapport acquis à l'autre qui se fait au sein de cette communauté d'absurdité. Le rapport de la mère à l'enfant, ici au fils, n'est pas un rapport chez Camus où la communication s'explique mais où le face-à-face, la rencontre se fait non pas de manière explicite mais de manière à ce que ce rapport soit acquis : « Ils sont assis face à face, en silence. Mais leurs regards se rencontrent »¹⁰⁷. La communication

¹⁰⁷ A. Camus, *L'Envers et l'Endroit*, O.C., I, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 52

se fortifie dans le regard, dans cette vision de l'autre qui est un rapport direct, profondément humain. Ce rapport n'est pas le fait d'une absence de communication ou d'une forme de désamour, bien au contraire, il est la forme même de ce qu'est le rapport mère-fils dans ce silence où l'amour en est la forme la plus concrète. Ainsi, dans *La Peste*, la relation de Mme Rieux et de son fils se fait dans un silence propre à cette relation d'amour qui ne s'exprime pas, qui ne se dit pas mais se vit, comme l'absurdité entre les êtres qui ne se formalise pas mais se vit dans un rapport d'amour : « Ainsi, sa mère et lui s'aimeraient toujours dans le silence »¹⁰⁸. Cet amour n'a pas à se dire, il est tout simplement par ce rapport si particulier entre la mère et son fils. Pourquoi parler alors que tout est là ? Tout est dans ce rapport où l'absurdité est partagée en un sens profondément ancré entre ces deux êtres par la relation qui fait ce qu'ils sont en partie. L'absurdité semble en effet se concrétiser dans une forme de silence par cette impossibilité de faire d'elle une norme commune à tous les êtres, la diversité des perceptions et l'absence de connaissances quant à la vie intellectuelle de l'autre ne permettant pas de certifier cette absurdité commune si ce n'est par ces rapports d'amour que nous nous portons. Il y a dans la pensée de Camus une volonté de faire de l'absurdité une forme muette, une volonté peut-être de fonder l'absurdité sur un silence qui dirait tout, sur un silence qui n'explique pas ce qui est, en tant que ce qui est se trouve être l'absurdité : « L'absurdité parfaite essaie d'être muette »¹⁰⁹. La perfection de l'absurdité se fait dans ce silence, qui n'est pas forcément un silence total, mais bien un silence par la reconnaissance de l'absurdité en tant que son expression ne peut se faire de manière distincte, de manière à ce que chacun puisse l'entendre, la comprendre. Au fond, il y a dans l'absurdité un silence connaissant qui n'est pas silence de manque mais un silence de fond. Se taire face à l'absurdité pour mieux signifier son amour en quelque sorte.

Ce qui permet aussi ce silence, du moins dans sa validité d'absurdité, c'est le regard. Nous avons explicité son importance dans son rapport à l'autre, dans sa capacité à se faire regard du cœur. Ici, le regard accompagne le silence, non pas pour y pallier, mais pour en affirmer la consistance, pour en faire non pas la forme

¹⁰⁸ A. Camus, *La Peste*, O.C., II, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 235

¹⁰⁹ A. Camus, *L'Homme révolté*, O.C., III, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 68

d'une absence de sens, d'une absence de communication mais bien un atout quant à la valorisation de ce rapport d'absurdité entre nous : « Le silence même, au demeurant, garde un sens si les yeux parlent »¹¹⁰. Ces yeux parlent, le silence se fait, mais la communication n'est pas niée. La mère fait l'épreuve de l'absurdité avec aussi le rapport à son fils. Elle est celle qui sait cette absurdité, qui la vit de manière à ce que le silence ne soit pour elle que la réponse la plus légitime quant à celle-ci. La mère ne parle pas car sa connaissance de l'absurdité n'est plus en question, n'est pas formalisée, elle le vit en tant que mère aussi dans ce rapport au fils. L'amour maternel caractérise ce rapport d'absurdité : « elle était partagée entre la foi qu'elle avait dans l'intelligence de son fils et sa certitude que *la vie toute entière* était faite d'un malheur contre lequel on ne pouvait rien et qu'on pouvait seulement endurer »¹¹¹. Camus a, nous le savons, un lien particulier avec la figure du Christ. Avec Meursault, nous l'avons évoqué dans notre travail sur l'absurde. Ici, la mère est aussi comparée au Christ : « Sa mère est le christ »¹¹². Mais nous voulons ici donner à cette phrase un sens non pas christique mais bien religieux en un sens autre. La mère n'est pas pour nous le christ mais sa mère, Marie. Elle est dans la Bible celle qui ne parle pas ou peu, celle qui accompagne son fils mais qui ne se place pas dans un rôle christique, qui n'est pas celle qui délivre un message religieux. Pourtant, son silence est le signe d'une certaine forme d'humanité, liée à cet amour qu'elle a. Son silence est caractéristique de son attitude, comme la mère qui ne dit rien sur l'absurdité car elle sait. Elle l'explicite dans la relation d'amour qu'elle entretient avec son fils particulièrement. Le silence de Marie est celui du cœur : « Quant à Marie, elle conservait avec soin toutes ces choses, les méditant en son cœur »¹¹³. Le cœur est le symbole d'une connaissance propre à Marie, ce qu'elle garde en son cœur ne s'explicite pas si ce n'est par ce silence qui est expression, qui est communication. Comme la mère qui n'exprime pas cette absurdité, Marie ne dit rien : « Et sa mère gardait fidèlement toutes ces choses en son cœur »¹¹⁴. Cette attitude n'est pas un signe d'ignorance mais bien de silence lié à une forme de connaissance. C'est en

¹¹⁰ A. Camus, *L'Été*, O.C., III, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 606

¹¹¹ A. Camus, *Le Premier Homme*, O.C., IV, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 785

¹¹² A. Camus, *Appendices Le Premier Homme*, O.C., IV, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 925

¹¹³ La Bible de Jérusalem, L'évangile selon Saint-Luc, 2, 19, Les éditions du Cerf, 1998, p. 1763

¹¹⁴ La Bible de Jérusalem, L'évangile selon Saint-Luc, 2, 51, Les éditions du Cerf, 1998, p. 1764

cela que la mère chez Camus est liée à une figure de l'ordre de Marie et pas christique. La phénoménologie de l'autre est aussi la mère qui se fait Marie en cela que son silence est caractéristique de l'attitude de celle-ci dans la Bible. Marie dit peu mais sait, son cœur étant le lieu de cette connaissance. Sa mère est donc pour nous Marie. Figure dont la présence est absence, idée fondamentale dans le rapport à la mère chez Camus, cette mère ne s'exprime que peu mais elle est dans le rapport au fils dans une forme de rapport de connaissance, qui n'est plus de l'ordre de la logique ou de l'intellect mais de l'amour et du rapport à l'autre. Levinas évoque ce silence comme parole ou plutôt ce silence comme n'étant pas une absence de communication mais bien cette communication particulière qui peut s'établir par la discrétion de l'autre. Le silence dit quelque chose : « Le silence n'est pas, ainsi, une simple absence de parole ; la parole est au fond du silence [...] Il est l'envers du langage : l'interlocuteur a donné un signe, mais s'est dérobé à toute interprétation – et c'est là le silence qui effraie »¹¹⁵. Cette relation est d'autant plus marquée, quant au silence, dans le rapport à l'altérité. Le féminin chez Levinas n'est pas dans un rapport de l'ordre du langage, non pas de manière péjorative, mais bien dans une forme de transcendance du rapport à l'autre. Au fond, ce rapport au féminin qu'est la mère se fait d'autant plus dans le silence que dans la parole : « Le je-tu où Buber aperçoit la catégorie de la relation interhumaine n'est pas la relation avec l'interlocuteur, mais avec l'altérité féminine. Cette altérité se situe sur un autre plan que le langage et ne représente nullement un langage tronqué, balbutiant, encore élémentaire. Tout au contraire, la discrétion de cette présence, inclut toutes les possibilités de la relation transcendante avec autrui »¹¹⁶. Ce rapport direct, évoqué par Buber, est un rapport particulièrement lié à celui de la mère et de l'enfant. Ce rapport n'a pas besoin de paroles, n'a pas besoin d'explicitation, il est. Car de quelle personne sommes-nous la plus proche si ce n'est notre mère ? : « Comme la mère vis-à-vis de son enfant, le sujet se trouve constamment en *proximité* d'autrui »¹¹⁷. Ce rapport ne se construit pas, ne se fait pas du moins dans son origine. Nous sommes liés à elle presque *de facto*, comme une nécessité qui est propre à cet enfantement. Ce féminin est aussi lié à une forme de mystère,

¹¹⁵ E. Levinas, *Totalité et Infini*, Livre de Poche, 2017, p. 91

¹¹⁶ E. Levinas, *Totalité et Infini*, Livre de Poche, 2017, p. 166

¹¹⁷ C. Chalier, *L'utopie de l'humain*, Albin Michel, 1993, p. 138

d'absence. Le féminin propre à la mère dans notre travail est celui d'une absence, d'une figure qui marque par le silence de sa parole, par la présence de son absence, bref par sa capacité à être l'autre : « Le féminin, loin de se laisser saisir et identifier de quelque manière que ce soit, *se retire et se dérobe*. Le féminin est *mystère et pudeur* »¹¹⁸. Cette relation de la mère au fils chez Camus est un rapport de silence par une acquisition commune d'une absurdité vécue, en cela que la mère et le fils ne sont pas dans une absence de communication mais dans une communication si ancrée dans leur rapport que la parole n'est plus utile, que l'absurdité n'a plus à être dite : « Le silence, devenu synonyme de connaissance, prend donc une valeur positive. A ceux qui savent, les mots deviennent superflus. Entre eux s'établit un silence fait de secrète harmonie et de muette complicité »¹¹⁹.

Le silence est la connaissance qui ne se dit pas, connaissance caractérisée par cette relation entre les êtres qui savent par leurs liens l'absurdité. La parole, tout comme la logique, ne sert plus à caractériser l'absurde mais c'est ici le silence qui évoque l'absurdité dans ce rapport à l'autre : « La communion dans le silence de l'amour rendait inutile tout recours à la parole »¹²⁰. Le mot symbiose est à même d'explicitier la relation de la mère au fils car c'est une symbiose silencieuse qui se fait chez Camus. Ève Morisi parle du « mutisme maternel » : « celui-ci est surtout associé à une symbiose affective inexplicable, omnipotente, avec l'autre qu'est le fils »¹²¹. La symbiose a une signification intéressante en cela qu'elle caractérise le rapport de la mère à l'enfant particulièrement : « Relation de dépendance naturelle entre l'enfant et sa mère, qui normalement se rompt par étapes pour aboutir à l'autonomie de l'homme ou de la femme adulte »¹²² mais aussi une idée de relation entre les êtres, par une idée de communauté qui est propre pour nous à celle d'absurdité : « En étroite communauté d'idées et d'intérêts. »¹²³. Cette symbiose n'est pas que le rapport de la mère et du fils, elle est aussi caractérisée par une forme de communauté, de mise en commun de l'absurdité, dans sa diversité certes, mais surtout dans cette idée de rapport entre les autres. La mère n'est pas dès lors une simple figure silencieuse qui serait

¹¹⁸ A. Schnell, *En face de l'extériorité Levinas et la question de la subjectivité*, Vrin, 2010, p. 68

¹¹⁹ J. Gassin, *L'univers symbolique d'Albert Camus*, Minard, 1981, p. 122

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ E. Morisi, *Albert Camus, le souci des autres*, Garnier, 2015, p. 125

¹²² Définition du CNRTL, consulté le 4/05/19

¹²³ Définition du CNRTL, consulté le 4/05/19

discrète et presque dirons-nous insignifiante par cette attitude mais bien signification même avec ce silence, expression même de l'absurdité dans ce qu'elle a de plus conséquent dans notre phénoménologie. La mère est cette phénoménologue de l'autre qui évoque, par son silence, l'absurdité dans ce rapport d'amour à l'autre : « Elle est involontairement l'initiatrice d'une vérité fondamentale »¹²⁴. C'est en cela peut-être que la mère peut être une figure christique même si nous pensons vraiment que c'est une figure de l'ordre de Marie qui convient le mieux. Scheler va évoquer cette idée de Christ qui, par sa personne même, dit quelque chose, est cette vérité, qui est ici pour nous l'absurdité : « *Le Christ ne « détient » pas la vérité, il « est » la vérité*, par tout le caractère concret de sa personne »¹²⁵. C'est ce silence qui signifie que rien n'est à dire, que tout est dit avec ce rapport d'absurdité à l'autre qui se concrétise dans l'amour de l'autre. Le rapport mère-fils n'a pas à se dire, il est cette complicité : « Le silence entre la mère et le fils, loin de distendre la relation, crée au contraire une complicité et constitue une entente. Il est certainement [...] une forme de communication »¹²⁶. Il est vrai d'une certaine manière que le silence quant à la relation d'amour vaut parfois mieux qu'une parole, qu'au fond cette relation à la mère n'a pas à se dire, que l'amour que l'on se porte vaut mieux que l'expression formelle d'un langage : « En amour un silence vaut mieux qu'un langage »¹²⁷. Le fait de communiquer avec l'autre n'est donc pas forcément de l'ordre du langage, il y a même ici, dans le rapport d'absurdité à l'autre, un silence qui se fait plus concret que la parole, qui dit plus, par l'amour, que la logique absurde ou que toute autre idée formelle. Répondre à l'autre peut se faire dans un silence, qui signifie ici un lien plus concret à celui-ci : « Je ne m'adresse à la deuxième personne qu'à ce qui est regardé par moi comme susceptible de me répondre, de quelque façon que ce soit – même si cette réponse est un « silence intelligent » »¹²⁸. Car l'absurdité de notre rapport à l'autre, concrétisée par l'amour, ne peut se dire clairement, ne peut se faire dans un schéma logique. La mère sait, elle, l'absurdité de ce monde dans notre rapport à celui-ci et sait aussi que la communication avec l'autre serait vaine,

¹²⁴ L. Bove, *Albert Camus, De la transfiguration*, Publications de la Sorbonne, 2014, p. 26

¹²⁵ M. Scheler, *Amour et connaissance dans Le sens de la souffrance*, Aubier, 1936, p. 164

¹²⁶ J.P. Ivaldi, *Le silence protéiforme dans Albert Camus et la philosophie*, PUF, 1997, p. 258

¹²⁷ Pascal, *Discours sur les passions de l'amour*, éditions Cécile Defaut, 2008, chap. VI, 4, p. 103

¹²⁸ G. Marcel, *Journal métaphysique*, Gallimard, 1928, p. 138

l'autre ne peut pas être connu par moi quant à son intellect, à son absurde. Mais la mère avec son fils sait que le rapport à l'autre est celui de l'amour quant à l'absurdité, que le silence dit plus que la parole car les mots ne sauraient convenir à ce lien entre la mère et le fils.

Ainsi, le silence se veut à même de dire cette absurdité, la discrétion est plus légitime que la présence pour marquer cette personne qu'est l'autre, notamment quant à la mère. L'absurdité se vit mais elle ne se dit pas aussi quand elle est présente dans ce rapport entre la mère et le fils qui ne parlent pas ou peu, savent que l'amour est ce lien qui permet à l'absurdité d'être évoquée sans être prononcée : « Dans un monde incompréhensible, la simplicité, je veux dire l'amour, c'est une capacité d'absence »¹²⁹. La mère par son silence évoque l'absurdité d'une manière que l'on ne saurait dire, qui est caractérisée par cette absence qui n'est pas effacement mais bien concrétisation de l'autre. Ainsi, la mère est une phénoménologue de l'absurdité car elle ne formalise pas l'absurde, mais vit l'absurdité avec ce rapport à l'autre, ce fils particulièrement. C'est en cela que la mère est cette phénoménologue qui ne dit pas l'absurde, mais qui, par l'amour qu'elle porte, vit l'absurdité. L'humanisme camusien est dès lors un humanisme que l'on peut penser en une connotation phénoménologique.

c) L'humanisme phénoménologique camusien

C'est un humanisme proprement phénoménologique que nous proposons ici. Nous avons constaté l'importance du visage, du silence et de la mère dans ce que l'on pourrait appeler la considération de l'altérité chez Camus. Ici nous voulons concrétiser toutes ces réflexions pour faire de cet humanisme une manière de refonder l'altérité au sein même de la pensée de Camus, c'est-à-dire que cet humanisme se fait au sein d'une réflexion phénoménologique, que la phénoménologie se veut être liée à l'humanisme. La figure de la mère permet de rassembler cette altérité avec une figure qui se veut à même de vivre l'absurdité, par son silence et la douceur de sa présence. La mère devient la figure qui concrétise l'absurdité dans son appréhension, dans son vécu. Elle est aussi celle qui permet à Alfred Schütz de fonder l'altérité même sur ce rapport à la mère, sur ce lien à la mère : « Aussi longtemps que des hommes naîtront de leurs mères, c'est l'intersubjectivité et la relation sur le mode du Nous qui fondera toutes les

¹²⁹ R. Char, *Trois coups sous les arbres* dans *Œuvres complètes*, Gallimard, 2016, p. 915

autres catégories de l'être-homme »¹³⁰. La mère n'est pas simplement celle qui vit l'absurdité, qui concrétise au mieux cette phénoménologie de l'autre en étant sa phénoménologue, elle est aussi celle qui permet de concrétiser ce lien d'altérité. Elle fonde l'amour qui est la base même de ce lien d'altérité par l'amour, de rapport à l'autre comme absolument autre. Sa présence, qui est une forme d'absence chez Camus, est justement celle d'une altérité qui concrétise ce lien à l'autre, entre le fait que je ne pourrais pas connaître l'autre mais que je suis aussi lié à lui par ce lien d'altérité, cet amour que nous nous portons avec l'absurdité. La solitude de l'être se fait à deux dans le rapport à la mère car elle communique avec le fils par sa figure même, par ce qu'elle est, non seulement en tant qu'autre, mais surtout en tant que mère : « l'image désespérante et tendre d'une solitude à deux »¹³¹. La mère est celle qui représente au mieux les rapports d'altérité car elle est autre donc ne pouvant être connue mais elle est aussi mère donc en lien avec moi d'une manière profonde, d'une manière qui ne saurait se dire. Le rapport mère-fils est un exemple des difficultés de l'altérité mais aussi de leur résolution par l'amour et une figure de l'autre telle que nous voulons la présenter ici. Cet humanisme se voit donc illustrer par cette mère dont le rôle est celui d'une phénoménologue de l'absurdité, en cela qu'elle permet de dire l'absurdité sans prononcer des mots, d'aimer avec cette altérité de l'autre, au fond elle a dans ce rapport au fils une importance quant à la définition de celui-ci en tant qu'être. Elle participe d'une certaine manière à faire de lui son fils dans le fait de le reconnaître comme tel. Et, quand elle ne le reconnaît pas, comme dans *Le Malentendu*, le tragique est là, dans ce meurtre ignoble mais aussi et surtout dans cette faute de la mère qui n'a pas reconnu son fils : « quand une mère n'est plus capable de reconnaître son fils, c'est que son rôle sur la terre est fini »¹³². Elle entretient avec son fils un rapport d'altérité qui, par cet amour si particulier, ne nie pas le rapport à l'autre tel que nous le définissons, mais le caractérise concrètement en tant que cet amour ne saurait être omis dans ce rapport à la mère. Le rapport mère-fils explicite notre rapport d'altérité. Ce rapport d'amour mère-fils est particulier certes mais il faut ici considérer que c'est un humanisme plus général qu'il nous

¹³⁰ A. Schütz, « Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl » dans *Husserl*, Colloque de Royaumont, Les éditions de Minuit, 1959, p. 363

¹³¹ A. Camus, *L'Envers et l'Endroit*, O.C., I, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 51

¹³² A. Camus, *Le Malentendu*, O.C., I, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 487

faut présenter, en cela que le rapport à la mère est certes la figure la plus concrète et valorisée de ce rapport d'amour à l'autre mais que l'altérité se doit d'être, après l'indifférence, une concrétisation du rapport à l'autre en tant que nous vivons une absurdité commune dans sa diversité et que donc je suis solidaire avec l'autre.

Ce rapport d'amour entre les êtres n'est pas simplement un sentiment partagé qui se ferait entre eux mais bien une concrétisation de leurs rapports en tant que cela influence fondamentalement ce qu'ils sont, ce qu'ils sont en tant que moi mais aussi en tant qu'autre. L'humanisme camusien est fondé sur cet amour où l'importance de celui-ci devient primordial pour l'être : « nous avons besoin des autres plus qu'ils n'ont besoin de nous. Que faire d'abord sans leur amour après lequel, avant toute chose, nous aspirons : le peu que chacun de nous en reçoit, il y trouve sa seule justification »¹³³. La justification de l'autre par l'amour n'est pas identification, n'est pas ressemblance mais bien altérité reconnue en tant que le lien d'amour permet une justification de l'autre en tant qu'autre au sein de l'absurdité. La justification se fait dans ce rapport d'amour qui ne nie pas la différence mais se base sur l'amour de l'autre. Que serait l'absurdité sans les autres ? C'est justement eux qui permettent de faire de mon absurde une absurdité que nous partageons, bien que différentes pour chacun. L'autre participe bien quant à ce que je suis mais non pas en tant que je suis moi mais en tant que je suis un *je* au sein du nous, le rapport à l'autre est un rapport de communauté d'absurdité, d'absurdité commune bien que diverse, bref là où l'absurde pouvait se penser de manière solipsiste, l'absurdité est conditionnée par l'altérité de l'autre et de mon rapport à lui, rapport d'amour à l'autre. C'est même cette connaissance de soi comme être à part, comme particularité qui permet d'aimer les autres dans leurs diversités, car c'est dans la consolidation de mon être en tant que je suis moi aussi autre que je peux considérer l'autre comme absolument autre non pas comme comparaison à celui-ci mais bien comme reconnaissance de ce que je ne peux rien dire sur lui et sa pensée. Se considérer comme autre, c'est faire preuve d'humanité et d'amour car cela permet ce rapport affectueux entre nous qui ne nie pas la différence mais la consolide avec l'absurdité de notre condition : « on ne saurait aimer vraiment les autres si l'on ne s'estime pas d'abord. Non au

¹³³ A. Camus, « Défense de l'Homme révolté » article de novembre 1952, O.C., III, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 377

plus haut, mais au juste prix »¹³⁴. L'humanisme est donc aussi fondé sur une appréhension de soi comme autre et sur une considération de son être en tant que particulier, en tant que je suis parmi les autres mais *je* : « L'homme est ainsi, cher monsieur, il a deux faces : il ne peut pas aimer sans s'aimer »¹³⁵. Le rapport d'amour aux autres est aussi rapport d'amour à soi, en tant que je peux être aimé par les autres mais aussi aimer ce que je suis. L'humanisme est affaire de tous, mais aussi de moi. Même si je me considère comme autre dans mon rapport à l'autre, je suis moi, je suis ce *je* qui justement peut aimer l'autre comme autre, qui peut aussi d'une certaine manière s'aimer soi, dans mon individualité comme j'aime l'autre dans la sienne, bien que celle de l'autre me soit inconnue. L'amour a donc une incidence dans mon rapport à l'autre mais aussi dans mon rapport à moi. Cet amour n'est cependant pas chez Camus un amour vaste, un amour d'abstraction de l'autre ou des êtres. On aime quelqu'un pas une entité, pas l'être. L'amour porté à l'autre est un amour de personnes, c'est un amour qui se fait dans un rapport à l'autre direct, dans l'idée présentée d'altérité directe et qui ne se fait que dans ce rapport à l'autre qui ne doit pas être pensé. Ainsi, l'humanisme camusien est direct : « J'avoue, pour ma part, que je ne puis aimer l'humanité entière, sinon d'un amour vaste et un peu abstrait. Mais j'aime quelques hommes vivants ou morts avec tant de force et d'admiration que je suis toujours anxieux de préserver chez les autres ce qui, un jour peut-être, les rendra semblables à ceux que j'aime »¹³⁶. L'humanisme ici présenté n'est pas celui d'un amour niais où tout le monde s'aime, c'est un humanisme qui vise à déterminer un socle commun, l'absurdité, qui permet de fonder mon rapport à l'autre non plus sur une supposée adversité, mais sur ma volonté de conserver avec lui un rapport humain, un rapport entre autres, pour ne pas que se fonde une altérité biaisée qui ne serait plus qu'un semblant de lien avec les autres fondé sur la haine, le mépris. L'humanisme camusien est une exigence qui se réalise dans nos rapports particuliers, ceux avec notre mère, ceux avec nos amis, bref tous ces liens que nous savons liés à une humanité, à un rapport d'amour à l'autre. C'est l'amour qui permet de concrétiser l'absurdité dans notre rapport à l'autre mais aussi de faire de cette absurdité un

¹³⁴ A. Camus, *Actuelles II*, « Le pari de la résistance » Lettre-préface de juin 1951, O.C., III, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 388

¹³⁵ A. Camus, *La Chute*, O.C., III, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 711

¹³⁶ A. Camus, « *Hommage à un journaliste exilé* », article de janvier-février 1956 dans *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, O.C., III, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 985

sentiment commun et différent mais qui nous lie par la solidarité des êtres, c'est aussi cet amour qui permet dans « La femme adultère » ce lien dans ce couple, lien compliqué et qui mène à cette tromperie si poétique : « A lui faire sentir si souvent qu'elle existait pour lui, il la faisait exister réellement. Non, elle n'était pas seule... »¹³⁷. L'amour est ce qui caractérise le rapport à l'autre en tant qu'il permet de concrétiser l'absurdité de notre condition mais aussi de concrétiser l'autre en tant que tel, dans ce qu'il est et que j'aime. La mère est évidemment ici l'exemple le plus caractéristique de cet amour. Elle est la phénoménologue de l'autre comme Meursault l'était de l'absurde. On remarque dans l'œuvre de Camus un possible lien entre les deux. Meursault observe, il est celui qui est, par son rapport particulier au duo logique de notre travail sur l'absurde, observateur. La phénoménologie de Meursault se fait donc dans sa manière de tout observer, de considérer dans une forme d'engagement neutre ce qui lui arrive. Elle aussi observe attentivement de sa fenêtre dans *Le Premier homme* comme Meursault pouvait le faire de son balcon : « et regardait la circulation des trams, des voitures et des passants »¹³⁸. La mère observe ce monde comme Meursault mais là où Meursault décrit ce processus rationnel qu'est la phénoménologie de l'absurde, là où lui explicite cette justice trop formelle, cet absurde qui émane de sa propre vie, là où lui formalise cela, elle ne dit rien, elle est l'observatrice muette qui concrétise l'absurdité même par ce silence. Elle n'est pas là au fond pour faire des tirades intellectuelles ou pour formaliser ce qui ne peut pas l'être. Elle est cette figure qui sait l'absurdité, qui vit l'absurdité, qui aime avec cette absurdité, mais qui observe, n'est pas ignorante quant aux événements. Au fond, elle a une compréhension de cette absurdité dans ses limites et dans ce qu'elle est, elle comprend que ce qui est dit pourrait n'être que des paroles futiles, qu'au fond elle arrive à tout dire dans un regard là où Meursault doit tout exprimer dans ce roman. D'une certaine manière, par cette attitude qui semble si passive, elle est peut-être cette figure qui dit une part plus sensible de l'absurdité, qui sait l'absurdité du monde qui nous lie. C'est en cela qu'elle est une phénoménologue, son observation n'est pas une absence de jugements, n'est pas une absence de connaissance de l'absurdité, mais bien un lien si fort dans ce rapport d'amour aux

¹³⁷ A. Camus, *L'Exil et le Royaume*, O.C., IV, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 4

¹³⁸ A. Camus, *Le Premier Homme*, O.C., IV, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 879

autres qu'elle sait que l'absurdité fait partie intégrante de l'altérité, du monde, bref de cet humanisme camusien. Elle n'a pas ce rôle de traducteur du monde et de l'absurde comme Meursault l'a dans le roman, il n'y a pas de signification claire quant aux événements, mais bien plutôt une observation qui n'est pas rationnelle, qui n'est pas formelle, qui au fond est une observation dont la supposée gratuité marque l'importance de l'absurdité : « Elle sait ce qu'elle a vu sans pouvoir l'interpréter »¹³⁹. Comme Meursault pouvait être l'observateur de cette tension entre logique rationnelle et logique absurde, la mère est celle qui permet de faire de l'amour ce rapport d'altérité par l'absurdité. Elle vit l'absurdité mais l'observe dans son illustration mondaine, elle est aussi pour l'amour peut-être celle qui fait le mieux ce souhait de Camus : « Il faudrait être à la fois spectateur et acteur – dans les choses de l'amour »¹⁴⁰. Sa phénoménologie se résume dans son amour. Cet amour si particulier qui n'est pas fondé sur une explication rationnelle, qui n'est pas fondé sur un objet précis, qui n'est pas un amour de toi ou de lui mais de nous en tant qu'autres, de cet amour si particulier qui pourtant se veut humanisme, c'est la phénoménologie de l'autre qui le concrétise le mieux dans cette altérité qui est commune dans sa diversité : « Une certaine forme d'amour dont la caractéristique majeure est d'être sans « sujet » ni « objet » et pourtant également partagée par tous les êtres du monde »¹⁴¹. Cet amour est humanisme camusien, cet humanisme camusien est amour en cela que c'est bien ce sentiment d'amour qui permet de consolider l'autre comme absolument autre par l'indifférence mais aussi de considérer que l'absurdité permet cette altérité, ces rapports d'amour. L'indifférence semble même permettre cet amour dans sa diversité, en cela que c'est par cette considération indifférente de l'autre que nous pouvons aimer ces autres : « Vérité de l'amour de la mère, vérité de tout amour de la vie, celui par lequel nous aimons les autres d'un même amour « indifférent » dont nous nous aimons »¹⁴². Cet humanisme permet dès lors de faire de ce rapport d'altérité un rapport complet et direct à l'autre, qui s'applique aux êtres concernés par l'absurdité, c'est-à-dire aux autres qui forment ce nous : « Là où sentir, aimer, connaître, sont une seule et même

¹³⁹ A. Camus, Appendices *Le Premier Homme*, O.C., IV, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 936

¹⁴⁰ A. Camus, Appendices *Le Premier Homme*, O.C., IV, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 952

¹⁴¹ L. Bove, *Albert Camus, De la transfiguration*, Publications de la Sorbonne, 2014, p. 136

¹⁴² L. Bove, *Le dernier homme dans De l'absurde à l'amour*, Paroles d'Aube, 1995, p. 84

chose, dans cet accord parfait au monde qui est aussi accord à soi-même et, malgré leur haine, à tous les autres hommes »¹⁴³. La phénoménologie de l'autre, par cet amour, n'est plus une simple question d'altérité et d'ambivalence du rapport à l'autre, mais concrétisation de l'altérité entre les autres avec l'absurdité et avec cet amour que l'on se porte. Nous n'aimons pas les autres par la ressemblance des êtres ou une quelconque estime intellectuelle mais avec un rapport direct, d'altérité. C'est ce rapport concret qu'est à même d'explicitier ce travail : « L'amour camusien est amour des êtres, pas des idées »¹⁴⁴. L'humanisme camusien est justement un humanisme phénoménologique par sa capacité à dire sur le monde et sur les autres, avec l'amour, ce qu'une phénoménologie de l'absurde ne peut qu'explicitier de manière solipsiste. Il est cette manière de considérer l'autre en tant qu'autre, en tant que j'en suis solidaire, qu'il est particulier, bref en tant que l'altérité présentée dans ce travail est une altérité directe et indifférente. Mais l'amour permet de faire de cette indifférence non pas une contradiction dans notre volonté de liens avec les autres mais bien une reconnaissance de l'autre pour mieux être solidaire au sein de l'absurdité. Car, même si l'absurde est une affaire de solipsisme et de considérations rationnelles propres, il est évident au fil de ce travail que : « L'homme est ainsi fait qu'il ne peut être indifférent à ses semblables »¹⁴⁵. La figure de l'étranger tend cependant à être explicitée par ces considérations car elle caractérise une altérité particulière qui ne saurait être ignorée chez Camus.

IV – La figure de l'étranger

a) Phénoménologie de l'étranger

Nous avons évoqué lors de notre travail sur l'absurde la figure de l'étranger avec le personnage de Meursault. L'étranger qu'était Meursault était notre phénoménologue de l'absurde, celui qui pouvait comprendre et appréhender le duo logique et qui, par sa supposée neutralité, révélait en fait une volonté

¹⁴³ *Ibid.*, p. 86

¹⁴⁴ P. Grouix, *L'absence de la philosophie dans Le premier homme* dans *Albert Camus et la philosophie*, PUF, 1997, p. 74

¹⁴⁵ G. Pascal, *Albert Camus ou le philosophe malgré lui* dans *Albert Camus et la philosophie*, PUF, 1997, p. 184

d'épochè, de reconnaissance de ce processus rationnel. Meursault dès lors est un observateur particulier, une figure étrangère par sa capacité à juger de cette absurde logique et à s'en approprier la teneur. Son indifférence était du fait de cette capacité phénoménologique d'abstention, de considérations dirons-nous absurdes des choses. Avec l'altérité, l'étranger se doit d'être évoqué d'une manière différente, tout comme l'absurde donne lieu à l'absurdité dans notre travail sur l'altérité. Meursault évidemment sera présent dans nos réflexions mais ici nous voulons poser la question plus large de la place de l'étranger au sein de l'altérité, de sa figure dans cette phénoménologie de l'autre. Ce n'est pas d'ailleurs qu'un problème propre à Meursault, qui en est une figure importante, mais propre à jouer un rôle dans l'humanisme, qu'il soit camusien ou non. Car en effet le problème de l'étranger est de l'ordre de multiples domaines : culture, langage, connaissances etc. L'étranger est cette figure qui pose le problème de ce lien à l'autre. Ce n'est pas un travail sociologique ou politique, autant dans sa volonté que dans sa portée. Ici il ne sera pas question de l'étranger en tant qu'être social ou être culturel, il sera ici question de l'étranger en tant que figure phénoménologique. Bien sûr, les questions sociales et politiques seront abordées mais notre volonté n'est pas ici d'en faire la définition de ce que peut être l'étranger mais bien, par la phénoménologie, d'accorder à celui-ci un statut particulier par le fait qu'il constitue une figure qui permet de confirmer notre phénoménologie de l'autre. Car le problème de l'étranger, celui de Camus, c'est aussi le problème de l'altérité. La figure neutre de Meursault amène à le considérer comme un être sans cœur ou sans humanisme. Faire de Meursault un observateur permet, non pas de nier cette idée sur lui, mais de faire de celui-ci un phénoménologue et pas un homme horrible, de faire de son attitude une preuve d'humanité. Il est même tout à fait possible que l'attitude de Meursault ne soit pas tant inhumaine que cela, en effet même si ces rapports ne se disent pas, qu'il refuse des normes sociales avec Marie, ce n'est pas pour autant qu'il s'exile, qu'il fuit le monde. Quand il accepte de devenir l'ami de Raymond, il ne se dit pas très enthousiaste et volontaire dirons-nous mais il accepte. Ces rapports ne sont sans doute pas les plus chaleureux mais sa relation avec Marie est particulière, il n'est pas dans un désintérêt total pour les autres. Meursault n'est pas un être inhumain comme certains le disent, il est juste, comme le dit si bien Camus, tué car il ne respecte pas des normes sociales. Sa neutralité n'est-elle pas ce que nous appelons

indifférence ? La figure de l'étranger est aussi complexe pour l'altérité car il est souvent dans le rôle d'un observateur. Schütz théorise cette observation qui entraîne une mise à distance de l'étranger, qui n'est pas absence d'altérité, mais ce qu'il appelle désintérêt : « Ce fait constitue précisément ce qu'on appelle le « désintérêt » ou le détachement de l'observateur. Il n'est pas impliqué dans les espoirs ni dans les craintes des acteurs, que ceux-ci se comprennent ou non, qu'ils parviennent ou non à leurs fins par l'emboîtement des motifs. Ainsi, son système de pertinence diffère de celui des gens qui sont *in medias res* et l'habilité ainsi à voir plus ou à voir moins qu'eux. Mais dans tous les cas, ce ne sont que des fragments manifestes des actions des deux partenaires qui sont accessibles à son observation »¹⁴⁶. Il observe et cela fait qu'il semble si particulier, si étranger aux autres. Il n'est plus impliqué, ni dans son procès, ni dans son rapport à Marie, mais il conserve une altérité. Lorsqu'il regarde Marie au parloir et au procès, lorsqu'il se sent jugé au procès. En fait, l'épochè de Meursault n'est pas une annihilation de la place de l'autre, n'est jamais un monde sans personne. Le désintérêt de Meursault n'est pas une indifférence aux autres, n'est pas une absence de considérations. L'autre, qui est aussi l'étranger, et devrions-nous dire qui est l'étranger. Car la phénoménologie de l'autre est une pensée de l'altérité directe, d'une altérité que l'on ne peut amener à des considérations rationnelles. Le sentiment face à l'étranger est celui d'un manque de notions communes, une absence de socle commun qui est la base de notre rapport à l'autre. Ainsi, l'étranger serait l'altérité en tant que telle, c'est-à-dire cet autre qui me fait face mais qui n'est pas moi, bien que je lui sois semblable d'une certaine manière : « l'Autre est évidemment constitué avec un sens qui renvoie à moi-même, mais non pas en tant que transcendantal, en tant au contraire que Moi-homme ; son corps renvoie à mon propre corps en tant qu' « étranger », sa vie psychique à ma propre vie psychique, mais en tant qu' « étrangère »¹⁴⁷. Nous ne sommes pas en accord avec Schütz dans cette volonté de comparaison mais nous voulons simplement dire que l'étranger est bien cet autre qui me fait face et de qui l'on ne sait rien. Car chez Schütz l'on peut se comparer, ici dans ce travail la comparaison est nulle, le face-à-face avec l'étranger est une altérité directe. Il est étranger par

¹⁴⁶ A. Schütz, *Le chercheur et le quotidien*, Klincksieck, 2008, chap. 1, p. 34

¹⁴⁷ A. Schütz, « Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl » dans *Husserl*, Colloque de Royaumont, Les éditions de Minuit, 1959, p. 337

sa différence, il ne m'est pas possible de me sentir lié à lui de manière intellectuelle.

Ainsi, Meursault n'est pas compris par les autres, c'est sa figure même d'étranger. Mais le rôle d'observateur, bien que son rôle soit une volonté de neutralité, n'est pas un rôle d'être inhumain, l'observateur est aussi un humain. Cela paraît simple à dire mais c'est ce qui constitue la base de son rapport à l'autre. Il fait aussi partie de cette altérité, de ce rapport à l'autre. Meursault est un homme, l'étranger est un homme même si son observation l'amène à être considéré de manière péjorative par les autres. Il est donc homme, autre : « En abordant l'homme, le savant demeure homme malgré toute l'ascèse à laquelle il se soumet en tant que savant »¹⁴⁸. L'humanité de l'étranger n'est pas remise en cause par sa figure, c'est son attitude même qui demande une mise à distance et une considération particulière de ce qu'il observe. Il est donc là pour questionner la société qu'il découvre : « Il (l'étranger, nous ajoutons) devient essentiellement l'homme qui doit remettre en question à peu près tout ce qui semble aller de soi aux membres du groupe qu'il aborde »¹⁴⁹. Il est justement cette figure qui questionne les dogmes, les normes, les attitudes de ses supposés semblables. Meursault en est l'exemple concret. Il arrive dans une société qu'il ne connaît pas et fait donc figure d'anomalie dans le système ordonné, il est donc *de facto* dans une attitude d'observations : « L'étranger, quant à lui, doit faire face au fait qu'il ne possède pas le statut de membre interne du groupe social qu'il est sur le point de rejoindre et qu'il est, par conséquent, incapable d'obtenir un point de départ pour s'y orienter »¹⁵⁰. L'étranger n'est pas un membre qui vient d'ailleurs, il peut faire partie d'une société qu'il refuse et c'est en cela qu'il est jugé. Meursault n'est pas étranger à sa société, il n'est pas dans une autre société que celle de son pays, mais il est étranger avec sa capacité d'observation, par cette attitude d'épochè. Il est aussi maladroit, Meursault face à Marie peut sembler cruel mais il signifie simplement qu'il ne correspond pas aux normes de la société, qu'il ne sait pas ce que sont ces idées ancrées dans une société. Ainsi, son rapport aux autres est biaisé : « Ce qui fait défaut à l'étranger, c'est qu'il ne sait pas instinctivement

¹⁴⁸ E. Levinas, *Autrement qu'être*, Livre de Poche, 2017, p. 97

¹⁴⁹ A. Schütz, *L'étranger*, Allia, 2017, p. 19

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 25

trouver la bonne distance avec les autres »¹⁵¹. Il ne sait pas si être affectueux, comment se comporter avec autrui, il ne sait pas si sa mère lui manque ou s'il aime Marie, il ne sait pas si Raymond est son ami, mais son rôle d'observateur fait de lui un être à part, sans que parfois il le sache lui-même bien qu'il considère la particularité de certains processus qui ne le concernent pas. Son altérité est décidée par sa figure d'étranger ce qui est caractéristique de son attitude particulière. Meursault, lors du meurtre, sait que cela change la donne, que le monde sera modifié par ce geste, il est au fond, avec sa particularité et sa figure d'étranger, celui qui peut prévenir sur la vacuité d'une société et ses défauts : « l'étranger discerne, souvent avec une vue claire et attristée, la venue prochaine d'une crise qui peut menacer toute la fondation de la « conception relativement naturelle du monde », tandis que les membres du groupe, se reposant sur la continuité de leur manière coutumière de vivre, n'en perçoivent pas même les symptômes »¹⁵². L'étranger n'est pas pour autant un être qui est loin de tous, il est justement au cœur de la société qu'il observe, il cherche à s'imprégner du monde et de cette société particulière. C'est Meursault qui, de son balcon, regarde les gens et salue, c'est cet étranger qui n'est pas isolé mais qui est au sein de cette société : « le sentiment de solitude n'apparaît que rarement de façon aussi nette et pénétrante dans le cas d'un isolement physique réel que lorsqu'on se trouve parmi des gens physiquement très proches – dans une société, dans le train, dans la foule animée d'une grande ville – et qu'on se sait étranger et sans relations avec eux »¹⁵³. L'étrangeté ne se fait pas sans les autres mais avec eux. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'est pas au sein de cette société, qu'il est sans communication avec les autres. L'étranger n'est pas une figure anormale qui ne saurait pas se sociabiliser, il est cet observateur qui, par sa neutralité, fait partie de la société d'une manière particulière, dans une forme d'épochè, de telle manière que l'épochè ne se fait pas en dehors du monde, l'observation de l'étranger n'en fait pas un être qui n'est pas concerné par cette société, il en est en fait un être particulier : « L'objectivité n'est pas une absence de participation [...] mais un genre positif et particulier de participation »¹⁵⁴. L'étranger est en fait ce

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 35

¹⁵² *Ibid.*, p. 35

¹⁵³ G. Simmel, *Sociologie*, PUF, 2013, p.109

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.665

phénoménologue qui juge de la société, qui pratique l'épochè sans pour autant être en dehors de celle-ci, au fond c'est ce que nous disions de Meursault et de sa supposée indifférence. En fait, Meursault est concerné, il observe et c'est ce rôle qui fait de lui l'étranger mais il n'est pas être d'indifférence. Il est simplement cet être particulier qui n'est pas convenable pour cette société, qui ne sied pas aux normes : « il est étranger à la société où il vit »¹⁵⁵. Ce qui le caractérise n'est donc pas tant une anomalie quant aux normes sociales, une étrangeté quant aux dogmes d'une société qu'il ne connaît pas mais une attitude phénoménologique où il est l'observateur de cette même société, il est celui qui permet une perspective différente mais qui permet une considération sociale propre à l'épochè. Ainsi, la phénoménologie de l'étranger est une attitude qui vise à faire de la société et des autres une considération de neutralité, par cette idée d'indifférence qui est la base d'un rapport plus concret à l'autre, et une observation qui fait de lui un être particulier de ce monde. L'étrangeté d'un être n'est donc plus une considération de manque mais une volonté d'observation qui est propre à sa condition. Camus présente une figure particulière avec Meursault qui est la figure même de cette étrangeté, autant dans ses processus dirons-nous intellectuels que dans son attitude sociale. La figure de l'étranger n'est pas propre à Camus et la discussion avec un auteur comme Memmi permet de relater ici une dispute sociale, intellectuelle et littéraire entre lui et Camus.

b) Memmi-Camus : considérations phénoménologiques

Les deux Albert se connaissaient. Il est inutile ici de préciser qui est Camus mais Albert Memmi va ici nous servir à expliciter ce dialogue entre les deux à propos de l'étranger. Memmi est connu pour ses portraits qui évoquent tous des oppressions différentes que Memmi a voulu évoquer de manière diverse. Memmi n'a certes pas écrit un Portrait de l'étranger mais il a fait des portraits à propos des colonisés, des décolonisés, du juif, des opprimés. Ainsi, l'étrangeté est évoquée au sein de ses différents portraits comme la marque de cette altérité si particulière à travers le prisme de l'oppression. Les deux Albert sont aussi connus pour leur dispute : l'idée d'un « colonisateur de bonne volonté » selon l'expression de Memmi visait Albert Camus. Camus est encore attaqué sur la

¹⁵⁵ A. Camus, *Préface à l'édition américaine*, O.C., I, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 215

guerre d'Algérie, sur son rapport complexe à l'indépendance, sur son être d'étranger en quelque sorte dans son propre pays, lui qui n'est pas arabe. Memmi critique la position de Camus sur la guerre d'Algérie. Nous ne parlerons pas ici de cela, non pas que cela soit sans importance, simplement nous sommes parfois surpris de voir des hommes critiquer Camus sur sa position envers l'Algérie avec des arguments qui sont plus de l'ordre politique et idéologique que d'une réelle volonté de comprendre sa position. C'est une question politique qui ne concerne pas notre travail, la question n'est d'ailleurs pas la plus aisée pour Camus. Au fond, il y a eu une réelle présentation de Camus dans son rôle d'étranger à son propre pays car ne soutenant pas l'indépendance telle que présentée et telle que mise en œuvre par des attentats et autres actions violentes. Camus semble chercher sa place dans ce conflit comme pour sa propre identité : « Et c'est comme si Camus avait tenté tout au long de son œuvre et de sa vie de rattraper cet étranger qui est un autre lui-même »¹⁵⁶. Mais c'est la discussion entre les deux auteurs qui nous intéresse à propos de cette figure de l'étranger. Nous avons évoqué notre idée selon laquelle Meursault a un rôle d'étranger par son attitude et sa volonté d'épochè, par sa volonté d'observer la société et de ne pas en comprendre ni en respecter les normes. Meursault n'est pas étranger aux autres comme on pourrait le croire. Il est certes cet être dont l'étrangeté crée une mise à distance avec autrui mais il a des liens avec les autres, il ne manque pas d'attention envers les autres, comme Marie ou Raymond, au fond Meursault n'est pas cet être dont l'indifférence est le seul rapport aux autres. Il y a, dans cette attitude phénoménologique, une forme de rapport à l'autre qui a trait à ce rapport au monde et à cette phénoménologie de l'autre dans cette volonté de ne pas influencer sur ce qu'est l'autre mais bien plutôt de l'accepter dans sa différence et dans mon rapport à lui comme ne pouvant être clairement formé, formalisé. Même à son procès, Meursault observe les autres et créent une forme de lien avec eux : « C'est la sympathie silencieuse de la pure émotion du vrai, le cœur de la relation humaine, celle qui conduit aussi Meursault à entrer en communication avec ceux qui sont pourtant là pour le juger, le condamner, le tuer »¹⁵⁷. Meursault crée donc un lien à l'autre mais qui est justement ce lien d'indifférence nécessaire pour faire

¹⁵⁶ L. Bove, *Le dernier homme dans De l'absurde à l'amour*, Paroles d'Aube, 1995, p. 54

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 80-81

de l'autre l'absolument autre. Albert Memmi constitue une figure de l'étranger qui ressemble à celle proposée ici. Il décrit un être qui est dans un rapport de différences, d'anomalie quant aux normes qui sont propres à cette société. Il dresse le portrait du colonisé mais aussi du colonisateur et l'on remarque que l'un comme l'autre répondent à des caractéristiques communes dans leur rapport à l'étrangeté. Nous voulons dire par là que le colonisateur est celui qui arrive dans une société qu'il connaît peu ou pas et qui va imposer ses propres normes. Alors que le colonisé, qui est pourtant chez lui, va voir sa société changer, ses normes bafouées et sa condition devenir celle d'un étranger dans son propre pays. Memmi expose très bien ces processus et ces portraits constituent une considération souvent juste de cette condition, celle du colonisé et du rôle du colonisateur. L'étrangeté est donc double chez Memmi : celle du colonisateur et celle du colonisé. Le colonisateur pour Memmi est justement cet étranger qui va questionner les normes du pays qu'il colonise : « il (le colonisateur, nous ajoutons) a devant lui une civilisation autre, des mœurs différentes des siennes, des hommes dont les réactions le surprennent souvent, avec lesquels il ne se sent pas d'affinités profondes »¹⁵⁸. Le colonisateur est cet étranger qui arrive et qui va se placer dans une position d'observateur pour évidemment non pas simplement questionner cette société mais la nier pour mieux imposer ses normes. La colonisation est un processus de déshumanisation, la phénoménologie qui a trait à cette forme de critique de la société est une phénoménologie qui n'est certainement pas celle de l'autre, qui justement va faire de l'indifférence une pensée péjorative visant à mettre à mal l'identité même du colonisé, il n'est plus pour le colonisateur un autre mais un être dépourvu de liens avec le colonisateur. Il n'y pas dans la colonisation de rapport à l'autre, l'étrangeté du colonisateur amène l'éradication de l'autre : « Il (le colonisé, nous ajoutons) n'est sûrement plus un *alter ego* du colonisateur. C'est à peine encore un être humain »¹⁵⁹. La colonisation est donc un processus phénoménologique qui vise à la fois la remise en cause de la société occupée mais aussi la déshumanisation de l'autre qui n'est plus que colonisé. Memmi fait ici de l'absence d'altérité une conséquence de la colonisation, l'autre est un colonisé qui n'est même plus un homme juste un être

¹⁵⁸ A. Memmi, *Portrait du Colonisateur* dans *Portraits*, CNRS éditions, 2015, p. 83

¹⁵⁹ A. Memmi, *Portrait du colonisé* dans *Portraits*, CNRS éditions, 2015, p. 128

qui vivait dans une société maintenant profondément bafouée. Ce processus est d'autant plus intéressant qu'il crée une figure d'étranger pour les colonisés, alors que c'est le colonisateur qui arrive dans une société autre. Ainsi, la colonisation, par cette idée de changer les normes sociales, va faire du colonisé un étranger dans son propre pays, comme Meursault étranger de sa propre société. Le colonisé va se voir refuser sa langue, il parle une langue qui n'est plus une langue officielle pour son pays, qui n'est pas celle du colonisateur. Le changement de normes entraîne une modification de la communication, le colonisé n'est d'ailleurs pas considéré comme autre dont le silence ici ne vaut rien à part mépris et indifférence nauséabonde. Il devient étranger dans son propre pays, sa langue n'est plus celle de son pays : « Muni de sa seule langue, le colonisé est un étranger dans son propre pays »¹⁶⁰. L'étrangeté est donc façonnée par la colonisation comme une nouvelle manière de formaliser les normes du pays, de les changer. Le colonisé par sa langue est mis dans une condition d'opprimé, dans une étrangeté qui était pourtant auparavant son identité. D'où la perversion de la colonisation que Memmi explicite dans cette idée de modification qui entraîne non pas l'étrangeté de celui qui est l'étranger mais bien l'étrangeté de celui qui ne l'est pas. Il n'est pas ici simplement question de questionner les normes mais de les éradiquer pour en créer d'autres qui conviennent mieux à l'étranger. Il n'est plus dès lors un simple observateur mais il conditionne le changement de la société qu'il occupe, il présuppose une phénoménologie qui n'est plus simplement méthodique mais réellement destructrice par son aspect politique et social. Car Meursault n'est pas dans une volonté de modifier les normes de cette justice, il n'est pas dans une volonté de nier celles-ci à part peut-être lors de la dispute avec l'aumônier. Meursault est certes un étranger mais il ne tend pas à modifier l'ordre établi. Le colonisé est donc étranger avec sa condition d'opprimé, la colonisation change les normes donc ce qui constitue son identité. Mais cette étrangeté peut être modifiée par la fin de cette situation de colonisé, c'est ainsi qu'il pourra se faire autre pour Memmi : « S'il cesse d'être cet être d'oppression et de carences, extérieures et intérieures, il cessera d'être un colonisé, il deviendra autre [...] l'ex-colonisé sera devenu un homme comme les autres »¹⁶¹. Cette volonté d'être un autre marque

¹⁶⁰ A. Memmi, *Portrait du colonisé* dans *Portraits*, CNRS éditions, 2015, p. 139

¹⁶¹ A. Memmi, *Conclusion* dans *Portraits*, CNRS éditions, 2015, p. 160

cette idée présente dans ce travail d'accepter la différence de l'autre comme inaliénable et d'en faire la base de notre rapport à l'autre dans une indifférence explicitée ici. Le colonisé ne sera autre que s'il revendique et obtient la reconnaissance non pas d'une nouvelle manière d'être mais de ce qu'il était avant la colonisation, ce qui constitue son identité profonde. C'est une étrangeté sociale et phénoménologique car elle modifie les normes et l'être, dans sa langue, dans son attitude, dans ce qui fait qu'il est autre. Meursault est victime de cette indifférence péjorative, de cette idée selon laquelle l'autre est un danger pour moi, l'autre, par son étrangeté qui remet en cause les normes de ma société, doit être puni ou opprimé. Ce qu'il y a de fourbe et d'horrible dans la colonisation c'est qu'elle évoque ce danger dans un pays qui n'est pas celui où les normes sont établies, qui va les imposer à ce pays et constituer ensuite le colonisé comme un être à part et à punir ou opprimer. Avec Meursault, l'on sait qu'il n'est pas vraiment condamné pour le meurtre de l'Arabe ou plutôt pas seulement, Meursault est condamné à mort comme on condamne les colonisés avec la colonisation, par l'annihilation de son identité comme autre et par la figure d'étranger à laquelle il faut nuire : « La différence est d'une certaine manière trouble et négation de l'ordre établi. Devant l'étrangeté de l'autre, on risque d'hésiter sur soi-même. Et pour se rassurer, pour se confirmer, il faudra refuser, nier l'autre : c'est lui ou c'est moi »¹⁶². L'étrangeté constitue un danger pour l'ordre qui refuse l'altérité, qui veut faire du rapport à l'autre un rapport de défiance. L'étranger n'est plus un autre. Il est nié dans ce qu'il est, dans ses caractéristiques humaines. Meursault est d'ailleurs accusé de cela, de cette indifférence envers les autres, d'être un homme horrible. L'étranger chez Memmi est un être particulier mais qui n'a plus d'identité, plus d'altérité : « Car c'est cela un étranger : il doit être sans visage, sans désirs, sans fierté, ou alors il irrite, il fait peur »¹⁶³. L'étranger doit être à part de cette société pourtant il en fait partie par le fait que c'est lui qui était là, c'est lui l'homme de ce pays et non pas le colonisateur. L'étrangeté est inversée, le colonisé ne convient plus aux normes de son propre pays. Il serait difficile pour la justice de remarquer ce Meursault qui bien que maladroit et observateur n'est pas un être sans rapport à l'autre. Il est

¹⁶² A. Memmi, *Portrait d'un Juif* dans *Portraits*, CNRS éditions, 2015, p. 495

¹⁶³ A. Memmi, *L'Homme dominé* dans *Portraits*, CNRS éditions, 2015, p. 1045

difficile d'accepter la différence de l'autre en tant qu'étranger et en faire un atout pour l'altérité même. Meursault n'est pas un monstre, il a tué certes, mais son altérité se fait de manière biaisée par la phénoménologie de l'autre. Cela lui permet d'aimer Marie, bien que l'on puisse en discuter, de comprendre sa mère qui aime un homme à l'asile, cela lui permet de vouloir des gens lorsqu'on va lui couper la tête...L'étranger est un autre nié dans son altérité mais son identité souvent bafouée et déformée par la colonisation est explicitée par Memmi dans ces processus coloniaux. Camus et Memmi n'évoque pas le même sujet mais comment ne pas voir en Meursault un étranger dans son propre pays à l'instar de ce colonisé dont la société change au gré de la colonisation. L'étrangeté est ici pensée comme annihilation de l'autre comme autre, de l'identité du colonisé comme bafouée par la remise en cause des normes. Être un étranger, c'est aussi être celui qui est opprimé parfois, questionné souvent, différent toujours. Mais cette étrangeté constitue l'essence même de sa condition tout comme l'indifférence est la base de l'altérité. Il ne faut pas nier cette différence mais en faire la base même de notre rapport à l'autre comme permettant de juger aussi de la société, des normes et de ce que nous sommes. Memmi considère cette perversion de la colonisation qui inverse l'étrangeté. Le colonisateur modifie la société occupée pour mieux adapter ses propres normes, le colonisé, pourtant celui qui n'est pas par sa condition étranger dans son propre pays, l'est par ce processus de déshumanisation propre à la colonisation. L'autre n'est plus, l'étranger devient une figure nauséabonde que l'on doit nier, parfois au sens propre du terme. Meursault est condamné à mort pour les mêmes raisons, pour ce refus de voir un homme nier les normes établies, bien qu'il ne le fasse pas de manière revendicative. L'attitude de l'étranger peut faire peur avec son questionnement envers la société établie mais elle constitue ce qu'est l'altérité même dans la reconnaissance de la différence de l'autre par une figure de l'étranger qui n'est plus un paria mais un réel autre.

c) L'étranger : l'autre tout simplement

Ce titre, pour le moins simple, révèle en fait un réel enjeu dans ce travail qui se concrétise ici. La figure de l'étranger a trait à une capacité phénoménologique qui est décrite ici en tant qu'observation précise et nouvelle de normes ou d'une société. Meursault, phénoménologue de l'absurde, est cette

figure d'observation qui amène cette attitude étrangère pour les autres. Cette solitude de Meursault est pour autant contester dans son manque d'altérité, c'est-à-dire que Meursault semble ne pas être indifférent à l'autre au sens péjoratif du mot mais bien au sens d'indifférence présentée dans ce travail. L'étranger est celui qui peut aussi vivre l'altérité en tant qu'autre comme absolument autre non pas seulement comme le fait la mère, phénoménologue de l'absurdité, par un rapport d'amour et de silence, mais dans une volonté de reconnaître l'autre dans son altérité par le fait qu'il ne fait pas partie de la même société que moi, qu'il ne respecte pas les mêmes normes. Ainsi, l'étrangeté de Meursault, et celle de tout étranger tel que décrit dans ce travail, est celle de la phénoménologie de l'autre dans sa base d'indifférence en tant que je fais face à des personnes avec qui je n'ai pas de liens précis, avec qui je me sens différent. Ce qui peut certes caractériser une attitude péjorative de manière à nuire à l'autre mais qui est en fait une idée explicite de notre travail : il faut conserver l'autre dans son altérité pour ne pas biaiser mon rapport à lui. Ainsi, l'étranger, loin de contredire notre phénoménologie de l'autre, semble au contraire en être l'exemple de base, là où la mère était la phénoménologue accomplie. Le roman de Camus n'est pas tant un roman de la solitude d'un être mais l'histoire d'une altérité questionnée, interrogée dans ses normes sociales et culturelles. Meursault n'est pas étranger aux autres si l'on considère que sa démarche est phénoménologique, il est étranger pour la justice qui ne peut pas comprendre rationnellement ce meurtre, ne peut pas comprendre cette absence d'émotions dans une logique rationnelle abrupte. Non, la phénoménologie de l'autre apporte un éclaircissement sur Meursault qui n'est pas dans un rapport simplement solipsiste à sa pensée mais qui, par la reconnaissance de ce duo logique comme personnel, comme ce qui ne peut être dit ou raconté à l'autre, expliqué à l'autre, est en lien avec les autres par cette indifférence qui reconnaît aussi la différence entre lui et les autres, différence que les autres cherchent à nier par une volonté de constituer une ressemblance avec eux. L'anormalité de Meursault n'est que le fait d'une idée de l'altérité qui est dénoncée dans ce travail celle d'une altérité de comparaison, de compréhension, alors que l'altérité n'est pas le terrain de la ressemblance et de la raison. Meursault est simplement soumis à un jugement car il est phénoménologue. C'est un roman de l'altérité biaisée mais aussi de l'amour entre les êtres. Cela peut paraître contradictoire quand on connaît l'œuvre mais Meursault vit dans un monde où

l'absurde est certes sien mais où il sent peut-être l'absurdité de son crime comme de son procès : « C'est le monde des émotions partagées, de la sympathie ou de l'empathie spontanée à la douleur humaine, le monde de la lutte et de la solidarité des êtres dans la misère »¹⁶⁴. Meursault est sensible, c'est une sensibilité maladroite et sans doute mal exprimée mais si Meursault est solitaire pourquoi demander des gens à sa mise à mort ? Meursault est simplement un phénoménologue de l'absurde que la phénoménologie de l'autre concerne mais dont il sait ses limites, dont il sent bien la limite dans son rapport aux autres lui qu'on juge et qu'on condamne. L'étrangeté de Meursault comme de l'étranger, cette attitude qui semble nier l'altérité, nous voulons en faire la figure de l'autre, cette figure de l'étranger est celle de l'autre comme absolument autre, celle d'une altérité qui justement permet ce rapport à l'autre d'indifférence, qui permet d'avoir avec l'autre un vrai rapport direct mais qui sait qu'il est *de facto* lié à une forme de manque de connaissances sur l'autre. L'étranger est celui qui est l'autre en tant qu'il n'est pas plus un étranger qu'un autre selon notre phénoménologie, car au fond, il n'est étranger que parce que j'attends de lui une connaissance, une ressemblance, des normes communes, mais si je ne lui demande que d'être l'autre, si je ne le considère que comme un autre alors son étrangeté n'est plus, il est simplement un autre, comme lui ou moi car ce qui nous lie ne sont ni l'intellect, ni les normes mais l'amour par l'absurdité, l'absurdité de notre condition, bref ce rapport d'altérité comme autre. Un autre étranger n'est pas cité ici : c'est Clamence de *La Chute*. Clamence se confie, parle à un étranger rencontré. La parole de Clamence se fait plus libre peut-être par le fait que l'autre ne le connaît pas, comme l'explique Simmel à propos de l'étranger qui est celui à qui l'on peut parler plus librement : « on se confie et se révèle à lui à un degré surprenant, jusqu'à friser la confession »¹⁶⁵. C'est aussi cette capacité de considérer l'autre comme un étranger qui permet une critique plus certaine et une idée plus libre quant au fait de se confier à lui. Clamence se confie à un étranger avec peut-être la liberté que permet sa condition d'étranger. La mise à distance de l'autre n'est pas péjorative ici elle permet un rapport plus concret à lui comme le fait de le considérer comme autre. Car le fait même d'être quelqu'un, c'est être différent,

¹⁶⁴ L. Bove, *Albert Camus, De la transfiguration*, Publications de la Sorbonne, 2014, p. 124

¹⁶⁵ G. Simmel, *Sociologie*, PUF, 2013, p.665

c'est être un autre comme les autres. L'altérité n'est plus une histoire de ressemblances, de comparaison, elle est l'explicitation même d'un rapport de différences et ce n'est pas là faire œuvre d'un manque d'humanisme mais cela permet de le concrétiser en tant que l'altérité est affirmée, humanisée par l'acceptation de cette différence qui est le principe même de notre rapport à l'autre : « Être, c'est être différent. Et, du coup, on est toujours l'autre de quelqu'un, de tous les autres »¹⁶⁶. Alors l'autre est cet étranger, cette mère, cet homme, cette femme, il est cet être qui me fait face, qui est là, avec qui je partage l'absurdité mais pas l'absurde et qui constitue au fond la figure même de l'étranger en tant qu'autre. Il n'est pas un étranger, il est cet autre, comme les autres, celui avec qui l'altérité se fait au sein d'un rapport d'amour et de l'affirmation de l'autre comme absolument autre. L'étrangeté n'est plus la figure de ce qui nie l'altérité, il en est l'explicitation même par l'identification dans la différence, par un rapport direct à l'autre qui se base sur l'indifférence. La phénoménologie de l'autre fait de l'étranger un autre sans nier ce qu'il est dans sa caractéristique particulière d'observateur mais Meursault prouve que l'étrangeté peut se faire au sein d'une société que l'on connaît. Elle n'est définie que par une volonté de trouver des comparaisons avec autrui, d'en faire un *alter-ego* fondé sur la raison. L'étrangeté de l'autre est le fait d'une volonté de penser rationnellement les autres. Penser l'autre, c'est déjà l'annihiler. L'étranger n'est donc étranger que pour celui qui veut faire de l'autre un être de comparaisons et de normes alors que c'est l'altérité même qui est liée à l'étrangeté, que c'est le rapport d'indifférence que demande la phénoménologie de l'autre. Notre rapport à l'autre, l'étranger aussi, ne peut se faire que par cette idée de rapport direct et d'amour qui ne fait plus de lui un étranger par rapport à moi et aux normes mais un étranger comme autre, comme lui ou un autre. Car l'étrangeté n'est qu'une histoire de normes alors que l'altérité est une histoire de cœur c'est en cela peut-être que l'étranger est cet autre en tant qu'il explicite ce qu'est l'autre, dans sa différence et sa condition commune : « On est toujours l'étranger de quelqu'un »¹⁶⁷. L'étranger est dès lors l'autre tout simplement en tant qu'il est l'explicitation d'une altérité modifiée, qui est celle qui n'est pas biaisée par une rationalisation de l'autre, qui n'est pas le

¹⁶⁶ A. Memmi, *Portrait d'un Juif* dans *Portraits*, CNRS éditions, 2015, pp. 497-498

¹⁶⁷ T. Ben Jelloun, *Le racisme expliqué à ma fille*, Seuil, 2018, p. 45

fait d'un rapport de comparaisons à l'autre, non pas tant par une démarche phénoménologique proposée, mais par le fait qu'il est étranger aux normes de la société où il est comme étranger. Mais l'étrangeté n'est pas qu'une histoire sociale, elle est aussi l'affirmation de ce rapport à l'autre direct, dans un rapport où l'autre c'est cet autre que je ne peux connaître intellectuellement, avec qui mes rapports sont de l'ordre de l'amour, de l'absurdité. L'autre est dès lors la figure même de ce qui est l'être au sein de l'altérité, en tant que sa différence est sa définition même. Être un autre ne signifie rien d'autre que d'être ce que je suis en tant qu'autre, dans un rapport d'indifférence à l'autre, qui me permet d'en faire un autre absolument autre, un étranger comme un autre.

Conclusion :

L'altérité proposée au sein de cette phénoménologie camusienne est donc celle de l'autre comme absolument autre. Nous avons voulu d'abord définir l'autre comme autre et faire du rapport à l'autre un rapport fondé sur le manque de connaissances quant à l'autre, du fait que je ne saurais dire s'il pense comme moi, si l'absurde le concerne aussi. Au fond, l'altérité est basée ici sur la différence en cela que c'est la différence de l'autre qui constitue son identité par rapport à moi, que c'est lui en tant qu'il est autre et que moi je suis aussi un autre pour lui. Nous avons donc concrétiser un rapport d'altérité qui n'est pas de l'ordre de la ressemblance mais bien de la distinction. Ainsi, l'indifférence nous semble à même de faire de l'autre comme absolument autre cette altérité recherchée par ces considérations, l'autre n'était plus dès lors en lien avec moi, le rapport à l'autre était considéré comme neutre, au sens où la rationalité ne saurait dire ce qu'il en est. Le duo logique de notre travail sur l'absurde n'est pas renié par ce travail, il est simplement considéré comme un aspect rationnel de notre phénoménologie camusienne qui ne saurait donc convenir à notre volonté de penser l'altérité comme présentée ici. L'altérité devait donc être explicitée et c'est l'amour qui nous permet de faire de l'altérité ce rapport direct à l'autre. Alors que le rapport à l'autre semblait nié par notre travail, du moins dans ma capacité à être en rapport avec lui, l'amour et l'humanisme, propres à l'œuvre de Camus, concrétisent la phénoménologie de l'autre. L'autre comme absolument autre ne peut pas être en lien avec moi concernant l'absurde mais notre rapport de solidarité et d'affection permet de vivre une absurdité commune bien que diverse, une absurdité vécue et non pensée. Ainsi, l'absurdité permet de faire de l'altérité ce lien entre les autres fondé sur la connaissance commune d'une condition rationnelle faussée bien que ne pouvant être prouvée. Meursault avait concrétisé le duo logique, ici c'est la mère qui explicite l'amour, cette condition commune qu'est l'absurdité et qui ne se dit pas, ne se formalise pas au sein d'une réflexion rationnelle. L'humanisme camusien se fait au sein d'une phénoménologie par la concrétisation de l'autre dans sa différence et de ce lien d'amour entre nous qui concrétise l'absurdité. L'autre ne m'est plus étranger, l'étranger n'est plus, il est autre, cet autre qui vit l'absurdité, cet autre dont je suis solidaire par notre condition. L'étranger n'est

plus, Meursault n'est plus étranger si l'on considère celui-ci comme un autre en tant que tel. La compréhension de l'autre ne se fait plus au sein d'une réflexion de comparaison mais par une reconnaissance de l'autre comme absolument autre, par une concrétisation de l'absurdité, rapport d'amour. Être un autre, c'est dès lors être celui qui, par sa différence même, constitue son identité, l'altérité, par son amour, est justement ce rapport à l'autre qui n'est plus comparaison mais amour de l'autre pour lui-même et en tant que nous partageons une absurdité commune. Nous ne nions donc pas l'absurde de notre travail, nous lui accordons sa place, celle d'une considération rationnelle et solipsiste qui, bien que ne pouvant être prouvée quant à la considération de l'autre, donne lieu à une absurdité qui se veut à même de créer un lien d'amour entre les autres, qui est ce qui fait la solidarité entre les êtres par une absurdité vécue. La phénoménologie de l'autre, comme la phénoménologie de l'absurde, confirme une idée propre à notre démarche : oui, la phénoménologie camusienne est possible et elle est même à même de considérer la phénoménologie de manière à convenir à la pensée d'Albert Camus qui est pour nous une réelle appropriation de considérations phénoménologiques. Notre ambition est donc satisfaite de ce travail phénoménologique qui fait de l'altérité, par les considérations camusiennes, une phénoménologie de l'autre, une phénoménologie camusienne où l'autre est, par sa différence, l'altérité que j'aime, dont je suis solidaire et qui vit l'absurdité comme une commune condition, considérée ici à l'aune de l'altérité.

Bibliographie :

Œuvres Principales :

- Camus, *Œuvres Complètes*, I et II, dirigées par Jacqueline Levi-Valensi, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2006.

- Camus, *Œuvres Complètes*, III et IV, dirigées par Raymond Gay-Crosier, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008.

Œuvres Secondaires :

- Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi, *Albert Camus et la philosophie*, Paris, PUF, 1997.

- Dirigé par Sylvain Auroux, *Les notions philosophiques*, Paris, PUF, 1990.

- La Bible de Jérusalem, Les éditions du Cerf, 1998.

- Renaud Barbaras, *Autrui*, Fichier ePub, Quintette, 1989.

- Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris, Millon, 2001.

- Tahar Ben Jelloun, *Le racisme expliqué à ma fille*, Paris, Seuil, 2018.

- Laurent Bove, *Albert Camus De la transfiguration*, Paris, Publications de la sorbonne, 2014.

- Martin Buber, *Je et Tu*, Paris, Flammarion, 2012.

- Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, Épipiméthée, 2005.

- Albert Camus- Louis Guilloux, *Correspondance 1945-1959*, Gallimard, 2013.

- Albert Camus – Francis Ponge, *Correspondance 1941-1957*, Gallimard, 2013.

- [Catherine Chalié](#), *Levinas, l'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993.

- René Char, *Œuvres Complètes*, Gallimard, 2016.

- A. Comte-Sponville, L. Bove, P. Renou, *De l'absurde à l'amour*, Paris, Paroles d'Aube, 1995.

- Colloque philosophique de Royaumont de 1957, *Husserl*, Paris, Les éditions de Minuit, 1959.

- [Natalie Depraz](#), *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995.
- Jean Gassin, *L'univers symbolique d'Albert Camus*, Paris, Minard, 1981.
- Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. par Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2015.

- Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Gallimard, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 2016.
- Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes*, trad. Emmanuel Levinas et G. Peiffer, Paris, Vrin, 2014.
- Edmund Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, Tome I, trad. Natalie Depraz, Paris, PUF, 2011.
- Edmund Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, Tome II, trad. par Natalie Depraz, Paris, PUF, 2001.
- Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de Poche, 2017.
- Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini*, Paris, Livre de Poche, 2017.

- Emmanuel Levinas, *Entre-nous*, Paris, Livre de Poche, 2016.
- Emmanuel Levinas, [Totalité et Infini](#) : *Essai sur l'extériorité*, Paris, [Livre de Poche](#), 2017.
- Gabriel Marcel, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1928.
- Albert Memmi, *Portraits*, Paris, CNRS éditions, 2015.
- Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2017.
- Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 2016.
- Eve Morisi, *Albert Camus, le souci des autres*, Paris, Classiques Garnier, 2015.
- Attribué à Pascal, *Discours sur les passions de l'amour*, Paris, éditions Cécile Defaut, 2008.
- Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Trad. Erika Abrams, Grenoble, Million, 2002.
- Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 2015.

- Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2017.
- Alfred Schütz, *Le chercheur et le quotidien*, trad. par Anne Noschis-Gilliéron, Paris, Klincksieck, 2008.
- Alfred Schütz, *L'étranger*, trad. par Bruce Bégout, Paris, Allia, 2017.
- Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie : contribution à l'étude des lois de la vie affective*, trad. par M. Lefebvre Paris, Payot & Rivages, 1950.
- Max Scheler, *Le sens de la souffrance*, trad. par Pierre Klossowski, trad. par Paris, Aubier-Montaigne, 1936.
- Alexander Schnell, *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010.
- Georg Simmel, *Sociologie Etudes sur les formes de la socialisation*, trad. par Lilyane Deroche-Gurcel et Sybille Muller, Paris, PUF, 2013.

Ressources internet :

- Site du CNRTL (<http://www.cnrtl.fr>)