

*Khadija Ben Hassine\**

## Rencontrer l'autre

Source de plaisir et parfois de peine, la rencontre avec autrui fait partie de ces questions complexes dont on peut varier l'angle d'attaque et qu'on peut aborder selon une infinité de perspectives sans risque de l'épuiser. Comme tout lieu d'ambivalence, elle ne laisse pas indifférent. Elle interpelle aussi bien l'idéologue que le philosophe qui se disputent la prérogative de forger les outils conceptuels nécessaires à son déroulement conformément à leurs optiques. Entre le transcendant et le conceptuel, les frontières ne sont pas toujours bien délimitées. Un système peut facilement frôler la rationalité, prendre son aspect tout en la contournant. Rencontrer autrui présente cette particularité de pouvoir se faire autrement que comme un face-à-face de deux sujets. Intersubjectivité est le terme consacré à cette modalité de rencontre. Le dialogue des cultures, des civilisations et des religions s'inscrit dans le cadre de cette rencontre intersubjective. Jamais le dialogue des cultures et des religions n'a suscité autant d'intérêt qu'aujourd'hui: anthropologues, politiciens, philosophes et historiens, chacun propose son opinion sur la question. Cet intérêt pour le dialogue ne serait-il pas l'écho de son absence ou même le faire-part de sa rupture désormais consommée? Nul ne peut nier le malaise lié à cette question. Mais ce malaise signifie-t-il l'impossibilité du dialogue? C'est là une question qui ne peut pas ne pas interpeller le philosophe. Il est plus que quiconque dans l'obligation de soumettre à la réflexion le tissu idéal de son temps. Son principal apport est celui-là même que lui assigne Deleuze: "créer des concepts en fonction de problèmes qu'on estime mal vus ou mal posés"<sup>1</sup>, forger les outils nécessaires pour faire face au vide conceptuel que les forces idéologiques sont toujours prêtes à combler à coup de transcendances. La nature a horreur du vide, la culture aussi. C'est des philosophes qu'est requis le plus grand effort, ce sont eux qui doivent montrer les voies d'une véritable ouverture à autrui.

\* Enseignante-chercheuse en Philosophie de la culture. (Université de Tunis).

<sup>1</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éd. de Minuit, Paris 1991, p. 22.

L'échange entre les peuples, les religions et les civilisations n'a jamais été interrompu et ne peut l'être de par la nature spatio-temporelle de l'existence humaine. L'échange est-il forcément dialogue? L'échange peut être pacifiste: économique, scientifique, mais il peut être aussi violent: guerres, colonisation, attentats. À quelles conditions un échange peut-il être dialogue?

Il y va des nations et des communautés humaines comme des sectes et des religions: chacune, selon ses propres paramètres d'exclusion, procède à la démarcation entre ses fidèles et ses hérétiques. Démarcation opérée à partir d'une formulation théorique, rarement fondée sur la pratique, et qui fonctionne comme un voile derrière lequel est prononcée la sentence d'excommunication. Quel dialogue peut instaurer celui qui ne fait que s'entendre parler? "Un leurre" de dialogue, dira Jacques Derrida, un rêve de maîtrise idéale où celui qui croit dialoguer "entend des voix qu'il reste seul à entendre et perçoit comme source étrangère ce qui procède de son propre dedans"<sup>2</sup>.

Faut-il élaborer des catégories de pensée nouvelles, inédites, pour établir un fil de dialogue? Le monde a-t-il besoin d'un paradigme inédit pour parvenir à régler les rapports nouveaux apparus depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale et l'accession des anciennes colonies à l'indépendance? Avant de décréter la désuétude des anciennes catégories, ne faut-il pas voir ce qui, en elles, a empêché un véritable dialogue des cultures?

Deux philosophies peuvent être dites contemporaines de ces mutations historiques: le néo-kantisme qui se présente, depuis la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, comme la solution à la perte de sens de l'humain concomitante à la naissance des sciences humaines, et la phénoménologie qui se propose, à sa manière, de penser ce que la positivité des sciences a réduit à la choséité. Cette réflexion sera menée à partir de la pensée de deux figures emblématiques de ces courants de pensée: Ernst Cassirer et Maurice Merleau-Ponty. Peut-on penser le présent à partir de ce qui a été dit? Oui, si cela consiste à ramener ce qu'on savait déjà à propos d'un contexte qui nous était étranger à un contexte qui nous est intimement lié.

Qu'est-ce que dialoguer? Dans le *Menon*, Socrate avait montré que, penser à deux suppose qu'on soit porteur d'un sens et que ce sens soit ouvert et accessible, ou du moins possiblement ouvert, à l'autre. Il ne peut y avoir de dialogue si je considère mon vis-à-vis comme une *chose* du monde extérieur, séparée de moi et par conséquent opposée et inaccessible. Dialoguer, c'est dépasser ce qui nous sépare et nous oppose. Ni

<sup>2</sup> J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Éd. de Minuit, Paris 1972, p. 354.

réduction ni assimilation, le dialogue “ne peut pas dissoudre”<sup>3</sup> l'autre, il procède d'une volonté de séduction où l'autre est invité à partager mon espace de pensée, où nous nous mettons réciproquement en perspective, nous nous éclatons l'un dans l'autre<sup>4</sup> pour nous féconder mutuellement par et dans la pensée.

Cela nous permet d'écarter de notre propos ce qu'il est convenu d'appeler, à tort, dialogue interne, dialogue où la pensée, telle un insecte hermaphrodite se réinjecte à l'infini sa propre semence. “Hallucination” qui “me permet de me donner à entendre ce que je désire entendre, de croire en la spontanéité de ce pouvoir qui se passe de tout le monde pour se faire plaisir”<sup>5</sup>. Auto clonage de la pensée, consanguinité des idées qui, privées d'éléments nouveaux, renforceront leurs caractères récessifs et finiront par engendrer des idées monstrueuses. Le nazisme, le racisme, l'intégrisme et tous les fléaux en ‘isme’ sont des monstres idéologiques engendrés dans la fermeture culturelle d'une communauté, d'un peuple, d'une religion ou d'une civilisation. Purification culturelle, idéologique ou religieuse sont autant de manifestations de cette fécondation hermaphrodite où les discours se frôlent, s'affrontent et se détruisent mutuellement. Autant de situations où l'autre n'a pas d'existence ni de signification pour nous. Certains hermaphrodites culturels peuvent pousser leur intégrisme (dans le sens de désir de rester intact) jusqu'à renier, comme signe d'altérité et d'aliénation, ce qu'ils ont en eux et qu'ils doivent à leur être-au-monde, à leur histoire: science, législation, valeurs morales et civiques, langues étrangères<sup>6</sup>. Autant de manifestations de la cécité vis-à-vis de l'autre.

Tant qu'elle reste isolée, toute pensée, quelle que soit sa profondeur, n'est rien qu'un signe flottant. Elle n'acquiert sa pesanteur que dans un système où une autre pensée viendrait s'articuler à elle et lui donner la mesure, la mettre en perspective. Avant d'être accouchement de la vérité par le questionnement, le dialogue est d'abord reconnaissance de l'altérité et de la diversité par et dans la parole. Il n'est pas hégémonie, mais mise en perspective réciproque de deux subjectivités dans laquelle “celui qui parle entre dans un système de relations qui le supposent et le rendent ouvert”<sup>7</sup>, l'éclatent en une “intersubjectivité d'immanence”<sup>8</sup>. Je

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl*, in *Situations philosophiques*, Gallimard, Paris 1990, p. 9.

<sup>4</sup> Ivi, p. 11.

<sup>5</sup> J. Derrida, *Marges de la philosophie*, cit., p. 354.

<sup>6</sup> Je pense ici à toutes les voix qui se sont élevées en Tunisie, au nom d'une identité arabomusulmane, contre l'émancipation de la femme, le code du statut personnel et la place de la langue française dans l'enseignement (heureusement non écoutées).

<sup>7</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Gallimard, Paris 2004, p. 26.

<sup>8</sup> J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty*, in *Situations philosophiques*, cit., p. 147.

ne suis moi-même que par cette sortie vers l'autre, par cette escale dans l'altérité. La rupture du dialogue serait, dans ce cas, aussi bien perte de l'autre que perte de soi-même; une existence sans miroir où rien ne peut me refléter ma beauté ni ma laideur.

Qu'est-ce que je cherche en m'adressant à autrui? Une idée fondamentale de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty pose que, chaque fois que je m'adresse à autrui, mon intérêt n'est orienté ni vers les choses, ni vers les idées, mais vers lui-même, car c'est lui que je cherche à atteindre, non pas comme chose extérieure, mais comme "intention signifiante"<sup>9</sup>. Ma parole est donc tension vers cet autre que je veux toucher, que je cherche à investir en me transportant "magiquement dans [sa] perspective"<sup>10</sup>. Parler et comprendre seraient ainsi, dans la perspective de Maurice Merleau-Ponty, "les moments d'un seul système moi-autrui"<sup>11</sup>. Quand je suis en situation de dialogue, je ne ramène pas l'autre dans mon système. Je ne l'accommode pas à mes représentations comme on accommoderait une viande, je m'offre à lui comme visée de sa conscience et je fais de lui la visée de ma propre conscience, je lance autrui vers ce que je sais et qu'il n'a pas encore compris et je me porte moi-même vers ce que je vais comprendre<sup>12</sup>. Entendu dans ce sens, le dialogue ne peut se situer, selon Merleau-Ponty, qu'en dehors de tout processus de représentation. Il ne peut pas être un rapport médiatisé qui s'effectuerait à travers un double grillage, ma représentation et celle de l'autre, où la subjectivité, terrée derrière ses outils d'appréhension, telle une araignée, "attirerait les hommes chosifiés dans sa toile, les couvrirait d'une bave blanche et lentement les déglutirait, les réduisant à sa propre substance"<sup>13</sup>, aux formes et lois singulières de l'expression<sup>14</sup>.

Dans une logique de la représentation, l'autre, maintenu derrière les grilles de mes représentations, ne m'atteint pas, ne me déstabilise pas. Partie du monde objectif, il me renvoie, comme les choses extérieures, vers moi-même, vers la solitude de mon ego qui synthétise et schématise, un ego anthropophage. Solitude du sujet face au monde, du despote absolu qui adresse ses questions à la nature et lui dicte les

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 21.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 28-29.

<sup>11</sup> Ivi, p. 27.

<sup>12</sup> Ivi, p. 183: "[...] la fonction même de la parole, son pouvoir de dire au total plus qu'elle ne dit mot par mot, et de se devancer elle-même, qu'il s'agisse de lancer autrui vers ce que je sais et qu'il n'a pas encore compris, ou de me porter moi-même vers ce que je vais comprendre".

<sup>13</sup> Je me permets ici d'adapter le texte de J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl*, in *Situations philosophiques*, cit., pp. 9-12.

<sup>14</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques, Le langage*, vol. 1, traduit de l'allemand par O. Hansen Love et J. Lacoste, Éd. de Minuit, Paris 1972, p. 128.

réponses. Partie du monde, l'autre n'acquiert le statut de présence pour moi qu'une fois ramené à ma pensée, converti "suivant le rapport dans lequel on l'ençâsse et suivant les catégories formelles à travers lesquelles on l'appréhende"<sup>15</sup>. Je le défais et recrée selon les dispositions de ma conscience "dans une intention théorique précise"<sup>16</sup>, et en fonction de la prégnance symbolique à partir de laquelle j'appréhende le monde. Mon rapport à lui est un moment particulier dans l'organisation de la connaissance du réel, il "s'organise selon certaines fonctions du sens"<sup>17</sup>. Toutes les études du langage effectuées par Ernst Cassirer mènent vers cette conclusion : autrui est cette nature que je ne peux accepter comme telle et à laquelle je m'oppose, en la formant activement<sup>18</sup>. L'image que j'en tire est plus instructive sur ma subjectivité que sur la sienne, c'est à partir de mon regard que je le fais être, je le sors, je le projette en sortant de moi-même et en me faisant objectivité. L'autre, comme une chose extérieure, non-moi, me permet de délimiter mes frontières, de consolider mon autarcie. Je sors toujours de mon rapport à lui plus sûr de mes contours que des siens tel un hérisson que l'agression extérieure aide à se ramasser.

Peut-on parler de dialogue quand la représentation que chacun se fait de l'autre s'interpose entre lui et son vis-à-vis, les emprisonnant, chacun de son côté, derrière les barrières des médiums idéels, dans "un monde de symboles, de plus en plus riche et de plus en plus articulé"<sup>19</sup>? Comment celui qui reconstruit l'autre à partir de sa propre perspective, le questionne et lui impose les réponses, peut-il construire avec lui la catégorie du "nous" au sens d'une pluralité qui se pense collectivement selon des projections communes? Il y a, au principe de la théorie du dialogue dans la philosophie représentative, une sorte de contradiction. En effet, d'une part, et comme Cassirer le précise dans les *Entretiens de Davos*, "il n'y a de *dasein* à *dasein* d'autre chemin que celui qui passe par ce monde des formes"<sup>20</sup>, et d'autre part, qu'il est "impensable que le langage de l'un soit transposé dans le langage de l'autre"<sup>21</sup>. Comment, dans ces conditions, envisager le rapport à l'autre autrement que comme

<sup>15</sup> E. Cassirer, *De la logique du concept de symbole*, in *Trois essais sur le symbolique*, Éd. Le Cerf, Paris 1997, p. 123.

<sup>16</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques, La phénoménologie de la connaissance*, vol. 3, traduit de l'allemand par C. Fronty, Éd. de Minuit, Paris 1972, p. 89.

<sup>17</sup> Ivi, p. 76.

<sup>18</sup> Ivi, p. 91.

<sup>19</sup> E. Cassirer, *Le langage et la construction du monde des objets*, in *Essais sur le langage*, Éd. de Minuit Paris 1969, p. 64.

<sup>20</sup> E. Cassirer, M. Heidegger, *Débats sur le kantisme et la philosophie*, Beauchesne, Paris 1972, p. 48.

<sup>21</sup> Ivi, p. 47.

un enchevêtrement de symboles et de fonctions? Mon intuition de l'autre "se trouve sublimée dans un système de structures fonctionnelles et relationnelles"<sup>22</sup>, de pures constitutions de la conscience.

Il n'est pas étonnant dès lors que les trois volumes de *La philosophie des formes symboliques*, dans lesquels Cassirer se propose de retracer l'itinéraire de la conscience à travers ses formes d'objectivation: le langage, le mythe, la religion et la science, ne fassent allusion au dialogue et à la communication que comme des modalités du déploiement de la fonction représentative. Quand je mets en forme l'autre, le fais et le défais dans ma propre conscience, quand je le questionne et lui impose les réponses à partir de mon arrière-plan symbolique, je le touche en tant qu'objet, mais je ne dialogue pas avec lui. Il fait partie de ce divers de mon monde intuitif que je perçois à travers les formes de l'espace et du temps, que j'organise selon les catégories de mon entendement et surplombe par ma conscience. Dans la mesure où je le saisis extérieurement et objectivement, il est pour moi autre et non autrui. L'autre n'accède à l'existence que comme symbole. Ontologiquement, il n'est pas indépendant de ma fonction symbolisante, il est posé par la pensée "et engendré suivant les conditions de la construction mentale"<sup>23</sup>. Ce que je vois en face de moi, ce n'est pas l'autre comme réalité, mais le travail créatif de ma raison, une synthèse, produit du travail de ma spontanéité: je le diabolise ou le sanctifie en fonction de l'univers symbolique à partir duquel se déploie la loi qui définit l'enchaînement du travail de la pensée. Il est chrétien, musulman, civilisé, sous-développé, terroriste ou ami, de gauche ou de droite... Je ne saisis de l'autre que ce que j'ai préalablement déterminé seul, en vertu d'"une désignation symbolique" que je lui colle moi-même. Entre moi et lui s'interpose un tissu de représentations qui tient lieu de "substituts"<sup>24</sup>, aussi bien à lui qu'aux objets, et qui fait que nous ne sommes jamais face-à-face dans la nudité de nos réalités réciproques. Nous ne sommes l'un pour l'autre rien d'autre que des fragments d'un complexe déterminé d'associations et de constructions mentales. Ce sont des représentations qui sont au fondement des mécanismes de mépris de l'autre, de racisme, d'intolérance<sup>25</sup>.

Y a-t-il incommunicabilité totale? *La philosophie des formes symboliques* pose, à la suite de la philosophie critique, que pour communiquer, il faut se rencontrer dans le concept. Pour devenir autrui, l'autre doit être soumis à une double épreuve, un double travail de synthèse: une

<sup>22</sup> Ivi, p. 27.

<sup>23</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, cit., vol. 3, p. 452.

<sup>24</sup> Ivi, p. 59.

<sup>25</sup> Je renvoie ici à l'excellent essai de H. Béji, *Nous décolonisés*, Éd. Arléa, Paris 2008, et aux excellentes pages où elle explique ce phénomène chez le décolonisé.

reconnaissance dans le concept et une rencontre dans le concept. Dans la première synthèse, l'autre m'atteint comme chose de mon environnement objectif. Pour l'appréhender, je dois le "mettre en ordre en dedans de certaines catégories capitales"<sup>26</sup>. Il ne se présente jamais à moi comme une présence pure, il ne m'atteint que prégné d'un élément de représentation qui lui est attaché par ma conscience et qui fait qu'il signifie à chaque fois différemment selon une orientation différente: mythique, religieuse, esthétique ou scientifique. Le monde des 'toi', comme le monde des 'ça' ne serait dans ce cas "qu'une diversité de configurations [...] unifiées par l'activité signifiante"<sup>27</sup>, selon les "lignes générales du mouvement de l'esprit"<sup>28</sup>. Le mythe, la religion et la science sont les seules formes qui "nous en livrent l'accès"<sup>29</sup>. Le sens que peut avoir l'autre pour moi est ainsi "tributaire de leur signification et de leur performance purement immanente"<sup>30</sup>.

"Simple matière", tant qu'il "n'aurait pas été déterminé de quelque façon que ce soit par une forme"<sup>31</sup>, la seule forme d'existence que l'autre peut espérer avoir chez moi est l'"existence nue d'une partie de l'être, de mon espace objectif". Comme l'élément d'une équation, il "est relié à d'autres dans un ensemble auquel il renvoie, qu'il présente ou représente indirectement"<sup>32</sup>. Il y aurait ainsi une symbolique qui existerait en dehors de mon acte subjectif de symbolisation et qui en déterminerait les modalités. La reconnaissance de l'autre dans le concept désigne cette symbolisation de l'autre dans le déjà symbolique.

Or, s'il est aisé de rapporter un élément du monde extérieur à l'ensemble, au sein d'un mode ou d'une direction d'objectivation donnée, on ne voit pas comment il faudrait procéder pour que l'autre adhère à cette construction conceptuelle, en fasse usage et nous rencontre dans le concept. Le monde étant constitué de cercles fermés en fonction des désignations symboliques, pour pouvoir se rencontrer dans le concept, il faut appartenir au même univers symbolique, être prégné pareillement. Je ne peux pas rencontrer l'autre dans le sens si nous sommes installés, chacun de son côté, dans un contexte relationnel qui fonctionne comme un système autarcique possédant "son principe de construction qui imprime en quelque sorte son sceau à tous ses produits particuliers"<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, cit., vol. 3, p. 230.

<sup>27</sup> Id., *La philosophie des formes symboliques*, cit., vol. 1, p. 51.

<sup>28</sup> Ivi, p. 51.

<sup>29</sup> E. Cassirer, *De la logique du concept de symbole*, in *Trois essais sur le symbolique*, cit., p. 121.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Ivi, p. 122.

<sup>33</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, cit., vol. 3, p. 156.

Comme deux monades, nous ne serons rien d'autre que deux visions particulières du monde, deux manières de glisser le regard et d'organiser le flux des choses selon leurs lois propres. La vision que l'autre a de moi a sa légitimité propre que je ne peux ni juger ni rectifier à partir de mes propres paramètres. Si, "pour comprendre une structure la conscience ne requiert que la représentation d'un de ses moments pour saisir sur lui et en lui le tout lui-même"<sup>34</sup>, comment une configuration de sens donnée peut-elle être lue ou convertie à partir d'une autre configuration? Le sensible étant l'accomplissement concret du spirituel, du sens, tout présent est déjà représentation. Rien ne m'apparaît jamais que "dans le cadre d'un type déterminé de vision, ni avant, ni en dehors"<sup>35</sup> d'une intentionnalité. Cette vision ou intentionnalité est concrétisée dans les symboles du langage. Poussée à l'extrême, cette logique peut constituer un obstacle à tout dialogue. Dans la mesure où je ne peux pas convertir l'égalité devant les choses du monde en un syllogisme d'égalité intersubjective, entre moi et l'autre s'interposeront toujours les frontières de nos cultures. Des frontières floues et épaisses qui enserrant nos géographies réciproques, les mettant dos à dos. Même sous la forme d'une philosophie de la culture, la philosophie de la représentation ne pose la question de l'intersubjectivité que comme ontologiquement seconde, logiquement déduite. Une logique de la différence absolue, procédant du principe de l'irréductibilité des différences et de la cohésion culturelle.

Pour me rencontrer dans le concept, l'autre doit disposer d'un moyen qui l'installe dans mon système, le transpose à l'intérieur de mes frontières, "d'une langue qui nomme les choses visibles pour lui et pour moi"<sup>36</sup>. Existe-t-il une *lingua universalis* fondée sur "une forme rationnelle, unique et universelle du langage, que voilent assurément l'abondance et la diversité des formes linguistiques, mais qu'elles ne peuvent empêcher de transparaître"<sup>37</sup>, un nombre limité de signes linguistiques par lequel il serait possible de "symboliser exhaustivement la totalité des contenus de la pensée et de leur structure"<sup>38</sup> et qui permettrait également de déchiffrer analytiquement ces contenus de la pensée à partir des seuls symboles?

Leibniz avait rêvé "d'un alphabet de la pensée" qui devrait rendre à cette dernière le même service que celui rendu par l'algorithme du calcul différentiel aux mathématiques. Le projet leibnizien de la caractéristique

<sup>34</sup> Ivi, p. 162. Voir également K. Ksouri Ben Hassine, *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*, L'Harmattan, Paris 2007, p. 202.

<sup>35</sup> E. Cassirer, *De la logique du concept de symbole*, in *Trois essais sur le symbolique*, cit., p. 124.

<sup>36</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 30.

<sup>37</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, cit., vol. 1, p. 73.

<sup>38</sup> *Ibid.*

universelle ne cherche pas à se limiter aux seuls signes mathématiques, mais vise à “embrasser toutes les espèces et les groupes de signes, depuis les simples signes numériques de l’algèbre et les symboles de l’analyse mathématique et logique [jusqu’à] ces formes d’extériorisation qui semblent uniquement provenir d’un instinct naturel surgissant involontairement [aussi bien] que celles qui s’originent dans une création libre et consciente de l’esprit”<sup>39</sup>. Son but est de faire en sorte que “chaque idée primitive s’exprime par un signe sensible primitif, et chaque représentation complexe par une combinaison correspondante de tels signes, [ainsi] toutes les particularités et toute la contingence des langues singulières se dissoudraient de nouveau en une langue universelle, unique et fondamentale”<sup>40</sup>. À quoi correspondrait alors la compréhension que je peux avoir de l’autre? Cette compréhension passerait forcément par la conversion de ce qu’il y a dans la parole de l’autre de particulier en universel ou “adamique” et à dépasser les particularités vers le concept d’unité de la raison.

C’est cela même que Cassirer a fait, à travers sa notion de fonction symbolisante, en posant l’existence de quelque chose de l’ordre de l’universel sémantique, “des notions élémentaires communes à toute l’espèce humaine, pouvant être exprimées par toutes les langues”<sup>41</sup>. Ces universaux résident dans la structure même de l’esprit, un ensemble de catégories qu’il utilise pour organiser et posséder son monde. “L’esprit [dit-il] ne saisit et lui-même, et son opposition au monde ‘objectif’, qu’en rapprochant des phénomènes les différences qu’il porte en lui-même et qui sont constitutives de son mode d’appréhension, puis en les y investissant”<sup>42</sup>. Communiquer se réduirait ainsi à déposer toute sa pensée “dans des mots que les autres viendraient l’y puiser”<sup>43</sup>, en faisant usage de clefs universelles. Si tel est le cas, la parole serait l’acte le plus solitaire, un acte concentré dans les mécanismes de la représentation où “l’hétéro-affection”, selon les termes de Deleuze, est transformée en “auto-affection”, un plaisir solitaire.

Faut-il contester la théorie représentative du langage? La question ne peut pas se poser en ces termes, elle concerne la légitimité d’une réduction de la compréhension intersubjective à une mise en branle des mécanismes de la représentation. La philosophie du sujet, telle qu’elle est développée dans *La philosophie des formes symboliques*, réduit-elle

<sup>39</sup> Ivi, pp. 77-78.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> U. Eco, *Quand l’autre entre en scène*, in *Cinq questions de morale*, Éd. B. Grasset, Paris 2000, p. 119.

<sup>42</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, cit., vol. 1, p. 128.

<sup>43</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 42.

la communication au seul mécanisme de la représentation? Dans l'article *La logique du concept de symbole*, Cassirer revient sur le concept de "prégnance symbolique", déjà exposé dans le troisième volume de *La philosophie des formes symboliques*, qu'il désigne comme étant un "vécu de signification"<sup>44</sup> non intuitif qui fait que le sens que je reçois de l'autre n'est pas le résultat de la simple combinaison de mots et de formes grammaticales et syntaxiques. Ainsi,

si je suis une conversation ou un discours que je comprends effectivement [...] je saisis un ensemble signifiant complexe auquel je prête attention, j'accomplis intérieurement ce sens, je vis en lui sans avoir besoin pour cela d'accompagner un à un les mots du discours d'images intuitionnelles représentatives que j'assemblerais ensuite en une sorte de mosaïque<sup>45</sup>.

Ainsi, si le langage comme fonction est de l'ordre de la représentation, de la communication, la saisie de la signification des mots, elle, est de l'ordre de la perception. Un processus par lequel nous recevons et construisons, non pas un univers de signes, mais un "univers de pensée"<sup>46</sup>. Ce qui rend la communication possible chez Cassirer, serait cela même que Maurice Merleau-Ponty désigne par "un ordre, un système, une totalité"<sup>47</sup>, présents à chaque moment de la parole et qui fait que tout perçu "apparaît toujours uniquement dans le cadre d'un type donné de vision, ni avant, ni en dehors"<sup>48</sup>.

Jusqu'où peut-on aller avec cette similitude de points de vue? Restons au niveau de ce perceptif non intuitif qui semble unir les deux philosophies. Que transmet ma parole quand je l'adresse à l'autre? Merleau-Ponty pose qu'en plus des structures de la langue, la parole véhicule vers autrui une visée, le désir des sujets parlants "qui veulent se comprendre et qui reprennent comme une nouvelle manière de parler les débris usés d'un autre mode d'expression"<sup>49</sup>. Cette thèse commune à nos deux philosophes pose "une affinité permanente"<sup>50</sup> entre celui qui parle et le langage qu'il parle. Ce lien ou affinité ne s'ajoute pas de l'extérieur à ma parole, il est intérieur, relatif au "je parle" et atteste que la langue est un phénomène vivant qui se nourrit de la vie même des hommes. Chaque

<sup>44</sup> E. Cassirer, *De la logique du concept de symbole*, in *Trois essais sur le symbolique*, cit., p. 129.

<sup>45</sup> Ivi, pp. 129-130.

<sup>46</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 44.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 33-34.

<sup>48</sup> E. Cassirer, *De la logique du concept de symbole*, in *Trois essais sur le symbolique*, cit., p. 124.

<sup>49</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 50.

<sup>50</sup> Ivi, p. 35.

parler constitue, à son propre niveau, une “variante de toutes les paroles qui se sont dites avant, [...leur] présent vivant”<sup>51</sup>. La diversité des parlers au sein d’une même langue est signe de fécondité et de fécondation. Comme un habit de jeunesse qui ne correspond plus à nos mensurations, une langue qui n’est plus fécondée ne parvient plus à s’adapter à l’extension de notre expérience et se déchire à force de vouloir couvrir ce pour quoi elle n’est pas faite. La reconnaissance suppose donc quelque chose de plus qu’une *lingua universalis*. Elle suppose que je m’ouvre à ce qui n’est pas moi et que je me mette à son écoute. Non pas une ouverture d’un observateur extérieur, mais l’ouverture de celui qui se cherche et se reconnaît dans cette altérité et qui se définit par rapport à elle dans un “nous” ouvert.

Il y a dans toute saisie de sens “une corrélation vécue et non simplement représentée entre le matériel et le spirituel”<sup>52</sup>, “l’idée même d’une expression adéquate, celle d’un signifiant qui viendrait couvrir exactement le signifié, celle enfin d’une communication intégrale sont inconsistantes”<sup>53</sup>. Au-delà des signes que la parole de l’autre compose, se trouve “le fonctionnement effectif de la parole”, ce que le sujet parlant ajoute par le choix de ses constructions. La parole n’est donc pas un ensemble de mots, mais une “visée” au sens husserlien du mot, qui se donne par les mots, “se fond avec les mots et pour ainsi dire les anime”<sup>54</sup>. Écouter ne peut pas se réduire à “suivre maillon par maillon la chaîne verbale”, mais s’ouvrir à la vie d’autrui, “reprenre à son compte et dépasser, en l’accomplissant, la gesticulation linguistique de l’autre”<sup>55</sup>. Communiquer suppose donc que l’on atteigne cette visée, non pas pour la disséquer selon un paradigme scientifique, mais pour y habiter et reconstituer la vie de celui qui l’a conçue afin de rendre commun cela même qui est objet d’échange et que Merleau-Ponty appelle “métaphysique de l’autre”.

C’est là que se situe la différence entre nos deux philosophes et, je dirais, les raisons de l’absence d’une philosophie du dialogue chez Cassirer. En effet, *La philosophie des formes symboliques*, en tant que philosophie de la représentation, ne laisse pas de possibilité de “coïncidence” ou “d’oblitération” des frontières entre les individus. La valeur de l’autre se définit uniquement “dans l’ensemble et grâce à la règle immanente de cet ensemble et non en dehors de lui”<sup>56</sup>. Je ne peux le

<sup>51</sup> Ivi, p. 37.

<sup>52</sup> E. Cassirer, *De la logique du concept de symbole*, in *Trois essais sur le symbolique*, cit., p. 131.

<sup>53</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 42.

<sup>54</sup> Citation de E. Husserl par M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 44.

<sup>55</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 41.

<sup>56</sup> E. Cassirer, *De la logique du concept de symbole*, in *Trois essais sur le symbolique*, cit., p. 138.

toucher que via une analytique qui mettrait en lumière les diverses puissances, les forces spirituelles fondamentales qui sont à l'œuvre dans son monde de sens. Je traverserais son eau sans me mouiller. En parlant, je n'ai pas "un aperçu direct du psychisme d'autrui [...] sans une médiation aucune"<sup>57</sup>. Il est monde extérieur possible et non un moi possible, un *alter ego*. L'autre n'est pour moi ce qu'il est que grâce à une "articulation", à "une unité en elle-même différenciée et articulée"<sup>58</sup>. Comme les éléments et les relations mathématiques, les individus n'ont pas de signification autonome ou absolue, ils doivent leur signification "aux relations dans lesquelles ils entrent"<sup>59</sup>, "les axiomes auxquels ils satisfont déterminent leur essence et l'épuisent"<sup>60</sup>. Cela sous-entend que l'autre n'est pas définissable pour lui-même, il ne reçoit son sens que de la modalité de sens dont il fait partie, du système dans lequel il se trouve. C'est l'appartenance à la culture qui donne aux individus la possibilité de s'identifier, de prendre la forme de sujets et de pouvoir dire moi ou nous. Le soi est ainsi synonyme, selon la logique de la *Philosophie des formes symboliques*, d'un chez soi, d'un enfermement irréductible face au non-soi, d'un découpage irréductible.

La guerre des symboles est donc le résultat d'un tel enfermement dans les représentations, d'une logique de la relation prisonnière du paradigme cognitif. Je peux déceler, dans la parole de l'autre, ce qui relève de l'universel et ce qui relève du particulier, ce qui relève de la structure de la langue et ce qui relève de la prégnance symbolique du sujet de la parole, mais, dès l'instant où je veux percevoir le sens, rencontrer l'autre, je procède à sa chosification et je l'appréhende à partir de ma propre chosité. Je le maintiens dans une situation d'extériorité par rapport à moi. Il n'y a pas d'"empiètement de moi sur autrui et d'autrui sur moi"<sup>61</sup>, mon rapport à lui ne peut pas dépasser le rapport empirique à un objet dans lequel l'être est réduit à la connaissance que je peux en avoir et que l'on peut rendre par l'image éloquente de Sartre de "l'Esprit-Araignée"<sup>62</sup>. L'ayant converti à ma propre langue, je ne peux affirmer, sans me contredire, que je communique avec l'autre, je serais plutôt en situation de discours solipsiste où ma conscience se crée son propre monde à partir de ce qu'elle a recueilli de l'extérieur. Une conscience nécromancienne qui, pour rendre compte de la vie, invoquerait les structures figées, les formes *a priori* de la sensibilité ou de l'entendement: "l'esprit ne saisit et

<sup>57</sup> Ivi, p. 133.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Ivi, p. 136.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 185.

<sup>62</sup> Je me permets ici d'adapter le texte de J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl*, in *Situations philosophiques*, cit., pp. 9-12.

lui-même, et son opposition au monde 'objectif', qu'en rapprochant des phénomènes les différences qu'il porte en lui-même et qui sont constitutives de son mode d'appréhension, puis en les y investissant"<sup>63</sup>.

Comprendre pour communiquer. Si la compréhension emprunte la voie de la représentation, nous ne pourrons pas quitter le niveau de la chosification. Comprendre ne peut pas consister à décomposer, par une analytique de l'entendement, l'objectif du subjectif, déterminer l'*a priori* et l'*a posteriori*, car ces deux éléments sont indécomposables, aussi bien dans l'individu que dans la culture. Dans quelle mesure je peux communiquer avec "l'objet" de ma construction? Cet objet, je peux l'avoir, le posséder, l'assimiler, l'écartier, mais je ne peux avoir avec lui une équivalence ontologique: "la connaissance ne [peut] pas, sans malhonnêteté, se comparer à la possession"<sup>64</sup>. L'apport de la phénoménologie est d'inverser ce rapport de la conscience aux choses dont elle est conscience. Ce ne sont pas les choses qui doivent leur être à la conscience, mais c'est la conscience qui n'est qu'en tant que "conscience de quelque chose".

Un processus de dépersonnalisation de la parole que la phénoménologie oppose au processus de sa personnalisation: "parler et comprendre ne supposent pas seulement la pensée, mais, à titre plus essentiel, et comme fondement de la pensée même, le pouvoir de se laisser défaire par un autre actuel, plusieurs autres possibles et présomptivement par tous"<sup>65</sup>. Il n'y a de parole (et finalité de personnalité) que pour un 'je' qui porte en lui ce germe de dépersonnalisation, de cette déterritorialisation en dehors des contours de son propre espace symbolique. Le dialogue suppose que je sois, "par la parole, mis en présence d'un autre moi-même que recrée chaque instant de mon langage et qui me soutient dans l'être aussi"<sup>66</sup>.

Nous saisissons peut-être mieux la portée de cette opposition quand nous passerons du niveau de la communication intersubjective à la communication interculturelle, aux conditions de possibilité d'un dialogue des civilisations. Quel dialogue de civilisations ou de religions dans une logique représentative où l'ouverture à l'autre passe forcément par la conversion du subjectif en objectif? C'est là, à mon sens, le problème majeur de la guerre des cultures. Convaincu d'être dépositaire de la vérité, l'Orient entretient, à l'intérieur de sa propre subjectivité, la flamme des croisades avec l'espoir de convertir ce monde récalcitrant à sa vérité. L'Occident, héritier du rationalisme des Lumières, ne parle qu'à partir

<sup>63</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, cit., vol. 1, p. 128.

<sup>64</sup> J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl*, in *Situations philosophiques*, cit., p. 10.

<sup>65</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., pp. 29-30.

<sup>66</sup> *Ibid.*

de sa propre subjectivité, à l'image ou représentation qu'il s'est faite de l'autre. Tout un siècle d'immigration et d'enracinement dans des pays d'adoption n'a pas réussi à opérer ce que Zaki Laïdi appelle "la déconnexion culturelle avec la société d'origine"<sup>67</sup> et n'a pas aidé non plus les hôtes à "construire une identité sur des bases déterritorialisées", à contourner leur enfermement symbolique.

L'Europe traduit, encourage les recherches sur l'Islam, envoie ses chercheurs sur place. Cela peut-il instaurer un dialogue? Tout cela n'a servi qu'à préciser ses concepts, sa représentation, à l'étayer par des exemples, à la confirmer par des événements et à maintenir la conscience européenne dans un système clos où elle ne parlerait qu'à elle-même. Montrer l'hétérogénéité de l'autre ne peut pas nous aider à quitter notre homogénéité identitaire. Nous resterons, chacun de son côté, dans un système symbolique qui ne s'explique pas par l'autre, mais par ses propres *a priori* et *a posteriori*. C'est ce qui peut nous éloigner davantage de l'autre. Le départ s'effectue toujours à partir d'une théorie, d'une thèse ou hypothèse qu'on cherche parfois à vérifier et le plus souvent à coller sur le réel qu'on manipule. Le portrait du colonisé, du terroriste, de l'intégriste, du sous-développé, de l'opresseur ou de l'éternel ennemi constituent autant de convertisseurs des actes et des paroles de l'autre. Une tyrannie de la représentation trône de part et d'autre du mur de l'incompréhension où chacun tente de soumettre l'autre à ses catégories : dogmatisme de "l'identité culturelle" face au dogmatisme de la modernité, double insularité symbolique.

Le résultat, je l'exprime par la voix de Hélé Béji qui, dans son livre *Nous décolonisés*, décrit le microclimat symbolique dans lequel s'enferment les intellectuels 'décolonisés', un univers de représentations construit "autour du thème de la personnalité, de la quête de l'identité, de la civilisation, de l'authenticité, de l'origine ethnique, de la mémoire, de la conscience décolonisée"<sup>68</sup>. Une constellation de significations "vécue comme une résistance légitime face à l'influence étrangère [qui] les excluait"<sup>69</sup> et au nom desquelles se légitiment les conflits, les rivalités et les distances.

Il y a des dimensions de l'existence humaine qui ne peuvent pas s'effectuer selon une logique cognitive sans perdre tout leur sens, la communication d'homme à homme en fait partie: "la connaissance ou pure 'représentation' n'est qu'une des formes possibles de ma conscience 'de' l'objet; je peux aussi l'aimer, le craindre, le haïr, et ce dépassement de la conscience par elle-même, qu'on nomme intentionnalité, se retrouve dans la crainte, la haine et l'amour. Haïr autrui, c'est une manière encore

<sup>67</sup> Z. Laïdi, *Le sacre du présent*, Flammarion, Paris 2000, p. 134.

<sup>68</sup> H. Béji, *op. cit.*, pp. 93-94.

<sup>69</sup> *Ibid.*

de s'éclater vers lui, c'est se trouver soudain en face d'un étranger dont on vit, dont on souffre d'abord la qualité objective de haïssable<sup>70</sup>. Haine, amour, crainte sont des modalités qui constituent "autant de germes de capture – qui engagent la prise de soin"<sup>71</sup>.

On ne peut atteindre autrui dans ce qu'il a d'humain en posant ses caractéristiques comme des choses et en admettant l'existence de processus simples, universels et absolus auxquels toute l'humanité doit satisfaire. Tout despotisme culturel procède d'une telle attitude. Le despote n'appartient pas forcément à une civilisation dominante; souvent les plus aveugles à l'autre sont ceux qui ont été victimes d'une telle cécité. "En s'en tenant au culte superficiel de [leurs] cultures ou en opposant au vieux racisme colonial un racisme anti-occidental qui se singularise dans le vide, et donne des arguments supplémentaires à ceux qui hiérarchisent les cultures entre 'subalternes' et 'souveraines'"<sup>72</sup>.

Telle est la leçon que nous livre Maurice Merleau-Ponty: "quand il n'est pas inutile, le recours à un fondement absolu [dit-il] détruit cela même qu'il doit fonder"<sup>73</sup>. Nul n'ignore les dégâts faits au nom de 'l'honneur de Dieu' et de 'la liberté pour l'Irak': une double exclusion, à savoir, une exclusion au nom de la démocratie face à une exclusion au nom de la tyrannie. Une double exclusion qui laisse voir la nouvelle figure de l'altérité et de l'hétérogénéité. C'est au nom du principe absolu de toute pensée et de toute évaluation que, de part et d'autre du mur de l'incommunicabilité, chacun s'est octroyé le droit de soustraire ses "jugements au contrôle d'autrui, [leur octroyant] le caractère du sacré"<sup>74</sup>. L'observation du monde nous met devant une pluralité de raisons: la raison des Américains, celle des Européens, celle des musulmans et celle des Asiatiques. Il y a même une raison propre aux États vagabonds et aux États policiers. À chaque raison, son "système objectif de signes"<sup>75</sup> qui entre dans le système de force qui l'oppose aux autres. Une opposition qui se déploie en une guerre non pas tant d'intérêts, mais de symboles. Dans l'ordre du pratique, chacun de son côté, "dispose d'un plan de fuite où transfigurent [ses] actions: la souffrance dont [il est] cause se tourne en bonheur, la ruse en raison, et [il fait] pieusement périr [ses] adversaires."<sup>76</sup>

<sup>70</sup> J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl*, in *Situations philosophiques*, cit., p. 11.

<sup>71</sup> J.-T. Desanti, *Introduction à la phénoménologie*, Gallimard, Paris 1994, p. 21.

<sup>72</sup> H. Béji, *op. cit.*, p. 94.

<sup>73</sup> M. Merleau-Ponty, *La métaphysique dans l'homme*, in *Sens et non-sens*, Éd. Nagel, Paris 1958, p. 167.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> J.-P. Sartre, *Aller et retour*, in *Situations philosophiques*, cit., p. 21.

<sup>76</sup> M. Merleau-Ponty, *La métaphysique dans l'homme*, in *Sens et non-sens*, cit., p. 167.

L'homme en tant qu'être de sens échappe à toute approche scientifique. L'herméneutique avait déjà attiré l'attention sur la nécessité de faire la distinction entre ce qui relève de l'explication et ce qui relève de l'interprétation. La raison des sciences de la nature ne saurait se transposer, telle quelle, dans le domaine humain. Toute transposition est le signe d'un glissement abusif, d'une extrapolation. L'homme ne s'appréhende pas dans les termes d'une connaissance, mais dans ceux de la reconnaissance. L'humain est intimement lié à une conscience métaphysique et morale qui, dit Maurice Merleau-Ponty, "meurt au contact de l'absolu parce qu'elle est elle-même, par-delà le monde plat de la conscience habituée ou endormie, la connexion vivante de moi avec moi et de moi avec autrui"<sup>77</sup>.

Comment faire pour que cette conscience métaphysique et morale soit possible? Un travail laborieux, mais nécessaire: inverser l'ordre et mettre la rencontre avec autrui, non pas comme modalité de ma possession du monde des choses, mais comme dimension de mon retour vers moi, car "autrui n'est pas fait du monde, il est fait de moi [...] de ma substance"<sup>78</sup>. La question n'est pas de passer d'un sacrifice vers un autre: sacrifier autrui ou sacrifier le monde. "En deçà des choses", autrui n'est nullement dans l'être, il n'est pas à localiser dans un "espace objectif"<sup>79</sup>, je ne peux pas le construire au gré de mes réflexions. Par-delà "la corporéité anonyme"<sup>80</sup> que nous partageons et qui est la langue et qui doit beaucoup à ce que Cassirer appelle "prégnance symbolique" ou "sédimentation de la culture qui donne à nos gestes et à nos paroles un fond commun qui va de soi"<sup>81</sup>, Maurice Merleau-Ponty laisse une place à "l'universalité du sentir"<sup>82</sup>. Une universalité qui fait que "les paroles d'autrui ou les miennes en lui ne se bornent pas, dans celui qui écoute, à faire vibrer, comme des cordes, l'appareil des significations acquises, ou à susciter quelques réminiscences [mais à] me lancer à mon tour vers une signification que ni lui ni moi ne possédions"<sup>83</sup>. C'est à cette condition qu'il me sera possible de "m'entendre en lui" et de l'écouter "parler en moi" "*to speak to et to be spoken to*"<sup>84</sup>, précise Maurice Merleau-Ponty dans *La prose du monde*. Chercher dans l'autre ce que nous avons de semblable, c'est vouloir s'instaurer en norme; monotonie du monde et stérilité des rencontres quand elles ne sont pas destructrices.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 187.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 192.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 195.

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 197.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*

## Bibliographie

- Ben Hassine K., *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*, L'Harmattan, Paris 2007.
- Cassirer E., *Le langage et la construction du monde des objets*, in *Essais sur le langage*, Éd. de Minuit, Paris 1969.
- Id., *La philosophie des formes symboliques*, *Le langage*, III voll., traduit de l'allemand par O. Hansen Love et J. Lacoste, Éd. de Minuit, Paris 1972.
- Id., Heidegger M., *Débats sur le kantisme et la philosophie*, Beauchesne, Paris 1972.
- Derrida J., *Marges de la philosophie*, Éd. de Minuit, Paris 1972.
- Id., Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éd. de Minuit, Paris 1991.
- Eco U., *Quand l'autre entre en scène*, in *Cinq questions de morale*, Éd. B. Grasset, Paris 2000.
- Laïdi Z., *Le sacre du présent*, Flammarion, Paris 2000.
- Merleau-Ponty M., *La métaphysique dans l'homme*, in *Sens et non-sens*, Éd. Nagel, Paris 1958.
- Id., *La prose du monde*, Gallimard, Paris 2004.
- Id., *De la logique du concept de symbole*, in *Trois essais sur le symbolique*, Éd. Le Cerf, Paris 1997.
- Sartre J.-P., *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl*, in *Situations philosophiques*, Gallimard, Paris 1990.