

Peut-on être soi-même devant les autres ?

A première vue il est possible d'être soi-même devant les autres car l'intériorité d'un sujet, c'est, par définition, ce qui ne relève pas d'autrui. Être soi, c'est se distinguer des autres, au sens de ne pas être constitué par eux. Quand je suis devant eux, je prends donc la mesure que je suis moi-même. Pourtant nous faisons couramment l'expérience d'être empêchés par les autres devant lesquels nous nous trouvons. Leurs regards, leurs jugements, leurs positions sociales imposent au sujet une façon d'être qui n'est pas produite par lui. On ne peut pas en ce sens être soi devant les autres, alors même qu'on se découvre comme un soi parce qu'on peut se différencier des autres. Comment alors rendre compte qu'être soi, c'est à la fois subir les autres mais en étant modifié par eux non jamais seulement comme un objet mais toujours aussi comme une subjectivité qui a à se faire et s'inventer ?

I. On peut être soi-même devant les autres à condition que l'on se soit trouvé comme un sujet sans les autres. S'affirmer comme un sujet, c'est ne pas dépendre des autres, y compris quand on est devant eux. L'enfant n'est pas sujet au sens fort parce qu'il dépend de ses parents. En revanche, être un adulte, c'est pouvoir dire je et rendre compte de ce je. Autrement dit, on peut rester soi-même devant les autres si et seulement si on prend conscience de ce qui relève en nous de notre subjectivité véritable contre toutes les formes de subjectivités empruntées, imposées ou jouées.

A. La philosophie de Descartes cherche ce qui dans les sujets que nous sommes peut être déclaré véritablement sujet. Or ce qui fait de nous des sujets, c'est que nous pouvons penser par nous-mêmes et non répéter seulement ce qui nous est donné du dehors. Il faut par conséquent se découvrir sans les autres pour précisément être soi-même. Les *Méditations* consistent en un tel auto-découvrement du sujet par lui-même, ce qui peut se faire à l'extérieur de l'agitation du monde. Le sujet n'est pas ce qu'il est fait par le dehors du monde (éducation, sens, contenus d'idées). Le doute radical c'est précisément rejeter toute forme d'identification du moi à ce qui ne relève pas de lui en propre (*Première méditation* et *Discours de la méthode*). Être un sujet, c'est être doté d'une intériorité capable de fonder par elle-même son rapport à l'extériorité, contrairement aux objets qui sont seulement ce qu'on fait d'eux ou aux animaux qui sont régis par les instincts issus de la nature. Ainsi le sujet humain acquiert-il son statut de sujet dans l'acte de penser, c'est-à-dire dans et par l'exercice de sa raison, et non dans son corps, qui est soumis à des mécanismes qui échappent à la volonté.

B. Le soi se trouve et découvre qui il est dans la solitude, dans un rapport de soi à soi et c'est seulement si ce travail est entrepris par le sujet lui-même en vue de lui-même, qu'il ne pourra pas être altéré par les autres. Heidegger prolonge en cela la perspective cartésienne : le sujet ne peut se découvrir en son authenticité que dans l'expérience de l'angoisse, qui est un rapport sensible et intérieur de soi à soi, qui suppose de mettre à distance les autres devant lesquels il est cependant dans sa vie (§40 *Etre et temps*). Dans l'angoisse, le Dasein comprend que pour être devant les autres sans dévaler selon un ordre qui n'est le sien mais celui du « on », il doit se faire lui-même comme sujet, c'est-à-dire prendre en charge le "là" ou le "da" en allemand de sa présence au monde. Il doit trouver sa propre pensée aussi bien du monde que de lui-même. En cela, il doit s'extraire du devant les autres. L'angoisse est alors phénoménologiquement révélatrice de la possibilité subjective du sujet d'être lui-même, car elle lui fait éprouver qu'il peut être l'auteur de sa vie, même si la tâche est difficile. On peut être soi devant les autres, parce qu'il y a du rien qui affleure dans notre rapport au monde, qui n'est pas déjà écrit, contrairement à ce que le « on » croit ou aime à croire. Le soi peut s'affirmer comme un être singulier devant les autres, comme le fait le poète ou le peintre, quand il invente son propre langage ou ses propres présentations du monde pour le signifier et le donner à penser contre le « on » ambiant (§27 *Etre et temps*). Autrement dit, cette possibilité d'être soi devant les autres suppose aussi bien chez Descartes que Heidegger de suspendre le rapport aux autres.

Transition : Pourtant être un sujet n'est-ce pas être toujours déjà pris dans des relations intersubjectives et dans des histoires collectives ? En cela, être soi-même devant les autres semble engager des conditions impossibles, ou en tout cas extrêmement difficiles à vivre, comme le montre finalement Heidegger lui-même, principalement dans le §27 d'*Être et temps*. En effet, le Dasein tend à se fuir lui-même, en se soumettant au « on » et à l'essence de la technique qui sont des normes ambiantes capables de « dissoudre » les sujets singuliers. Pour Heidegger, nous sommes dans un rapport frénétique à la technique moderne, que nous considérons comme un destin implacable. Le terme frénétique signifie bien la difficulté extrême à s'arracher à l'ordre ambiant, au « devant » dans lequel nous sommes pris et dont nous sommes dépendants. On a alors l'impression que le soi du sujet, alors même qu'il est découvert dans l'angoisse comme un être à construire, est finalement impossible à réaliser.

II. La question « peut-on être soi-même devant les autres ? » doit alors être reposée, si l'on admet que le « devant » est toujours un « avant », au sens d'une texture du monde à laquelle le sujet appartient. En effet, être devant les autres, comme l'exprime finalement l'analyse heideggerienne du « on », c'est toujours déjà être pris dans des guises collectives d'être. En cela, nous sommes pris dans des modes d'existence qui remettent en question l'idée même d'un soi qui pourrait se trouver dans la solitude pour s'affirmer ensuite comme un être par soi, y compris devant les autres.

A. La philosophie matérialiste permet de destituer l'idée d'un sujet pur qui pourrait se posséder dans la certitude de son être, indépendamment des autres. Si le sujet s'identifie comme un sujet par lui-même dans l'idéalité de la pensée, un tel sujet est seulement une fiction dès lors qu'on le considère dans la réalité de son existence. Ainsi les analyses marxiennes permettent-elles de mettre en avant que la réalité du sujet est précisément d'être exposé aux autres, non pas au sens de sujets singuliers, mais d'organisations économiques et sociales. Pour Marx, le propre, au sens de la réalité, du sujet, c'est d'être déterminé par la place qu'il occupe dans une société historiquement identifiable. Ainsi le passage dans l'histoire au grand machinisme a modifié l'être du sujet en fonction de sa place dans ces nouvelles sociétés industrielles, selon qu'il possède les outils de production ou au contraire ne les possède pas. L'ouvrier, pour Marx, est précisément celui qui est dépossédé de toute possibilité d'être lui-même, car il doit travailler pour vivre, et pour cela endosser les gestes et les pensées imposés par les modes d'organisation du travail lui-même. Il écrit, en effet, « Dans toute production capitaliste en tant qu'elle ne crée pas seulement des choses utiles, mais encore de la plus-value, les conditions du travail maîtrisent l'ouvrier, bien loin de lui être soumises, mais c'est le machinisme qui le premier donne à ce renversement une réalité technique. Le moyen de travail converti en automate se dresse, devant l'ouvrier, pendant le procès de travail même, sous forme de capital, de travail mort qui domine et pompe sa force vivante. » (*Le Capital*, chapitre 15) Le sujet est nécessairement privé de sa qualité de sujet vivant car sinon il ne peut pas travailler. Dans les sociétés industrielles nées du grand machinisme, le devant soi du sujet, à savoir les rapports sociaux institués grâce aux machines puissantes, le détermine à être ce qu'il est seulement d'un point de vue social et économique, en cela il ne peut pas être un soi, car cela supposerait qu'il puisse faire autrement, ce qui est impossible. Être un sujet, c'est alors être assujéti à des mécanismes historiques qui aliènent. Marx définit dans *Les Manuscrits de 1844* l'aliénation de la façon suivante : « Or, en quoi consiste l'aliénation du travail ? D'abord dans le fait que le travail est extérieur à l'ouvrier, c'est à dire qu'il n'appartient pas à son essence, que donc, dans son travail, celui-ci ne s'affirme pas mais se nie, ne se sent pas à l'aise, mais malheureux, ne déploie pas une libre activité physique et intellectuelle, mais mortifie son corps et ruine son esprit. [...] Le travail extérieur, le travail dans lequel l'homme s'aliène, est un travail de sacrifice de soi, de mortification. Enfin, le caractère extérieur à l'ouvrier du travail apparaît dans le fait qu'il n'est pas son bien propre, mais celui d'un autre. » L'aliénation est alors triple, d'une part le devant les autres dans le travail renverse l'être vivant ouvrier en être mort devant mécaniser ses propres gestes pour travailler, d'autre part, quand il ne travaille pas, il est condamné à seulement refaire ses forces de production, il n'agit donc ni par ou pour lui enfin ce qu'il produit ne lui appartient pas, il est donc objet d'un autre. On comprend alors que c'est l'accès au soi que le devant les autres rend

impossible, puisqu'il transforme le soi de l'intériorité humaine en une extériorité devant se nier pour exister. « On en vient donc à ce résultat, écrit Marx, que l'homme (l'ouvrier) ne se sent plus librement actif que dans ses fonctions animales, manger, boire et procréer, tout au plus encore dans l'habitation, la parure, etc.; et que, dans ses fonctions d'homme, il ne se sent plus qu'animal. Le bestial devient l'humain et l'humain devient le bestial. » On a alors un renversement du soi humain en bête devant ces autres qui sont ceux qui possèdent les moyens de production et qui eux-mêmes aliènent leur moi dans la seule figure du maître ou du donneur d'ordres.

Transition : La pensée de Marx permet de montrer contre Heidegger qu'il ne suffit pas de penser contre la technique moderne pour pouvoir se défaire des aliénations qu'elle réalise concrètement sur les humains et entre les humains. En effet, elle montre bien qu'on ne peut échapper à la privation de son moi véritable devant les autres définis comme organisation historique et matérielle de chaque société humaine. On trouve cependant chez Marx l'idée selon laquelle le travail à la possibilité d'engager d'autres rapports du sujet à lui-même et devant les autres, dès lors qu'il cesse d'être seulement au service du capital. En effet, être soi dans le travail suppose pour Marx de fabriquer un objet et de se reconnaître en lui mais aussi de répondre, par l'objet fabriqué, au besoin des autres. Ici la dignité des sujets est double : c'est de pouvoir être un soi en tant que sujet de la fabrication (et non pas de la production industrielle) et comme un sujet qui participe à la vie des autres par son travail. Il écrit en effet dans ses *Notes de lecture* : « J'aurais, dans mes manifestations individuelles, la joie de créer la manifestation de ta vie, c'est-à-dire de réaliser et d'affirmer dans mon activité individuelle ma vraie nature, la socialité humaine ». En cela, on comprend que s'il est impossible d'être soi devant les autres, c'est à cause des relations d'inégalité et d'aliénation mais non des humains eux-mêmes, qui à l'inverse sont tout à fait eux-mêmes dans le faire tourné vers les autres.

III. On a alors une aporie : d'un côté on pourrait être soi en soi mais jamais devant les autres, puisque faire face aux autres, c'est perdre son soi le plus propre. C'est bien devant les autres que l'on a à être sujet, puisqu'il n'y a pas d'endroits coupés du monde, or ce sont justement ces autres comme façon matérielle d'être au monde, qui imposent au sujet d'exister selon telle ou telle détermination. Ne peut-on pas cependant envisager que si le devant les autres est toujours un avant historiquement déterminé auquel le sujet est soumis, il peut être aussi un devant lui au sens d'un futur qui n'est pas déjà écrit. Le devant les autres peut alors s'inventer.

A. Ricoeur critique la pensée cartésienne du sujet car le sujet qu'il découvre grâce au doute méthodique est pensé en dehors de ses relations réelles. En cela, il est « désancré » (*Soi-même comme un autre*). Or désancrer le sujet, c'est le manquer comme sujet exposé aux autres, à l'histoire et au monde comme le montre très précisément la pensée de Marx. Le sujet, pour Ricoeur, est toujours un pâtir ou un souffrir. En cela, il est éprouvé par le devant les autres qui constitue sa vie en sa quotidienneté. Mais pour Ricoeur le sujet peut revenir sur ses propres altérations qui pour cette raison ne sont pas des aliénations au sens absolu du terme. Le sujet peut mettre en récit ce qui l'empêche d'être lui-même et se découvrir par là-même non comme un sujet idem (condamné à être ce qu'il est) mais comme un sujet ipse (qui peut changer sans pour autant se nier). Par le récit, il devient sujet actif, car il cherche à se comprendre en vue de produire un changement dans le temps du futur. Or le temps devant nous est toujours un temps commun. Ainsi je peux transformer quelque chose de moi que si je transforme quelque chose des autres et réciproquement. En effet, pour Ricoeur le sujet ipse a à voir avec l'éthique, au sens où ce que cherche à transformer le sujet c'est lui-même en tant qu'il est toujours comme les autres. Cela signifie qu'il se découvre dans cette réciprocité absolue : ce qu'il cherche à transformer, c'est non pas seulement lui-même mais le monde qui ne peut être que commun. Je suis alors moi, au sens d'un moi éthique à devenir, que si je me pose comme un sujet avec et pour les autres. Le « devant » du sujet est alors modifié : il ne

définit plus seulement un face à face ou une confrontation privative mais aussi ce qui permet au sujet de se poser comme un sujet du faire, qui exige de pouvoir prendre des initiatives dans le monde, par conséquent avec et pour les autres.

B. On devient soi-même devant les autres quand on s'extrait par soi-même d'un ordre qui fige les identités dans des relations mécanisées. Pour Lévinas, défaire cet ordre figé, total, car auto-suffisant, c'est cesser de regarder l'autre comme un être défini par des identités sociales mais c'est le regarder en son apparition même, c'est-à-dire en son humanité. L'autre devant moi apparaît, au sens où il rompt l'ordre habituel et déterminé des choses. Être devant l'autre est alors un contact charnel dans lequel j'éprouve son visage et son corps comme des fragilités qui m'appellent et me concernent, indépendamment de nos identités sociales. « Le visage est signification, et signification sans contexte. Je veux dire qu'autrui, dans la rectitude de son visage, n'est pas un personnage dans un contexte. » (*Ethique et infini*) Être devant l'autre, c'est avoir à répondre de sa fragilité en ne le transformant pas en objet ou en rôle socialement déterminé, ce que je puis toujours faire, en préférant la totalité de mon individualité et l'ordre imposé à l'infini de l'altérité. Je peux ne rien devenir devant les autres pour continuer à être celui que je suis sans lui, c'est-à-dire avant la rencontre éthique. En cela, être devant les autres, c'est être exposé, puisque je suis posé en dehors de moi. Cet en dehors de moi que créent les autres sur ma subjectivité peut être expérience de la violence puisque c'est ce qui fait que je peux être réifié et réifier à mon tour mais c'est aussi, selon Lévinas, ce qui fait la vulnérabilité infinie de chaque être humain. Être en dehors de moi, m'exposer devant les autres, c'est me constituer en un sujet de la responsabilité éthique. Alors en toute rigueur je ne suis moi que devant les autres.

Trois textes

Textes de Marx

En même temps que le travail mécanique surexcite au dernier point le système nerveux, il empêche le jeu varié des muscles et comprime toute activité libre du corps et de l'esprit. La facilité même du travail devient une torture en ce sens que la machine ne délivre pas l'ouvrier du travail, mais dépouille le travail de son intérêt. Dans toute production capitaliste en tant qu'elle ne crée pas seulement des choses utiles, mais encore de la plus-value, les conditions du travail maîtrisent l'ouvrier, bien loin de lui être soumises, mais c'est le machinisme qui le premier donne à ce renversement une réalité technique. Le moyen de travail converti en automate se dresse, devant l'ouvrier, pendant le procès de travail même, sous forme de capital, de travail mort qui domine et pompe sa force vivante.

La grande industrie mécanique achève enfin, comme nous l'avons déjà indiqué, la séparation entre le travail manuel et les puissances intellectuelles de la production qu'elle transforme en pouvoir du capital sur le travail. L'habileté de l'ouvrier apparaît chétive devant la science prodigieuse, les énormes forces naturelles, la grandeur du travail social incorporées au système mécanique, qui constituent la puissance du Maître. Dans le cerveau de ce maître, son monopole sur les machines se confond avec l'existence des machines. En cas de conflit avec ses bras, il leur jette à la face ces paroles dédaigneuses :

« Les ouvriers de fabrique feraient très bien de se souvenir que leur travail est des plus inférieurs ; qu'il n'en est pas de plus facile à apprendre et de mieux payé, vu sa qualité, car il suffit du moindre temps et du moindre apprentissage pour y acquérir toute l'adresse voulue. Les machines du maître jouent en fait un rôle bien plus important dans la production que le travail et l'habileté de l'ouvrier qui ne réclament qu'une éducation de six mois, et qu'un simple laboureur peut apprendre ».

Marx, « Révolution de la machine-outil et entreprise capitaliste », *le Capital, Critique de l'économie politique*, Paris éd. sociales, LivreI, tome 2, chap.XV

« Le visage est signification, et signification sans contexte. Je veux dire qu'autrui, dans la rectitude de son visage, n'est pas un personnage dans un contexte. D'ordinaire, on est un « personnage » : on est professeur à la Sorbonne, vice-président du Conseil d'Etat, fils d'untel, tout ce qui est dans le passeport, la manière de se vêtir, de se présenter. Et toute signification, au sens habituel du terme, est relative à un tel contexte : le sens de quelque chose tient dans sa relation à autre chose. Ici, au contraire, le visage est sens à lui seul. Toi, c'est toi. En ce sens, on peut dire que le visage n'est pas « vu ». [...] C'est en cela que la signification du visage le fait sortir de l'être en tant que corrélatif d'un savoir. Au contraire, la vision est recherche d'une adéquation ; elle est ce qui par excellence absorbe l'être. Mais la relation au visage est d'emblée éthique. Le visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins dont le sens consiste à dire : « tu ne tueras point ».

Emmanuel Lévinas (1906-1995), *Ethique et infini* (1982).

„Gesetzt, wir hätten als Menschen produziert: Jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den andren doppelt bejaht. Ich hätte 1. in meiner Produktion meine Individualität, ihre Eigentümlichkeit vergegenständlicht und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle Lebensäußerung genossen, als im Anschauen des Gegenstandes die [über]individuelle Freude, meine Persönlichkeit als gegenständliche, sinnlich anschauliche und darum über alle Zweifel erhabene Macht zu wissen. 2. In deinem Genuß oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich unmittelbar den Genuß, sowohl des Bewußtseins, in meiner Arbeit ein menschliches Bedürfnis befriedigt, also das menschliche Wesen vergegenständlicht und daher dem Bedürfnis eines andren menschlichen Wesens seinen entsprechenden Gegenstand verschafft zu haben, 3. für dich der Mittler zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir selbst als eine Ergänzung deines eignen Wesens und als ein notwendiger Teil deiner selbst gewußt und empfunden zu werden, also sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen, 4. in meiner individuellen Lebensäußerung unmittelbar deine Lebensäußerung geschaffen zu haben, also in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein menschliches, mein Gemeinwesen bestätigt und verwirklicht zu haben. Unsere Produktionen wären ebenso viele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegenleuchtete.“

(Karl Marx: Auszüge aus James Mills Buch 'Eléments d'économie politique', in: Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung (Hg.): Marx – Engels – Werke, Berlin 1990, Band 40, S. 462f.)

« Supposons que nous produisions comme des êtres humains : chacun de nous s'affirmerait doublement dans sa production, à l'égard de soi-même et de l'autre. 1. Dans ma production, je réaliserais mon individualité, ma particularité ; j'éprouverais en travaillant, la jouissance d'une manifestation individuelle de ma vie, et dans la contemplation de l'objet, j'aurais la joie individuelle de reconnaître ma personnalité comme une puissance réelle, concrètement saisissable et échappant à tout doute. 2. Dans ta jouissance ou ton emploi de mon produit, j'aurais la joie spirituelle de satisfaire par mon travail un besoin humain de réaliser la nature humaine et de fournir au besoin d'un autre l'objet de sa nécessité. 3. J'aurais conscience de servir de médiateur entre toi et le genre humain, d'être reconnu et ressenti par toi comme un complément à ton propre être et comme une partie nécessaire de toi-même, d'être accepté dans ton esprit comme dans ton amour. 4. J'aurais dans mes manifestations individuelles, la joie de créer la manifestation de ta vie, c'est-à-dire de réaliser et d'affirmer dans mon activité individuelle ma vraie nature, ma sociabilité humaine. Nos productions seraient autant de miroirs où nos êtres rayonneraient l'un vers l'autre »

(Karl MARX, « Notes de lecture », in *Economie et philosophie*, Oeuvres, économie, Gallimard, Coll. La Pléiade, tome II, 1979, p 22. Traduction par J. Malaquais et C. Orsoni)