



**HAL**  
open science

# Le grand bazar de l'altérité. Petite phénoménologie d'une illusion

Marie-Joseph Bertini

► **To cite this version:**

Marie-Joseph Bertini. Le grand bazar de l'altérité. Petite phénoménologie d'une illusion. Cynos, 2022. halshs-03808172

**HAL Id: halshs-03808172**

**<https://shs.hal.science/halshs-03808172>**

Submitted on 10 Oct 2022

**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.

## **Le grand bazar de l'altérité. Petite phénoménologie d'une illusion**

Revue Cynos, Penser l'altérité, volume 37, n° 1, 2022, pp. 23-32.

par

Marie-Joseph BERTINI

*A ma mère, Estelle*

### **Résumé :**

Si l'altérité est, depuis longtemps déjà, un sujet essentiel à nos sciences humaines et sociales, particulièrement à nos philosophies et anthropologies occidentales, le mot même n'en demeure pas moins l'objet de significations réelles ou imaginaires foisonnantes et parfois contradictoires. Le but de cet article est de s'interroger à nouveaux frais sur un concept qui exige d'être revisité à l'aune de ses usages et mésusages contemporains. Il s'agira notamment de comprendre comment et pourquoi ce concept attire à lui nombre de contresens et d'engouements factices, à rebours de ce que Sartre, en son temps, appelait l'authenticité. En posant, et discutant, le soi comme profondément autre, à la fois sujet et objet de l'expérience, nous tenterons de montrer que l'altérité ne réside pas tant dans l'autre que dans son impossibilité même, en tant qu'elle n'est que pur échange, interactions infinies, non pas donnée de départ, mais donnée d'arrivée. Reprenant la perspective lévi-straussienne de *Tristes Tropiques*, cet article propose de penser l'altérité comme ce qui sans cesse nous échappe, cet échec ontologique par lequel la recherche de la saisie du monde, et de ceux qui le composent et l'habitent, s'impose à nous sous

la forme de l'impasse et de l'inaccessible. Le monde ne nous apparaît qu'en tant qu'il est insaisissable. Ainsi en va-t-il de ce que la langue nomme autrui. Philosophes et anthropologues nous aident à comprendre que cherchant l'autre, nous ne trouvons que nous-mêmes cherchant l'autre. C'est dans cette tension perpétuelle, ce *conatus* si bien défini par Spinoza, que réside ce que nous appelons l'altérité. La bonne nouvelle est que nous comprendrons au terme de cette réflexion que l'altérité existe, même et surtout quand elle est niée. C'est ce vers quoi feront signe, dans ce cadre, les travaux de Frantz Fanon, eux qui montrent que l'altérité la plus haute surgit de la négation même de l'altérité du dominé. C'est en retirant à l'autre incessamment minoré (femme, noir.e, étranger.e, malade mental, pauvre, homosexuel.le) sa part d'être, que lui est conféré, dans le même geste et dans le même mouvement, son irréductible altérité. Penser, c'est établir un rapport de similitude et de différence. Toute pensée est pensée de l'écart et c'est dans la microphysique (Foucault) de cet écart que se tient l'autre, misérable et munificent à la fois.

**Abstract :**

Although otherness has long been an essential subject in our human and social sciences, particularly in our Western philosophies and anthropologies, the word itself is nonetheless the object of many real or imaginary and sometimes contradictory meanings. The aim of this article is to take a fresh look at a concept that needs to be revisited in the light of its contemporary uses and misuses. In particular, the aim is to understand how and why this concept attracts a number of misunderstandings and false fads, in contrast to what Sartre, in his time, called authenticity. By positing, and discussing, the self as profoundly other, both subject and object of experience, we will attempt to show that otherness does not reside so much in the other as in its very impossibility, insofar as it is pure exchange, infinite interactions, not given as a starting point, but given as a destination. Taking up the Levi Straussian perspective of *Tristes Tropiques*, this article proposes to think of otherness as that which constantly escapes us, that ontological failure by which the search for the grasp of the world, and of those who

compose and inhabit it, imposes itself on us in the form of the impasse and the inaccessible. The world appears to us only insofar as it is ungraspable. So it is with what language calls the other. Philosophers and anthropologists help us to understand that in seeking the other, we find only ourselves seeking the other. It is in this perpetual tension, this conatus so well defined by Spinoza, that we find what we call otherness. The good news is that at the end of this reflection we will understand that otherness exists, even and especially when it is denied. This is what the work of Frantz Fanon will point to in this context, as he shows that the highest otherness arises from the very negation of the otherness of the dominated. It is by withdrawing from the incessantly minoritised other (woman, black person, foreigner, mentally ill person, poor person, homosexual) his or her part of being, that his or her irreducible otherness is conferred, in the same gesture and in the same movement. To think is to establish a relationship of similarity and difference. All thought is thought of the gap and it is in the microphysics (Foucault) of this gap that the other stands, miserable and munificent at the same time.

**Mots-clé :** altérité, identité, similitude, différence, échec ontologique

**Keywords :** otherness, identity, sameness, difference, ontological failure

**Notice biographique auteure :**

Philosophe et médiologue, Marie-Joseph Bertini est Professeure des Universités en Sciences de l'information et de la communication et Directrice du laboratoire de recherche interdisciplinaire Récits, Cultures et Sociétés (LIRCES - UPR 3159) à l'Université Côte d'Azur. Ses domaines de recherche principaux concernent l'image, le numérique et les médias, ainsi que les usages sociaux, culturels et politiques du Genre. Auteure de nombreux articles et ouvrages qui font référence sur ces thématiques.

*"L'altérité, c'est très surcôté, dit le Lapin à Alice".*

Certains mots ont davantage de succès que d'autres. Dans nos sociétés contemporaines où la différence est paradoxalement d'autant plus prônée qu'elle est socialement stigmatisante, la notion d'altérité est devenue un thème majeur de la plupart des discours (savants, politiques, sociaux, culturels, économiques, professionnels, etc.) pour ne pas dire une simple figure de rhétorique dont l'usage garantit une réception consensuelle. Cette ode à l'altérité révèle au mieux un geste fédérateur, au pire un prétexte pour contourner ce qu'est essentiellement l'altérité et ce à quoi elle nous oblige.

Empruntée au bas latin *alteritas* qui signifie différence, l'altérité désigne le caractère et la qualité de ce qui est autre, distinct. Dans son ouvrage *De l'Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1803 : 93) le philosophe Maine de Biran écrit que « le rapport d'altérité suppose bien celui d'identité perçu auparavant ». A l'époque où nous sommes, il n'est pas vain de rappeler le lien originaire qui unit identité et différence, la seconde renvoyant à l'altération primordiale que suscite toute altérité. Devenir autre, c'est aussi dans l'esprit de la langue corrompre, diminuer, gâter. D'emblée la langue assigne à ce qui est autre la plus mauvais part, celle par laquelle tout se désagrège et se dégrade. L'autre est ainsi étymologiquement une version carencée et dénaturée du même. De là qu'il trouble et fait peur : l'autre exprime un rapport entre deux parties dont l'une est la référence de l'autre, de même que l'altérité fait référence à l'identité et procède d'elle.

Dans *Le Zhuangzi*, ouvrage taoïste ancien, le philosophe chinois Zhuāng Zhōu analyse « la non-distinction » et déplore le mécanisme récurrent par lequel l'esprit humain oppose, pour pouvoir la penser, toute chose à une autre, comme le rêve à la réalité. Ne pas distinguer,

ne pas faire de différence, c'est ce que fait l'esprit de Zhuangzi rêvant qu'il est un papillon et se demandant au réveil s'il n'est pas un papillon rêvant qu'il est Zhuangzi.

Rappelons que le préfixe *sti*, racine indo-européenne forgera le mot *stigmatias* en grec ancien pour désigner les marques au fer rouge portées par les mauvais esclaves, mais aussi le latin *distingo* qui signifie différencier, séparer, reconnaître comme autre. De là proviennent l'anglais *stick*, et le français étiquette. C'est en ce sens que l'expression « stigmatiser les différences » est un pléonasme puisque stigmatiser signifie précisément différencier. Opération cognitive de différenciation, de classification et de rationalisation, la distinction est inexorablement liée au processus de construction de nos connaissances. C'est parce que je perçois de l'autre, de la différence, de l'altérité que je perçois le monde, un monde non pas pensé comme volonté et représentation (Schopenhauer) mais comme surgissement de l'altération du même. Penser, c'est établir un rapport de similitude et de différence. Toute pensée est pensée de l'écart et c'est dans la microphysique de cet écart que se tient l'*alter*, ce qui est autre, misérable et munificent à la fois.

D'Aristote à Kant, le monde est l'ensemble du donné phénoménal, en grec ancien l'ensemble de ce qui nous apparaît (*ta phainoména*), c'est-à-dire ce qui se montre, ce qui devient visible. « Etre, c'est être perçu » rappelait Berkeley au XVIII<sup>e</sup> siècle, voulant dire par là que le monde n'existe qu'en tant qu'il est perçu par nos sens. Or, c'est par la saisie de la variation, de la différence, de l'altération du même, que le monde surgit à la conscience humaine. Les ruptures de continuité, les associations, les diffractions, les oppositions, les changements, les mouvements, les oscillations, les instabilités forment autant de régimes du connaître dans lequel voir et savoir se combinent inexorablement. Apte à déceler dans les phénomènes la trace du plus petit écart, notre entendement se saisit de ce qui est autre comme d'un monde en soi, comme du monde lui-même, lieu et vecteur d'échanges et d'interactions infinies. Ainsi le monde ne doit-il pas être pensé comme une donnée de départ mais comme donnée d'arrivée, non pas cause mais produit de la

perception et de la représentation des fluctuations perpétuelles qui le composent et le constituent.

De là que l'altérité ne désigne initialement en rien l'autre en tant que prochain, « mon semblable, mon frère » disait Baudelaire. Ce glissement sémantique tardif (il date du XVII<sup>e</sup> siècle) du concept d'altérité emprunte au registre de la morale et de l'oblation. L'autre devient ce qui n'est pas moi et qui en même temps me ressemble. Le christianisme joue un rôle non négligeable dans ce transfert sémantique : le prochain est à la fois celui qui a besoin de mon aide et celui qui viendra à mon aide car, pour lui, je suis son prochain. Les dimensions morale et théologique renforcent l'idée selon laquelle tout sujet de la conscience est aussi l'objet de la conscience d'un autre d'une part et l'objet de sa sollicitude d'autre part. Passant du souci grec de soi (Foucault) au souci chrétien de l'autre, le sujet devient ce qui se saisit comme réversible et vulnérable dans la mesure où le sort de l'autre est la préfiguration du sien. C'est en cela que la notion de prochain est opératrice d'une nouvelle organisation sociale, spatiale et temporelle fondée sur l'exigence d'une proximité morale et eschatologique. Cette réversibilité du sujet ouvre à la solidarité des destins liés par une continuité/contiguïté débouchant sur un nouvel espace civilisationnel. Dans cet espace, l'autre devient l'étalon-mètre, la mesure de l'identité. Je suis désormais moi relativement à l'autre : il est ce qui rend mon identité réelle et manifeste et non plus ce qui la menace et l'altère. La moralisation de l'altérité l'assigne à désigner non plus la décomposition du même, mais son avènement dans l'autre, là où la conscience fait retour vers soi comme autre. Mais cet avènement suppose et induit l'écart et la différence par lesquels le même ne s'abolit pas dans l'autre. Dans *Totalité et Infini*, Emmanuel Lévinas écrit : « Le Même et l'Autre à la fois se tiennent en rapport et s'absolvent de ce rapport, demeurant absolument séparés. L'idée de l'Infini demande cette séparation » (1961 : 104). Dans la préface de *La Phénoménologie de l'esprit* le philosophe allemand Hegel dit de l'Histoire qu'elle est celle de « la pure reconnaissance de soi dans l'absolu être autre ». *L'absolument autre* que décrivait Maurice Blanchot (1943) empêche la clôture dans l'identité et

révèle l'échec ontologique d'une conformité à soi qui sans cesse se déforme et se dérobe.

On a l'habitude de voir en *Tristes Tropiques* (1957), l'ouvrage très singulier à tous les sens du terme de l'anthropologue Claude Lévi-Strauss, le récit par l'auteur de sa découverte scientifique et personnelle de l'altérité. Ou plutôt d'une altérité décevante, arrimée à la révélation de la dimension aporétique de l'altérité. Tout ça pour ça, déplore l'anthropologue français lorsqu'il découvre que la sacralisation du terrain et de l'expérience masque mal la pauvreté de ce qui l'entoure alors : une culture indienne disloquée et dénaturée par les influences néfastes des sociétés développées, une grande misère économique et culturelle, un théâtre humain et rituel déserté. *Tristes Tropiques* se change ainsi en recherche de l'altérité disparue et débouche sur l'idée que la quête de l'autre est toujours une impasse. L'originalité de cette narration est de nous permettre de comprendre combien chercher l'autre c'est se condamner à ne trouver que soi-même cherchant l'autre. C'est dans cette tension, ce *conatus* spinozien, que réside l'altérité. L'exotisme n'est qu'un leurre, l'illusion d'un donné à voir qui n'est que le reflet de celui qui regarde. Une archéologie de soi surgie de l'objectif de l'appareil photo. L'altérité n'est pas livrée par l'expérience dans la mesure où elle lui préexiste en tant qu'elle est, comme nous l'avons vu, ce qui rend toute expérience possible. Qu'est-ce que l'autre, dit au fond Lévi-Strauss, si ce n'est le produit d'une aventure intellectuelle qui le présuppose et le poursuit ? Ce retour sur soi-même de l'explorateur, cette réflexivité, amorcent le tournant postmoderne, tout autant qu'ils éclairent les lacunes de ces sciences particulières de l'autre que sont les Sciences humaines et sociales. En se regardant regarder, le sujet se saisit lui-même comme un autre et cette distance à lui-même creuse l'abîme dans lequel sombrent les certitudes du sujet connaissant moderne. L'étrangeté à soi-même devient condition de possibilité d'une altérité conçue comme seul rapport à soi et au monde possible. C'est en cela que *Tristes Tropiques* est le moins structuraliste et le plus postmoderne des ouvrages de Lévi-Strauss.



Nous l'avons compris, il n'y a pas une, mais plusieurs altérités possibles, selon le sens, la valeur et la portée qu'on lui donne. Emmanuel Lévinas fait de l'altérité une éthique de la responsabilité par laquelle je ne peux me soustraire à l'autre, à ce qu'exige le fait qu'il y ait de l'autre. Etrange conception lévinassienne de l'altérité, au fond, qui fait de l'humain le gardien de son frère, qui lui commande de répondre de l'autre comme de lui-même. Cet engagement, au sens sartrien du terme, ne naît pas de la volonté du sujet. Cette responsabilité lui échoit dès le moment où le visage de l'autre lui fait face et l'exhorte à lui porter secours. C'est en s'accomplissant dans cette responsabilité que la conscience devient totalement sujet. Ce temps de retard, cette *différance* au sens derridien du terme, est la condition de possibilité de toute véritable subjectivité. En me donnant à porter la charge de son être, l'autre me fait plein sujet et c'est en cela que Lévinas conçoit cette éthique de la responsabilité comme une libération et non comme un asservissement. L'autre m'offre ainsi une ouverture vers le dehors, empêchant le sujet de se replier sur son identité, rendant possible son expérience du monde. « Le fait que, existant pour autrui, j'existe autrement qu'en existant pour moi est la moralité elle-même » écrit-il dans *Totalité et infini* (1987 : 293). « L'altérité n'est possible qu'à partir de moi » avançait-il plus haut (1987 : 29). De la même façon, le moi n'est possible qu'en se transcendant dans l'altérité. C'est cette rupture de la totalité (du sujet, du moi) qui ouvre à l'infini des possibles. Je ne puis donc nier l'autre, autrui, sans me nier moi-même : ici, l'identité procède de l'altérité et non l'inverse.

Quelle place faire dans nos sociétés contemporaines à la transcendance de l'altérité ou si l'on préfère à l'altérité conçue comme transcendance ? Le retour féroce des rhétoriques identitaires, la crispation sociale et culturelle sur l'identité des peuples et des individus qui les composent, résonnent comme une condamnation de la pensée lévinassienne. Le marché des identités est devenu un thème politique majeur, apte à masquer des enjeux de société plus concrets et profonds. Les médias ne comptent pas pour peu dans cette surenchère identitaire qui offre à peu de frais de quoi nourrir les faux débats des chaînes en continu. Pensée sur le mode de la perte et du dépérissement, l'identité figée dont il est

fait usage est pourtant démentie par les leçons de l'Histoire et des Sciences humaines et sociales. En proposant la notion d'identité narrative, Paul Ricoeur fait signe vers le récit qui fonde chaque définition d'un même. En considérant l'identité comme capacité d'un sujet à mettre en intrigue son passé, à traduire son histoire sous forme de récit, Ricoeur met en avant la labilité, l'instabilité, l'inachèvement et partant, l'ouverture de toute identité à autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire à l'univers infini de ses représentations possibles. L'autre est précisément celui qui, en édifiant son propre récit, remet mes narrations successives en cause. Le marché des identités doit donc être compris comme un marché des narrations où s'imposent celles, dominantes, qui vont cristalliser un récit et le pérenniser sous la forme des discours surplombants de l'Histoire, des sciences, des littératures, des politiques et des géostratégies. Imposer son récit revient à prendre l'avantage sur l'autre, à le dominer au nom d'une permanence dans le même qui n'est qu'une illusion anthropologique. De là découlent toutes les traditions, leurs usages et mésusages, le temps étant ici enrôlé pour justifier ce qui n'a plus *lieu* d'être. Le passé vient ainsi s'imposer en régulateur d'un présent qui le dépasse et le défie.

A l'identité narrative de Ricoeur, nous adjoindrons ici le concept d'identité négative. Le XXI<sup>e</sup> siècle, en effet, est probablement celui des identités négatives. Il s'agit moins aujourd'hui pour les membres des sociétés contemporaines de définir ce qu'ils sont que ce qu'ils ne sont pas ou plus, ou même ce qu'ils se refusent à être, c'est-à-dire définis par un sexe, un genre, une race, une classe sociale, une assignation à une culture, une religion, une philosophie. Transit, transition, déplacement, migration et transgressions qui les accompagnent, deviennent le régime commun. *Lost in Translation* pourrait s'entendre comme une référence générique à notre sort collectif. La transition se transforme en figure de la postmodernité : être en transit entre plusieurs identités, plusieurs pays, plusieurs cultures, sexes ou genres. Géopolitique des corps, des sexualités et des identités sont liées. Les réfugiés de Syrie, d'Angola, de Zambie, de Lampedusa, du Liban, d'Irak, les Roms, les Tziganes et tant

d'autres, font de la rupture identitaire une identité en soi : être en transit, se réfugier, passer, forcer le passage, obligent à repenser la notion d'identité, à la dépasser en lui substituant des identités négatives, fluides, mouvantes, inachevées, toujours en train de se faire. D'où le lien puissant qui se forme entre politique des identités, des corps et des sexualités. La disparition d'un monde replié sur ses frontières (celles de l'ancienne URSS, de la RDA, de l'Europe pour ne citer qu'elles) mais aussi les conflits armés et les guerres économiques, jettent sur les routes des populations toujours plus nombreuses en les renvoyant sans cesse à une identité de départ qu'elles refusent ou qu'elles n'ont plus les moyens de vouloir. Si ces populations ne savent plus très bien ce qu'elles sont, elles savent en revanche ce qu'elles ne veulent plus être.

En lisant pour la première fois *Peaux noires, masques blancs* (1952), l'âpre ouvrage de Frantz Fanon, j'ai été frappée par le fait que si l'on remplaçait toutes les occurrences du mot « Noir » par le mot « Femme », le texte conserverait le même sens exactement et la même portée. La force et la profondeur de ce texte viennent aussi de sa fébrilité et de sa douleur. Douleur du dominé qui crie sa rage et son impuissance au dominant, force du dominé qui se libère en même temps qu'il prend conscience de la radicalité de son projet : devenir authentiquement l'autre, survivre à la négation de son altérité, ex-ister (*existere* signifie littéralement en latin sortir du néant) dans le regard de l'autre comme un même, un semblable. Cette réversibilité anthropologique est empêchée par le régime de la domination dans lequel le dominé n'est jamais l'égal et ne se tient pas à la place du sujet mais seulement à celle de l'objet. Du bon usage de la différence en régime d'altérité : ainsi pourrions-nous renommer les travaux de Fanon. Il y insiste avec véhémence sur l'impossible altérité de ce qui est pensé comme radicalement différent. Le Noir (la femme ajouterions-nous) présentent des différences si grandes avec le Blanc (avec l'homme) qu'ils ne peuvent accéder au statut d'autrui et demeurent comme chassés de l'humanité par cette incapacité fantasmée. Colonialisme et masculinisme fonctionnent comme des réducteurs anthropologiques. « Parce qu'il est une négation systématisée de l'autre, une décision

forcenée de refuser à l'autre tout attribut d'humanité, le colonialisme accule le peuple dominé à se poser constamment la question : 'Qui suis-je en réalité ?' » écrit Fanon dans *Les damnés de la terre* (2002 : 239-240).

Dans sa *Critique de la raison nègre* (2013), le politologue et historien Achille Mbembe analyse la construction sociale et discursive du « nègre » et la manière dont les pratiques raciales fabriquent une altérité radicale faisant du « nègre » un impossible sujet. L'absolument autre prend ici un sens bien différent de celui de Blanchot ou de Lévinas et renvoie à une extériorité non signifiante et réifiée. De la même façon, Edward Saïd décrit l'invention de l'Orient comme altérité radicale dans *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* (1980). Quant à Simone de Beauvoir, elle expose dans *Le deuxième sexe* (1949) la manière dont la mythologie patriarcale a transformé les femmes en « autre », face à l'absolu sujet masculin. Ces fausses altérités (un/e autre qui n'en est pas vraiment un/e) font à la fois écran et diversion à ce qui se joue au cœur de cette lutte anthropologique à laquelle la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel a donné un relief tout particulier (*Phénoménologie de l'esprit*, 2006). Où l'on comprend que quand l'autre n'est pas l'égal, et qu'il est donc de ce fait radicalement autre, il n'est pas vraiment l'autre, c'est-à-dire un autre sujet que moi-même. Trop de différence tue la différence en quelque sorte et empêche toute tentative de symétrie. Cette asymétrie fondamentale est la source des hiérarchisations universelles en sexes, races, castes et classes. Celle-ci questionne des rapports et établit à partir d'eux la place de chacun/e dans l'échelle sociale et culturelle en fonction d'un nombre infini de gradients. On tient ici le paradoxe profond qui anime la notion d'altérité, puissance d'équivocité sans pareille. Nier l'autre comme autre revient à le constituer en autre, même s'il n'est pas l'égal, le semblable, le frère. Au fond, la trame de l'altérité n'est-elle pas faite de cette négativité en acte ? La négation de l'altérité du dominé, pour quelques raisons que ce soit et dans quelques contextes que ce soit, est toujours en même temps l'affirmation de son altérité. Ne pas reconnaître l'autre comme autre, c'est accepter et compter qu'il accueille cette non reconnaissance, qu'il

s'y déploie comme sujet, amoindri certes, diminué, dévalorisé, mais comme sujet néanmoins, l'esclave n'étant pas moins sujet que le maître comme le montre Hegel, à tout le moins au terme de son émancipation par le travail et du renversement de la domination initiale. Cette altérité amoindrie, négative, est une altérité en devenir, en mouvement, en action, en transformation. Elle se pose en s'opposant et elle est pure créativité de soi et du monde. Et c'est paradoxalement en retirant à l'autre incessamment minoré (femme, noir.e, étranger.e, handicapé.e, malade mental.e, pauvre, homosexuel.le) sa part d'être, que lui est conférée, dans le même geste et dans le même mouvement, son irréfragable altérité.

Dans *Monsieur Palomar* (2019), l'un des tout derniers livres publiés de son vivant, l'écrivain italien Italo Calvino raconte dans un chapitre intitulé « Le sein nu » le doute abyssal qui saisit le narrateur quand il croise l'été sur une plage une femme au seins nus. Pour ne pas l'indisposer, il cherche d'abord à regarder au loin. Mais alors, dit-il, « le fait de ne pas regarder présuppose que je suis en train de penser à cette nudité, que je m'en soucie, et c'est au fond une attitude indiscreète et rétrograde » (2019 : 25). Il revient alors sur ses pas et regarde ostensiblement devant lui pour englober la femme dans un regard qui ne la distingue pas des autres éléments du décor. Mais pense-t-il tout à coup « cela ne revient-il pas à ravalier la personne humaine au rang des choses, à la considérer comme un objet, et, ce qui est pire, à considérer comme un objet ce qui dans la personne est spécifique du sexe féminin ? » (2019 : 26). Il fait donc à nouveau demi-tour et fait en sorte que son regard montre qu'il a vu « de manière évasive mais aussi protectrice » la poitrine de la femme. Mais s'interroge-t-il, cela ne revient-il pas à sous-évaluer ce qu'est un sein, ce qu'il signifie et donc à se perdre dans l'abîme d'une pudibonderie et d'une concupiscence dénuées ? Il fait donc demi-tour et marche d'un pas décidé vers la femme allongée. « Maintenant, son regard, caressant sans retenue le paysage, s'arrêtera sur les seins avec un égard particulier, mais s'empressera de l'emporter dans un élan de bienveillance et de gratitude pour le tout ». (2019 : 27). A peine fait-il mine d'approcher que la

baigieuse soudainement se lève et part en maugréant. Palomar se désole alors et conclut que les meilleures intentions ne sont pas toujours les mieux comprises.

Ce savoureux chapitre ouvre sur une série de questionnements essentiels : comment regarder l'autre en tant qu'autre ? Comment le quérir comme autre, requérir une altérité qui en même temps ne soit pas la simple annexion de mon regard sur le monde ? Comment voir sans ignorer et ignorer sans dévaloriser ? L'autre est-il comme le motif qui surgit du tableau ou bien est-il le tableau lui-même ? En un mot, est-ce le monde qui constitue l'autre ou bien l'autre qui constitue le monde ? Et chaque fois que mon regard se tourne vers l'autre, est-ce comme un objet, ou bien comme un sujet à part entière que je le regarde ? L'altérité n'est pas donnée dans l'intention. Palomar nous montre que l'intention ne suffit pas, ne suffit jamais. L'altérité est ce qui excède l'intention, ce qui fait que quel que soit mon objectif, elle est moins ce qui est visé par ma conscience que ce qui la déborde et l'englobe. L'autre est un toujours-déjà-là qui se situe ailleurs que dans ma volonté. Il est ce qui lui résiste et ce qui l'exténue. Je puis le nier, jamais le défaire.

### Références :

- Beauvoir de, Simone. *Le deuxième sexe*, tome 1 et 2. Paris : Gallimard, 1949.
- Blanchot, Maurice. *Faux Pas*. Paris : Gallimard, 1943.
- Calvino, Italo. *Monsieur Palomar*. Paris : Gallimard/Folio, 2019.
- Fanon, Frantz.  
*Les damnés de la terre*. Paris : La Découverte/Poche, 2002.  
*Peaux noires, masques blancs*. Paris : Points Seuil, 1952.

- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité, tome 3 : Le souci de soi*. Paris : Gallimard, 1994.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris : Vrin, 2006.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye : Martinus Nijhoff, 1961. Réédition Le Livre de poche, 1984.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Tropiques*. Paris : Plon, 1957.
- Maine de Biran, Pierre. *De l'Influence de l'habitude sur la faculté de penser*. Paris : 1803.
- Mbembe, Achille. *Critique de la raison nègre*. Paris : La Découverte/Poche, 2015.
- Ricoeur, Paul. « L'identité narrative ». *Revue Esprit*, Juillet/Août 1988 : pp. 295-303.
- Saïd, Edward. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Seuil, 1980.
- Schopenhauer, Arthur. *Le monde comme volonté et représentation*. Paris : PUF, 2014.
- Zhuāng, Zhōu. *Zhuangzi: The Complete Writings*. Hackett Publishing Company, 2009.