

Philippe Touchet
Professeur agrégé de Philosophie

La rencontre

Conférence donnée le 11 janvier 2005
à Ville d'Avray
dans le cadre des *Soirées Philo*
animées par C. Michalewski

Sommaire

La rencontre	1
1. Le mystère de l'éros. La rencontre de l'amour, le mystère de l'altérité recherchée.	3
2. Les obstacles à la rencontre.	5
a. L'ordre social.....	5
b. La réciprocité et la complicité.	6
[Remarque : rencontre et enseignement].....	8
c. Troisième obstacle, le présent.....	9
d. Transition ; récapitulation :	11
3. L'amour comme illustration du mystère de la rencontre.	11
Renoncer aux catégories de la liberté :	12
Renoncer aux catégories du savoir.	13
La crainte pour l'autre	13
Conclusion	15

« La rencontre d'Autrui est d'emblée ma responsabilité pour lui. »
Levinas, Philosophie, justice et amour, *Entre nous*, le Penser-à-l'autre, Livre de
Poche, p 113.

Il nous revient aujourd'hui de parler de l'évènement le plus commun, celui où les hommes croient être dans le quotidien le plus pur, la rencontre, où deux hommes se parlent et s'échangent, et « parfois plus, si affinités ».

Rencontres du hasard ou rencontres orchestrées, rencontres entre deux, ou rencontres de groupes, rencontres-retrouvailles ou rencontres-créations, etc.... la rencontre paraît d'abord satisfaisante à l'existence de l'humanité dans ce qu'elle a de plus commun.

Pourtant, la rencontre est une énigme, si tant est que nous voulions la penser philosophiquement. Car, si la rencontre doit avoir lieu, c'est précisément qu'elle n'est rien moins qu'évidente, que la rencontre est tout autre chose qu'une simple entrevue, et qu'elle suppose l'investissement profond de deux consciences. La rencontre n'a de sens que si les consciences se sont rencontrées, c'est-à-dire à la fois comprises et respectées, aimées et favorisées. Dans la rencontre, il est aussi question de moi, du moi en tant qu'il change par la rencontre, en tant que, dans l'être rencontré, il découvre une part de sa vérité propre.

Mais comment, dès lors la rencontre est-elle possible, si ce sont justement deux consciences qui peuvent - et peut-être doivent - se rencontrer ? Ne nous heurtons nous pas ici à la limite absolue de toute subjectivité ? Si la rencontre n'est pas la simple entrevue, alors une conscience ne doit pas seulement connaître l'autre, mais bientôt s'éprouver comme l'autre de cet autre, vivre la différence comme participant de son identité. Rencontrer l'autre, c'est soudain, donc, se perdre soi dans sa certitude, pour accueillir l'autre dans sa valeur, et peut-être, trouver en l'autre le moi qu'on attendait, plus pur, plus digne et plus vrai que le moi enfermé dans l'auto-réflexion.

Pourtant, comme le dit très bien Levinas, il n'y a de rencontre qu'avec un autre, c'est-à-dire avec le dissemblable comme dissemblable. Par définition, aucune rencontre n'est possible entre deux semblables. Comment rencontrer ce qui m'est intime par sa dissemblance ? Comment saisir ce vrai moi qui est le mien au cours de cette relation à ce que je ne suis pas ? Est-ce le *tout-autre* que je peux rencontrer ? Puis-je ou dois-je être toujours accessible à la rencontre ?

Nous rencontrons nos semblables et nous sommes rencontrés par eux, et pourtant, nous sentons bien, intuitivement, que toutes les rencontres ne sont pas de la même nature : il y a des rencontres qu'on aurait infiniment besoin de faire, celles qui bouleversent définitivement notre vie ; il y en a d'autres qui sont impossibles, parce qu'elles détruiraient le statut même de notre identité.

C'est donc qu'il nous faut penser la rencontre, comme cela qui peut ne pas se produire, alors même qu'on est *avec l'autre*. Le « être-avec-l'autre » ne garantit pas la rencontre, et on peut même juger, dans une certaine mesure, la rencontre comme un événement à la fois rare et précieux, comme un moment exceptionnel de l'humanité en acte. Nous voudrions montrer que, comme le dit Levinas dans *Le temps et l'autre*¹,

¹ « Existe-t-il une situation où l'altérité de l'autre apparaît dans sa pureté? » *Le temps et l'autre*, page 78.

la rencontre est le rapport à autrui tel qu'il peut être appréhendé dans sa pureté. Mais si la rencontre est le rapport à autrui le plus pur, nous ne devons pas, pour autant, en déduire qu'il soit le plus simple, ni le plus courant.

C'est certes toujours l'autre que je rencontre, mais quelle est la nature de cette relation ? Quand, dans les premières heures de l'amour, je dis que « j'ai rencontré quelqu'un », ou quand, plus tard, dans ma solitude, je dis « chercher à faire des rencontres », nous voyons bien qu'il s'agit de tout autre chose que d'une communication, ou d'une reconnaissance, ou d'une retrouvaille.

1. Le mystère de l'éros. La rencontre de l'amour, le mystère de l'altérité recherchée.

Pour le comprendre, nous allons en rester -un instant- au modèle de l'amour, en tant qu'il est une rencontre, et nous inspirer des remarques que fait Levinas dans *Le temps et l'autre*, dans un chapitre qui s'intitule l'Eros.

« C'est seulement en montrant ce par quoi l'éros diffère de la possession et du pouvoir, que nous pouvons admettre une communication dans l'éros. Il n'est ni une lutte, ni une fusion, ni une connaissance. Il faut reconnaître sa place exceptionnelle parmi les relations. C'est la relation avec l'altérité, avec le mystère, c'est-à-dire avec l'avenir, avec ce qui dans un monde, où tout est là, n'est jamais là, avec ce qui peut ne pas être là quand tout est là. Non pas avec un être qui n'est pas là, mais avec la dimension même de l'altérité. Là où tous les possibles sont impossibles, là où on ne peut plus pouvoir, le sujet est encore sujet par l'éros. L'amour n'est pas une possibilité, il n'est pas dû à notre initiative, il est sans raison, il nous envahit et nous blesse et cependant le je survit en lui.

Levinas, *Le temps et l'autre*, Puf quadrige, Paris 1979, p.81

Dans ce beau texte, il est d'abord question d'une étonnante remarque. Levinas nous dit que l'amour n'est pas possession, ni fusion. Or, n'avons-nous pas toujours, à l'esprit, l'image et le vœu d'un amour où deux être séparés ne font bientôt qu'un seul, où l'unité des êtres est enfin reconstituée après avoir été perdue ? N'avons-nous pas l'image d'un univers qui se dépeuple dans son ensemble de toute humanité si l'unité de l'amour n'y est plus possible, « un seul être vous manque et tout est dépeuplé » [Lamartine, *Méditations poétiques*, l'isolement] ; comme si l'amour se devait d'être enfin la rupture du principe de l'individuation. L'amour n'est-il pas l'amour de l'Un ?

Levinas nous dit, au contraire, que l'amour est le contraire de l'unité, qu'il est l'épreuve de l'altérité même, qu'il est, au cœur de la relation, cela qui échappe à toute identification. « Il n'est ni une lutte, ni une fusion, ni une connaissance. » dit le texte. Et ces trois termes, lutte, fusion, connaissance nous donnent beaucoup à penser. Car dans la connaissance comme dans la lutte, il y a précisément, au cœur même de la relation à

l'autre, la recherche de l'Un fusionnel. Lutter avec l'autre, se battre avec son autre, c'est au fond désirer de réduire à néant sa différence, c'est lutter pour la reconstitution de son unité et identité, en tant qu'elle s'est éprouvée perdue dans l'épreuve de l'autre.

Mais quel est justement cet autre que je ne rencontre pas en dehors de l'amour ? Ce n'est pas l'autre en tant qu'il est le négatif, le non-être de ce que je suis, c'est-à-dire celui qui est encore déterminé à partir de l'identité du moi, comme cela que je peux connaître, que je peux identifier, placer dans le monde clos de mes significations propres. Ainsi, ne rencontre-je jamais celui que je connais, et je n'ai pas à l'aimer de même, car il est celui que j'identifie à moi comme le moyen, comme le moment de la constitution et du renforcement de mon moi identique.

Dans l'amour, au contraire, ce n'est pas un autre que je rencontre en l'autre, il n'est pas même la négation de ce que je suis, ce qui signifie qu'il n'y a rien en lui que je puisse rapporter, fusse négativement, à l'unité de l'identique. Je le vis et je l'éprouve dans son altérité, en tant que cette altérité n'est pas une division ou une dérivation du même, mais en tant que sa différence est antérieure à tout ce qui peut être identifié, à tout ce qui peut être connu et possédé. Celui que j'aime est celui que je ne peux pas connaître, parce que c'est précisément son altérité que j'aime et que c'est l'autre que j'aime en lui : l'amour est l'amour de l'altérité en soi.

Et pourtant, comme le dit la suite du texte, cette altérité survenue au cœur du moi comme cela que j'aime, n'est nullement une destruction ou une destitution de ma subjectivité, ce n'est pas une perte de soi, et cette pathologie de l'amour, cette passion de soi est, en même temps –mais d'une façon que nous ne comprenons pas encore-, le surgissement du sujet, le surgissement à soi du moi qui n'existait pas encore pour soi avant la relation.

Tout se passe comme si, dans l'amour, l'altérité était précisément ce qui me faisait naître à moi-même, comme si la relation était alors fécondation de soi, mais au cœur de l'autre, et que sa rencontre fut, paradoxalement, l'évènement et l'avènement de mon identité. Tout se passe comme si c'était précisément moi que je rencontrais pour la première fois, et que cependant cette rencontre fut une épreuve de l'autre, et dépende même de la décision personnelle d'exister.

Mais comment comprendre dès lors cette essentialité de la rencontre, cette intimité de la rencontre de l'autre avec la connaissance de soi ? Question, qui autrement posée, peut être reformulée ainsi : « Comment l'amour est-il possible ? »

2. Les obstacles à la rencontre.

a. L'ordre social

Nous allons peut-être commencer par un paradoxe, qui va, sans doute, s'accroître au cours de l'analyse : c'est le « être-avec-l'autre », dont nous parlions tout à l'heure, qui se révèle être l'obstacle le plus évident de la rencontre.

Car nous sommes dans une société, et, en ce sens, nous sommes toujours déjà dans une cohabitation avec l'autre. Mais, cette cohabitation avec l'autre est plutôt une assimilation. Les mœurs, et plus systématiquement encore les lois nous donnent à tous les mêmes règles, de sorte que dans le « être-avec-l'autre », nous sommes en mesure de nous savoir « tous semblables ».

Il n'est pas jusqu'au langage qui nous donne l'impression de pouvoir être toujours dans une relation de communication avec l'autre. Et pourtant, communiquer, ce n'est pas encore rencontrer ! Droit, langage, mœurs sociales sont donc des modes de l'identification de l'autre à moi, de moi à l'autre, et, dans ce sens, je participe d'une totalité qui me dépasse.

Mais comment ne pas voir qu'alors, c'est précisément la singularité d'autrui – comme d'ailleurs de la mienne – que je tends à ne plus apercevoir ? Si l'autre est mon *concitoyen*, n'est-ce pas en ce sens que je connais *a priori* en lui qu'elles doivent être ses réactions et ses actes ? Si je suis dans un commerce avec lui, la rencontre ne consiste-t-elle pas, au fond, en une « retrouvaille » sur le terrain d'un intérêt commun ?

La relation sociale, qui est bien le cadre extérieur de toute rencontre, en est pourtant l'obstacle le plus fort, car il n'y a pas de rencontre avec le semblable, et encore moins avec le présumé semblable. Je ne rencontre pas le concitoyen, pas plus que je ne rencontre la cité : je les vis dans la communauté des destins, sans que l'identité propre de l'autre soit autre chose qu'une donnée purement abstraite (voire numérique).

On peut même se demander si la rencontre n'est pas cela qui émerge seulement *malgré* la relation sociale. Lorsque je rencontre l'autre socialement, je rencontre en lui une fonction générale qui n'est rien pour moi : il ne transforme pas plus mon identité que le passant dans la rue en dessous de ma fenêtre. En revanche, lorsque la relation sociale est en panne, lorsque les médiations politiques et matérielles n'ont plus cours, alors soudain la singularité de l'autre apparaît comme cela que j'ai à rencontrer.

C'est, par exemple, ce qui se produit dans le spectacle de la souffrance de l'autre. Car l'autre qui souffre n'est plus alors celui qui est comme moi dans l'ordre de la généralité ; il est, au contraire, en passe de souffrir d'une singularité absolue ; comme le dit Levinas, il souffre *pour rien*, et nullement pour moi ni même à cause de moi, ni non plus à cause d'un dieu quelconque. S'il souffre, rien dans l'ordre social ne m'impose de me sentir alors son semblable. C'est au contraire en tant qu'il me devient

étranger – qu’il existe dans sa singularité en tant qu’elle est douleur et se devient étranger à lui-même- qu’il se révèle comme celui dont j’ai, soudainement, la garde. C’est une singularité que je dois soudain accueillir dans ma vie, et rien dans la loi ne me dit ce que je dois ou ce que je peux en faire, puisque sa douleur est, précisément, la limite de toute identification, l’épreuve pour lui – comme pour moi, en un sens -, de l’altérité absolue de son corps. Mais il est frappant de voir que, dans l’ordre de la rencontre, je le regarde soudain, lui en tant que tel, que c’est justement sa singularité qui me frappe, et qui, interrompant tout discours et toute médiation, m’oblige enfin à l’écouter absolument.

Ainsi, devons-nous dire qu’il n’y a pas de rencontre sur le mode de la généralité, ni sur celui de la sociabilité, alors même que ces deux conditions paraissent nécessaires comme cadres de la rencontre. C’est sans doute ce que veut dire Levinas lorsqu’il l’évoque dans un texte sur la phénoménologie de la souffrance :

« La penser [la relation à l’autre souffrant, NDLR] dans une perspective inter humaine ne revient pas à l’apercevoir dans la coexistence d’une multiplicité de consciences, ou dans un déterminisme social, accompagnée d’un simple savoir que les hommes en société peuvent avoir de leur voisinage ou de leur commun destin. La perspective inter humaine peut subsister, mais peut aussi se perdre dans l’ordre politique de la Cité où la Loi établit les obligations mutuelles entre citoyens. L’inter humain proprement dit est dans une non-indifférence des uns aux autres, dans une responsabilité des uns pour les autres, mais avant que la réciprocité de cette responsabilité qui s’inscrit dans les lois impersonnelles ne vienne se super-poser à l’altruisme pur de cette responsabilité inscrit dans la position éthique du moi comme moi; avant tout contrat qui signifierait précisément le moment de réciprocité où peut, certes, continuer, mais où peut aussi s’atténuer ou s’éteindre l’altruisme et le dés-intéressement.

L’ordre de la politique - post-éthique ou pré-éthique - qu’inaugure le «contrat social» n’est ni la condition suffisante ni l’aboutissement nécessaire de l’éthique. »

Levinas, la souffrance inutile, *Entre-nous*, essai sur le penser à l’autre, La souffrance Inutile, Livre de Poche p.100

Autrui est unique, et c’est en tant qu’il est singulier que je peux le rencontrer, mais sa singularité est aussi un obstacle à la sincérité de la rencontre.

b. La réciprocité et la complicité.

Le second obstacle de la rencontre, c’est le face-à-face de la réciprocité, second paradoxe.

Lorsque je suis dans le face-à-face, je suis dans la réciprocité. Je connais l’autre parce qu’il me connaît, je respecte l’autre parce qu’il me respecte, je parle à l’autre parce qu’il me parle etc..... En somme, je suis en mesure de connaître l’autre parce que la relation paraît réciproque et symétrique.

Il est comme je suis, je suis comme il est. Il est ce que je suis pour lui, je suis ce qu'il est pour moi.

Mais dans cette réciprocité, il y a un danger imminent de non-rencontre. D'abord parce que la réciprocité est une forme dérivée de l'identification : je ne connais en l'autre que ce que je reconnais de moi. Je ne le reconnais qu'autant qu'il fait comme je fais, qu'il est à mon égard comme je suis avec lui. Or cette condition est un obstacle à la rencontre, car tout ce que je rencontre alors, c'est encore l'identité dans la réciprocité, c'est la duplication du même dans l'activité réciproque. Nous voyons bien, par exemple, le nombre des relations qui se limitent à n'être que des complicités, qui se détruisent dès que l'identification n'est plus possible. Les complices sont destinés au déchirement, parce qu'il n'y a en eux aucun respect de l'altérité de l'autre. Ils sont, au fond, dans la relation d'un narcissisme réciproque. Il ne cherchent et ne trouvent dans le monde que des miroirs.

A l'inverse, Levinas insiste dans son œuvre sur l'asymétrie de la rencontre, et notamment lorsqu'il parle de la responsabilité. En d'autres termes, pour que la rencontre ait lieu, il ne faut pas un face-à-face, il ne faut pas que nous soyons sur le pied d'une égalité, fut-elle morale, mais qu'au contraire, autrui prenne tout, soit le tout de la rencontre.

Cette asymétrie, est liée, pour Levinas, non seulement à son altérité propre [je n'ai rien de commun avec lui et c'est justement pourquoi il m'est tout autre], mais aussi au caractère infini de l'émergence de l'autre : il y a toujours un autre que cet autre auquel je fais présentement face ; d'autres sont bientôt là pour biaiser la rencontre, pour la menacer du dehors.

La rencontre est toujours menacée par un tiers, qui est l'autre de l'autre, l'autre de la rencontre, comme si, au moment de rencontrer l'autre, je devais savoir que, derrière lui et d'une certaine façon en lui, il y avait tous les autres, et même tout ce qui est autre. En ce sens, la rencontre n'est pas une duplication ni une perpétuation de la solitude, bien au contraire.

«(...) ; et, vous voyez, et ceci me semble important, la relation avec autrui n'est pas symétrique, ce n'est pas du tout comme chez Martin Buber, quand je dis Tu à un Je, à un moi, j'aurais aussi d'après Buber ce moi devant moi comme celui qui me dit Tu. Il y aurait par conséquent une relation réciproque. Selon mon analyse, par contre, dans la relation au Visage, ce qui s'affirme, c'est l'asymétrie : au départ peu m'importe ce qu'autrui est à mon égard, c'est son affaire à lui ; pour moi, il est avant tout celui dont je suis responsable. »
Ibidem, page 113

En somme, le face-à-face de la rencontre est toujours une relation virtuellement ternaire, où cependant le troisième terme n'est nullement le lieu commun où les deux autres se retrouvent, mais plutôt le pôle extérieur de leur différence, en tant qu'elle transcende leur co-présence.

Cela veut dire aussi que l'autre que je rencontre n'est pas la pure négation du moi ; si l'autre était mon opposé, cela signifierait que nous

serions, l'un et l'autre, les termes d'un même genre, simplement affecté de négation. Mon ennemi n'est pas mon autre, au sens où mon ennemi participe hautement de la détermination de mon identité. La rencontre s'ordonne autour de l'amour, relation mystérieuse qui n'est ni identité, ni négation de l'identité, qui échappe aux catégories de l'unité, ou de l'unification, bref qui ne saurait se faire connaître entièrement dans un jugement de connaissance. Ainsi, dans une formule à la fois mystérieuse et éclairante, Levinas dit-il, dans *Le temps et l'autre*,

« Autrui en tant qu'autrui n'est pas seulement un alter ego ; il est ce que moi je ne suis pas. » Ibidem, p 75.

Autrement dit, autrui n'est pas un autre-moi, c'est à dire un moi qui se définirait en différant du moi par ses attributs d'être. Autrui ne diffère pas de moi par ses attributs ou par ses qualités, car cela supposerait que ces attributs puissent cependant être rapportés à un sujet idéal dans lequel nous pourrions nous reconnaître mutuellement. Autrui est *en tiers*, c'est-à-dire, à la fois au delà de la dichotomie de l'être et de sa négation, et surtout, au-delà de la différence seulement attributive : **il n'est pas un moi qui existe autrement, il est autrement qu'un moi** : c'est en tant que sujet qu'il diffère, et aucune synthèse ne peut résoudre notre différence qui s'avère substantielle et partant infinie, indéfinissable. L'autre que je rencontre est en excès, toujours, et la rencontre est, en ce sens, toujours plus que je ne puis en supporter.

[Remarque : rencontre et enseignement]

En ce sens, nous ne devons pas confondre la rencontre avec la relation de l'enseignement, telle que, par exemple, elle est explicitée dans le *De Magistro* de Saint Augustin, et qui est précisément de l'ordre de la reconnaissance.

Au départ, il y a pourtant des similitudes avec la rencontre : même impossibilité d'un simple face-à-face : pour que l'élève puisse comprendre le maître, il ne suffit pas que le maître lui parle ; pour qu'il puisse apprendre de lui, il faut qu'il sache déjà ce dont il parle, et cela suppose qu'il y ait déjà en lui comme un commencement de savoir. De même, le maître n'est pas celui qui détient en soi la vérité, mais plutôt celui qui fait signe vers elle [enseigner, c'est faire signe], et qui invite l'élève à se détourner de soi pour se tourner vers le savoir. En somme, maître et élève ne se rencontrent que parce qu'il y a, au dessus de chacun d'eux, un troisième lieu, la vérité elle-même, qui est le moyen par lequel la communication est possible, et où, en particulier, les mots du maître retrouvent et coïncident avec les significations que l'élève aperçoit dans cette vérité. La vérité est une communauté antérieure des esprits qui est comme la condition de possibilité de la communication.

Nous voyons bien qu'ici, la relation d'enseignement est un acte où se fait une rencontre dans l'unité du savoir, qui transcende certes le face-à-face, et qui éloigne de l'immanence de la réciprocité, mais qui amène les deux apprenants à l'unité du logos et les relie à cette unité. D'ailleurs, ils

retrouvent au fond, dans cette relation, l'unité avec eux-mêmes, puisque Saint Augustin finit par identifier la vérité au « maître intérieur », parole du Christ, qui me fait connaître la vérité en moi, en échappant à l'extériorité des mots, échappant, en somme, à la relativité de la vie terrestre et charnelle.

Rien de tel dans la pure rencontre, où ce qui est en tiers n'est nullement un moyen terme, ou un lieu commun, ou même le lieu de la reconnaissance. Le tiers est plutôt ce qui fait toujours dérivé de l'espoir que la rencontre aille à son terme, car, dans la rencontre, la prééminence des autres à l'autre qui est devant moi me fait dévier de la symétrie du face-à-face. Ce qui est en tiers, ce n'est pas l'unité, mais la différence et cette différence est la différence du sujet lui-même et non des attributs, et, en ce sens, on en est encore à se demander comment la rencontre est seulement possible.

c. Troisième obstacle, le présent

On ne tient pas assez compte du fait que la rencontre ne peut se faire que dans le temps, et que pourtant elle s'éprouve d'abord dans l'immédiateté du présent. De même que le face-à-face de la réciprocité était une fausse illusion de la rencontre, de même le présent est-il le temps de la rencontre qui nous illusionne sur la présence.

Je rencontre l'autre dans un présent, parce qu'il est présent devant moi, et cette présence me donne l'illusion propice qu'il est celui-là, qu'il coïncide en lui-même avec ce qu'il est, qu'il est l'unité de lui-même en tant qu'elle m'est présente. Notre contemporanéité dans l'espace nous fait croire à notre contemporanéité dans le temps, et finalement à notre contemporanéité avec nous-même. Il n'est pas difficile de voir que, dans la plupart des fausses rencontres, nous ne prenons pas vraiment le temps d'être avec l'autre, car nous serions alors dans une situation où notre sujet se devrait de changer à son tour, et cesser d'être soi.

Car cette présence de l'autre est, en même temps, absence, puisque l'autre diffère de lui-même au cœur du temps, tout comme je diffère moi-même. Cette différence immanente n'est pas variation au cœur de l'unité. L'autre diffère de soi sans demeurer soi, parce que cette différence est un mouvement irréversible, qu'elle n'est pas la simple diversification au cœur d'une simultanéité possible, mais qu'elle est le mouvement par lequel il meurt définitivement à ce qu'il a été. De même que moi, je suis un chemin qui me mène à la négation du moi, négation qui n'est pas la possibilité de se retrouver dans un autre moi, mais qui est la perte définitive de l'unité, la perte définitive du sujet comme substance.

Ainsi Levinas signale-t-il l'étrange proximité entre la mort et le temps, entre la mort de l'autre et la présence de l'autre, entre le temps et l'altérité même. De même que l'autre ne diffère pas de moi sur la base d'une unité préalable, **mais qu'il est ce que ne suis pas comme sujet**, de même qu'il est toujours en tiers par rapport à toutes mes identifications, de même le temps dans lequel se passe la rencontre est le

temps qui fait que l'autre s'absente de soi dans sa présence-même, qu'il est l'absence de sa présence, et que, ce que je rencontre, c'est une fuite, une transcendence, un tout autre irréductible à mes possibilités, à ma reconnaissance, à la sympathie, un tout autre qui est aussi éloigné de moi que la vie est radicalement éloignée de la mort, un autrement-qu'être, c'est-à-dire une différence qui est, paradoxalement, antérieure à l'unité qu'elle rend impossible.

Ainsi, dans l'autre, nous ne rencontrons pas un autre sujet, ou une autre manière d'être un sujet, mais nous rencontrons la limite de la subjectivité même, dont la mort est, au fond, le terme ultime. Le temps de l'autre est, en ce sens, l'épreuve même du temps, c'est-à-dire l'épreuve de notre propre absence. La rencontre n'est jamais une expérience présente, une expérience de pure présence. Paradoxalement, et sans que nous le comprenions encore, le mystère de la rencontre, c'est qu'elle me renvoie au-delà du maintenant, et que l'autre est cet avenir même. La rencontre ne se réalise jamais, et ne va jamais à son terme.

« Dans le savoir, toute passivité est, par l'intermédiaire de la lumière, activité. L'objet que je rencontre est compris, et, somme toute, construit par moi, alors que la mort annonce un événement dont le sujet n'est pas le maître, un événement par rapport auquel le sujet n'est plus sujet. »

Le temps et l'autre, page 57

« La mort est insaisissable, parce qu'elle marque la fin de la virilité et de l'héroïsme du sujet. » (...) « La mort n'est jamais maintenant. Quand la mort est là, je ne suis plus là, non parce que je suis néant, mais parce ce que je ne suis plus à même de saisir ».

Le temps et l'autre, page 59.

Ainsi la mort est-elle le seul instant où je deviens absolument autre, au point d'être totalement perdu comme sujet. La mort est le moment où je suis devenu objet. Epreuve de l'altérité radicale. N'est-ce pas précisément cela qui se profile dans le spectacle de la souffrance de l'autre, dont nous avons déjà dit qu'il présidait à une vraie rencontre ? Et pour reprendre la belle formule de Sartre dans *l'Être et le Néant* : « Mourir, c'est être en proie aux autres ».

Mais nous sentons bien que, dans la mort, il n'y a pas de rencontre possible, et que la mort n'est que la limite extérieure de toute rencontre. Car un objet ne rencontre rien, puisqu'il n'a aucune activité, pas même d'accueillir. Quel est donc ce mystère de la rencontre, qui me met face à une absence qui est pourtant présence, qui met à mal l'idée même de subjectivité ?

d. Transition ; récapitulation :

Qu'avons-nous appris jusque-là ?

Nous avons découvert que la rencontre n'est pas dans l'identification, parce que ce n'est pas un semblable que je rencontre, mais un autre. Nous avons appris que toutes les formes d'existences qui confinent à la communauté, à la généralité, à la sympathie, à la réciprocité, sont autant d'illusions forgées par le sujet, en tant qu'il cherche à échapper au sérieux de la rencontre, qu'il se cherche uniquement soi dans le miroir de l'entrevue ; qu'il est, en somme incapable de rencontre. La solitude est, de ce point de vue, le mode même de l'identification, le mode pathétique de l'unification, le rêve perdu de l'héroïsme du sujet.

Nous avons appris que la rencontre n'est pas la rencontre d'un sujet autre, qui différerait de moi sur le monde des attributs ou des qualités, ni même de la négation, mais qu'il diffère du sujet même, qu'il est autre en tant que sujet, et qu'il est même l'épreuve d'être absolument autre qu'être sujet, il est la limite de la maîtrise de soi par soi. La rencontre de l'autre est l'épreuve de la limite de toute subjectivité.

« Dans la mort, l'exister de l'existant s'aliène. Certes, l'autre qui s'annonce ne possède pas cet exister, comme le possède le sujet ; son emprise sur mon exister est mystérieuse ; non pas inconnue, mais inconnaissable, réfractaire à toute lumière. Mais cela indique précisément que l'autre n'est en aucune façon un autre moi-même, participant avec moi à une existence commune. La relation avec l'autre n'est pas une idyllique et harmonieuse relation de communion, ni une sympathie par laquelle, nous mettant à sa place, nous le reconnaissons comme semblable à nous, mais extérieur à nous ; la relation avec l'autre est une relation avec un Mystère. C'est son extériorité, ou plutôt son altérité. »

Le temps et l'autre, Ibidem, page 63.

Nous nous trouvons donc devant un terrible paradoxe, que Levinas préfère appeler « mystère ». Nous ne pouvons rien rencontrer de soi dans l'autre, et pourtant, seul un sujet peut faire des rencontres.

L'altérité absolue de l'autre est une menace pour notre subjectivité aussi grande que la mort, puisqu'elle ne promet aucune synthèse, aucune identification possible, et que si je garde le sérieux de la rencontre. Je ne serais plus jamais celui que j'étais avant la rencontre. Je risque tout dans la rencontre, et pourtant au cœur de ce risque absolu, je suis encore sujet.

3. L'amour comme illustration du mystère de la rencontre.

Il apparaît que la rencontre est possible et rare, rare et très souvent détournée, précisément parce que l'altérité de l'autre est, pour moi, une épreuve absolue, que je dois pourtant mener à son terme.

Mais quel est ce « je dois », qui me force, en tant qu sujet, à la rencontre, qui me jette dans cette épreuve nécessaire et impossible ?

Revenons à ce mystère qu'est l'amour, si proche de la mort par certains aspects, et qui nous place au cœur de la rencontre. Souvenons-nous de ce que dit Levinas à un autre endroit du texte :

« Là où tous les possibles sont impossibles, là où on ne peut plus pouvoir, le sujet est encore sujet par l'éros. L'amour n'est pas une possibilité, il n'est pas dû à notre initiative, il est sans raison, il nous envahit et nous blesse et cependant le je survit en lui. »

Le temps et l'autre, page 81.

Renoncer aux catégories de la liberté :

Nous sommes confrontés au paradoxe de la subjectivité dans la rencontre, parce que nous sous-entendons que la subjectivité est la condition de possibilité de la liberté. Nous sous-entendons que la rencontre ne peut être que celle de deux sujets déjà libres.

Or, si les deux sujets qui se rencontrent ont déjà leur liberté en soi, alors la rencontre est impossible.

Le propre d'une liberté, c'est précisément de s'emparer de ce qui n'est pas elle et d'en faire un objet, de l'objectiver pour le connaître, le maîtriser, le transformer, exercer son pouvoir. **Toute maîtrise est une fusion, toute activité est une négation de l'altérité. Toute conscience est synthèse constitutive, c'est-à-dire, retour à soi.** Dès lors, lorsque nous mettons face-à-face deux sujets, nous ne pouvons que faire l'expérience d'une impossible rencontre, puisque l'un, comme l'autre porteront sur l'autre le regard objectivant, maîtrisant, et finalement identifiant qui fait l'essence de leur activité de conscience. Et si je découvre que l'autre me détermine par sa subjectivité, qu'il produit sur moi des représentations qui me dépassent et m'objectivent, je n'aurais de cesse, pour être à nouveau ce sujet que je suis dans la menace de l'autre, de tenter de me récupérer comme sujet au cœur de la relation. La rencontre deviendra alors un conflit, un *encontre*, et je ne serais moi-même que *contre* l'altérité d'autrui, qui est comme une menace intérieure pour ma liberté. Et réciproquement. La rencontre n'est plus alors que le combat de deux libertés objectivantes, de deux subjectivités négatrices. La rencontre devient l'enfer des représentations.

En somme, nous interprétons la rencontre comme s'il s'agissait d'une relation intentionnelle de connaissance, où le sujet pose toujours l'objet comme lui faisant face, comme étant le produit de son intentionnalité subjective. **Nous faisons comme si l'altérité de l'autre pouvait être réduite au rang d'objet à reconnaître.**

Mais ce faisant, nous ne pouvons qu'échouer dans la rencontre, puisque l'altérité d'autrui est précisément, comme nous l'avons redit bien des fois, non pas un objet d'expérience, mais le sujet même de la rencontre, que cette altérité atteint le sujet comme sujet, qu'elle est le sujet en tant qu'il est autre, et que par conséquent, elle est ce qui résiste à toute objectivation.

Ce n'est pas moi qui vais à sa rencontre, c'est lui qui m'oblige à le rencontrer. Ce n'est pas même une liberté qui me fait face que je rencontre, puisque je ne puis poser cette liberté autrement que sur le mode de la subjectivité, et que dès lors, l'autre comme sujet libre ne voit, à son tour, et réciproquement en moi, qu'un objet.

« Remarque fondamentale : je ne pose pas autrui initialement comme liberté, caractéristique dans laquelle est inscrit d'avance l'échec de la communication. Car, avec une liberté, il ne peut y avoir d'autre relation que celle de la soumission et de l'asservissement. Dans les deux cas, l'une des deux libertés est anéantie. (...) En posant l'altérité d'autrui comme mystère défini lui-même par la pudeur, je ne la pose pas comme liberté identique à la mienne et aux prises avec la mienne, je ne pose pas un autre existant en face de moi, je pose l'altérité. » *Le temps et l'autre*, page 80.

Il nous faut donc, pour penser la possibilité de la rencontre, renoncer aux catégories de la subjectivité, sans renoncer à celle de sujet. Il faut penser que le moi de la rencontre n'est pas celui de la conscience intentionnelle et constituante. Il faut penser que l'autre n'est pas un défi à la conscience, qui chercherait à savoir ce qu'il est (pour moi), comme si la conscience devait pouvoir antécéder toutes les expériences possibles et les ramener virtuellement à l'unité du moi.

Renoncer aux catégories du savoir.

Pour penser la pureté de la rencontre, c'est-à-dire la possibilité de l'amour, il faut renoncer aux catégories du savoir.

Je ne rencontre rien ni personne, au sens où il y a quelque objet à penser.

Je ne rencontre rien, au sens où le moi serait le sujet de la rencontre. Dans la rencontre, le JE ne rencontre pas ; il est rencontré, il est l'épreuve même du non-identique, l'épreuve d'être un sujet par et dans la passivité.

A vrai dire, dans la rencontre, je ne rencontre rien, mais je rends des comptes. Je suis toujours déjà dans l'obligation asymétrique avec l'autre, comme si sa différence était un principe premier et que mon identité, mon unité avec moi-même, et partant la constitution de ma conscience n'était qu'un principe second et dérivé. Comme s'il fallait, dans la rencontre, aller au-delà de l'intentionnel lui-même.

La crainte pour l'autre

Dans la rencontre de l'amour, ce n'est pas la crainte pour soi, c'est la crainte pour l'autre. Je suis en garde de l'autre en tant qu'il est plus précieux que le moi, et qu'il n'est absolument pas mon égal. Il est l'étranger sur terre, le sans-logis dont j'ai toujours déjà pris la place. Il est celui que j'ai déjà chassé de sa maison avant de le connaître. L'autre est le toujours-déjà exilé.

Il n'y a de rencontre que lorsque j'ai de la crainte pour lui : mais que dois-je craindre ? Son dénuement, nous dit Levinas. C'est-à-dire, son incapacité à faire un, et donc à être reconnu dans son altérité. On ne reconnaît jamais l'altérité en tant que telle, mais seulement comme une

dérivation ou une négation de l'identique. Que ce soit dans le conflit ou dans la réciprocité du face-à-face, l'autre est toujours menacé d'être tué dans son altérité, c'est-à-dire soumis aux catégories du moi. Ce que je peux craindre, c'est la mort de l'autre, en tant que j'en suis essentiellement la cause possible, ne serait-ce que par la pensée. Tuer l'autre, n'est-ce pas d'abord le représenter, c'est-à-dire nier son absolue singularité ?

L'autre est au-delà de la dichotomie de l'identique et du non-identique. Il est donc essentiellement en danger, parce qu'il est absent dans sa présence même, qu'il est le tiers exclu, menacé par ma conscience et mon jugement, par ma position de conscience dans le monde. Il est en danger, non pas parce que je veux l'usurper, mais parce que toute conscience est usurpation, menace pour l'altérité, et que le moi est toujours dans une position de conquête.

Je le menace à chaque fois que je veux le comprendre. C'est le moi comme acte de soi qui menace l'autre et en ce sens, le moi est toujours potentiellement le meurtrier de l'altérité de l'autre.

C'est pourquoi seul l'amour permet la rencontre : dans l'amour, la peur pour l'autre prend absolument le pas sur la peur pour soi, et l'activité de la conscience en tant qu'elle se constitue cesse, pour devenir celle qui accueille, celle qui craint pour l'autre plus que pour soi-même. Elle devient celle qui répond de l'autre, et qui ne sait plus rien sur lui ; elle devient celle qui garde l'autre en elle, et renonce à le connaître et à le comprendre par la pensée. Elle devient celle qui doit répondre de l'autre avant toute liberté, c'est-à-dire avant d'avoir à répondre de soi.

Ainsi la rencontre commence-t-elle lorsque la mort de l'autre est imminente, dans sa souffrance, ou simplement dans ma menace. L'autre est absolument dénudé, seul face à sa mort possible, mais cette possibilité n'est pas sa possibilité mais la mienne. Sa mort est mon risque, le risque du moi en tant qu'il ignore l'altérité et qu'il se veut soi avant tout autre. Sa mort est mon risque, dès lors que la crainte pour moi l'emporte sur la crainte pour l'autre. L'autre est l'excès d'être que ma conscience veut supprimer, pour comprendre son être et le poser.

« La crainte pour autrui, crainte pour la mort du prochain, est ma crainte, mais n'est en rien crainte pour moi. » *Entre Nous*, essais sur le Penser-à-l'autre, La conscience non-intentionnelle, p 140.

L'amour est cette force qui nous envahit, où nous ne pouvons plus rien faire, sinon être pour l'autre, une force qui nous dépasse ; la souveraineté de l'autre est dans son dénuement même. Une force qui, parce qu'elle

dépasse toute appréhension de la conscience, me met face à l'excès de l'exister.

Conclusion

Et c'est donc en un sens tout nouveau que je suis un sujet dans cette rencontre, **que je suis sujet à la rencontre**. Je ne suis plus le sujet qui connaît. Je ne suis plus le sujet qui reconnaît, ou qui compare, ou qui calcule, ou qui cherche la réciprocité dans l'autre. Je ne suis plus le sujet libre qui se sait premier par rapport à tout autre et qui est en guerre contre une liberté posée face à lui comme un objet.

Je suis le sujet au sens où je suis assujetti à l'altérité même, en tant qu'elle me préserve des illusions de l'identique. Je suis celui qui aime l'autre pour ce qu'il n'est pas encore, c'est dire pour rien. Je rencontre en lui l'étrangeté même, c'est dire ce que je ne sais pas, ce que je saurais jamais ; je rencontre en lui la force et la fragilité des limites mêmes du savoir. **Je rencontre en lui le dépassement du moi. C'est-à-dire, en un sens, l'existence.**

Je rencontre en lui ma responsabilité vis à vis de tout autre. Tout amour est amour du prochain, au sens où le prochain est celui qui, différent de moi toujours, est cependant celui dont j'ai absolument la garde. Tout amour est éthique en ce sens, et la rencontre est l'épreuve même de la moralité.

Nous voyons donc mieux pourquoi la rencontre est à la fois si précieuse et si rare. C'est qu'elle génère deux possibilités contraires et pourtant très proches l'une de l'autre, c'est-à-dire en somme deux formes de la subjectivité. L'une conquérante, connaissante, objectivante et destructrice, une subjectivité qui est le rêve d'une unité possible. La subjectivité qui se donne dans son immanence à soi. L'autre, qui est en charge de l'altérité, non pas de tel autre, mais de tout autre, qui se sait dépassée par la différence, et qui renonçant au moi, renonçant au savoir, a de la crainte pour l'autre. Une subjectivité qui se sait donnée, dans sa transcendance, par l'autre, et qui se sait, elle-même autre que soi, qui se sait jetée dans l'excès de l'existence.

Une subjectivité qui sait qu'elle n'est pas une, mais autre. Telle est la subjectivité de l'amour et de la rencontre.

Ainsi n'est-ce jamais le semblable que nous rencontrons mais le dissemblable ; et c'est aussi, en ce sens, une rencontre avec soi, en tant qu'il me ramène à l'épreuve intime de la dissemblance, c'est-à-dire du temps et de son risque. Nous devons rencontrer l'autre en ce sens, c'est à dire l'aimer, au risque de privilégier l'être sur l'existence, l'unité sur

l'altérité, et, en un certain sens, la mort sur la vie. La rencontre est, en ce sens, vitale, car l'existence est toujours et infiniment en excès sur le savoir.

Philippe Touchet
Professeur agrégé de Philosophie