

UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA RENCONTRE

Yves Pillant

Introduction

Notre point de départ est une question banale : qu'est-ce qu'une rencontre ? Ni simple contact ni entre-vue, c'est une activité qui mobilise la subjectivité des acteurs, un événement où se temporalise quelque chose d'une mise en lien au-delà d'une séparation physique entre deux corps posés l'un en face de l'autre. Penser la rencontre s'inscrit dans une longue tradition philosophique dont le Livre VIII de l'Éthique à Nicomaque est l'emblématique travail (Aristote, 2012, p. 409 sv.). La « *philia* » - qui n'est pas réductible à l'amitié – est la figure centrale d'une large réflexion sur le lien social et la qualité qui unit des « semblables »¹. Cette matrice fait référence et les études de Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre* la retraversent pour en approfondir certains aspects. La septième étude (Ricœur, 1990, p. 199-236), si exemplaire de cette philosophie, va souligner la quête d'une réciprocité, accordant à la sollicitude « *un statut plus fondamental que l'obéissance au devoir* » (Ibidem, p. 222). Son apport est de prendre en considération, au-delà des formes de rencontre dans la simple vie de la cité, le lien avec « l'être souffrant ». La souffrance est ici envisagée comme « *la destruction de la capacité d'agir, du pouvoir-faire, ressenties comme une atteinte à l'intégrité du soi* » (Ibidem, p. 223).

Penser la rencontre à l'endroit du rapport à l'être souffrant a l'avantage de décaler des descriptifs qui, généralement, célèbrent la liberté et l'autonomie sinon l'indépendance des acteurs en présence. En s'installant dans un espace qui désarme de tout pouvoir, plusieurs

¹ « Dès lors (...) qu'il est avec son ami dans une relation semblable à celle qu'il entretient avec lui-même (car l'ami est un autre soi-même) il en résulte.... ». Aristote, *Éthique à Nicomaque*. Trad. J Tricot. 1166a.

évidences sont mises en travail dans un temps où la vulnérabilité caractérise le lien qui s'établit. La très noble activité humaine qui aspire à rejoindre l'autre, librement et volontairement, pour le rencontrer dans sa réalité se trouve supplantée par une grande passivité tant le désarmement, l'insuffisance et l'incomplétude gagnent en densité². Bien des situations relèvent de cette passivité : accompagnement en fin de vie, dialogues suite à un événement traumatique, présence auprès d'une personne atteinte d'Alzheimer, etc.

Nous allons présenter ici un moment vécu³ - l'approche phénoménologique interdisant tout effet de surplomb - pour rendre compte de ce qui se passe dans les interactions provoquées par la situation elle-même. Sans vouloir résumer tous les contours de cette approche, il nous semble que l'on peut l'indiquer comme tentant un déplacement qui va, dans le ce-qui-se-passe, aller du « ce » démonstratif au second « se » réflexif qui mérite la plus grande attention. Ce n'est pas tant le ceci ou le cela que la narration doit exprimer ; il s'agit de lâcher toute représentation apriorique pour tenter d'atteindre des mises en mouvement qui lient et délient, ce qu'Henri Maldiney (2007) a nommé le « *moment pathique* ». La phénoménologie est ici une incertaine description qui ne prescrit rien, un moment d'intersubjectivité où un individu, dans le recueil de sa singularité, s'essaye à dire quelque chose d'une circulation de l'autre et de l'entre. « *Penser n'est pas posséder des objets de pensée, c'est circonscrire par eux un domaine à penser, que nous ne pensons donc pas encore* » (Merleau-Ponty, 2001, p. 260).

Avant de débiter le récit, quelques questions devraient nous permettre d'en pénétrer le relief. La rencontre est-elle optimisée en ce qu'elle met en lien des semblables ? L'effectivité d'une réciprocité est-elle garante d'une qualification du lien qui s'établit ? Que devient l'altérité dans une rencontre entre ego ? Dit autrement, dans le commun de la rencontre, l'« alter ego » ouvre-t-il à une perception

² Nous reprenons ici un point important de notre thèse de Philosophie : *Une politique de la vulnérabilité est-elle "pensable" ?* Aix Marseille Université, 2018. <https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-01877132/document>

³ La situation qui va être présentée est à mettre en résonance avec le compte-rendu d'Edouard Orban dans le dernier numéro de la revue *Ergologia* (n°19, 2018).

d'un flux circulant entre l'un et l'autre ? Comment cet entre de l'entre-nous se manifeste-t-il ? Le commun positionnant comme-un n'annule-t-il pas l'entre ? Et s'il n'y a aucune subsomption de l'entre, comment dire le lien dans la séparation alors maintenue ?

1. Une vie à nulle autre pareille

Alain⁴ a quarante ans. Il ne parle pas et ne bouge pas. Il n'y a que ses yeux : oui pour les yeux vers le haut ou non vers le côté. Il peut aussi exprimer ses souhaits. Un bâtonnet est à positionner dans sa bouche, une baguette qu'il serre entre ses dents et un tableau avec des lettres et des chiffres sont à présenter devant lui. Avec le bâton il montre les signes, charge à l'aidant de bien mémoriser l'ordre et de constituer la phrase. Sur le côté du tableau il est écrit : « frottez et essuyez les yeux qui me brûlent » ; il a fait noter cette consigne car la paralysie gêne les mouvements de paupière qui humectent l'œil.

La dissymétrie entre Alain et moi aidant est paroxystique. D'un côté mes vingt-quatre ans, avec une capacité physique performante, de l'autre un homme qui ne peut strictement plus rien faire, en totale impuissance (fut un temps on aurait dit « impotent ») ; lui est enfermé dans son corps, moi libéré par mon corps. Il ne peut pas changer de position dans son fauteuil, a les mains figées sous une serviette, les coudes placés sur les accoudoirs du fauteuil roulant, un fauteuil que l'on déplace au fil de l'organisation de la journée. Mais malgré cet écart de puissance, malgré la grande dépendance d'Alain envers ceux qui l'aident et qui posent les gestes sans lesquels il ne pourrait pas vivre, la dépendance n'est pas que de son côté. Au-delà de l'opposition réaliste - je peux tandis qu'Alain ne peut pas -, il y a interdépendance parce qu'il faut être totalement réceptif à ce-qui-se-passe, décoder sans cesse une réaction, trouver le geste qui préserve d'un risque, quêter un signe, guetter un regard, une désapprobation, un rictus qui traduit une souffrance physique. Je ne peux pas ne pas être dans une constance attentionnelle.

⁴ Dans ce récit, les prénoms n'ont pas été changés. Il s'agit, pour moi, ici, d'une forme d'hommage.

Et la moindre volonté anticipatrice de ma part m'absente de ce qu'il y a à vivre. Car il ne s'agit pas de priver Alain de sa capacité à décider, il n'est pas question de ne pas honorer ses attentes, de court-circuiter sa volonté aussi labile soit-elle ; sa vie n'est vivable que parce qu'il décide encore tout ce qu'il peut décider (tout, c'est-à-dire peu mais totalement). Les infimes espaces de décision, Alain les investit, accédant à sa mesure à l'autonomie, à ce qui lui permet d'activer ses choix, de poser ses normes. L'activité d'aide doit aller de moi vers lui mais aussi de lui vers moi. Les professionnels qui ne se sont pas départis de leur puissance à décider n'ont pas été acceptés par Alain et sa résistance les a poussés à s'en éloigner. Je me trouve un aidant actif à condition d'être d'abord passif, toujours en réception, mettant entre parenthèses ma tendance à prescrire. Etre juste ce geste qui manque, cette action urgente, complément d'un corps qui n'agit plus et pourtant me sentir pleinement exister à cette place en effacement ; passivité on ne peut plus utile.

La poignée d'aidants qui « tourne » autour d'Alain (« tourner » en langage professionnel signifie une logique de relais auprès de lui) a un point commun : savoir se mettre entre parenthèses sans se mettre entre parenthèses⁵. Nous sommes habitués à faire les choses dans l'expression de notre volonté et face à quelqu'un qui ne peut pas, comme par réflexe, nous nous mettons à faire et à manifester cette volonté. Dans ce cas, la dissymétrie fonctionne à plein régime : c'est moi qui l'aide et lui qui bénéficie, il devient l'objet de toutes mes attentions – mais objet quand même –. En réalité, la situation est bien plus paradoxale : à la fois je dois rester en capacité d'agir, prêt à intervenir tout en restant à l'affût de ce qu'Alain veut et lui seulement, donc ne mettant pas en avant ce que je projette de ses demandes ni ne privilégiant mes propres préférences. Toute atteinte à sa volonté serait négation de son désir. Le laisser choisir tout ce qui lui est possible est une condition pour que la vie soit pleinement sa vie. Voilà pourquoi, dans la situation réelle, le bénéficiaire n'est pas seulement un bénéficiaire, il est co-acteur de ce qui se réalise, co-auteur des scénarios d'un quotidien ordinaire. Le mettre en place d'objet (même en noble « objet de soins ») serait contraire à cette relation de sujet à sujet qui manifeste la dignité nécessaire à toute vie.

⁵ Je pense ici à mon ami Denis qui, complice auprès d'Alain, nous a quitté trop vite.

Ainsi l'asymétrie visible sous l'angle de la capacité d'agir se renverse dans une asymétrie invisible où je me laisse atteindre par Alain, hyper-réceptif à ce qu'il manifeste, aussi infime et disparate soit cette manifestation. Me voici hyper-vigilant aux moindres signes, concentré dans l'attention à Alain d'autant plus que je ne peux me mettre à sa place tant l'écart entre sa condition et la mienne est radical. C'est ce qu'il vit qui règle mes actes au point que je suis pleinement vulnérable, ouvert à son attente pour percevoir ce qu'il me réclame. J'entre alors dans une sensibilité à fleur de peau envers lui pour capter au mieux ses aspirations. Il n'y a aucune réciprocité effective mais une forme de flottement, de mise en suspens. Tout le désigne vulnérable alors que dans la relation d'aide absolument nécessaire à son état, c'est pleinement moi qui lui suis vulnérable ; troublante substitution.

Alain a une maladie dégénérative qui, au fil du temps, évolue inexorablement vers une aggravation de sa paralysie générale. Il sait cette réalité, la vit et ceux qui le connaissent disent : il l'assume. Aussi je dois avouer que pendant toutes ces années où j'ai été auprès d'Alain, il ne m'est pas arrivé de douter de sa force de vie. Pourtant de l'extérieur sa situation paraît invivable ; « à sa place je... ». Cette vie a pris une forme qui est celle d'Alain. Penser sa vie à partir des capacités qui sont les miennes c'est réduire Alain à des manques. Il y a une différence entre la réduction de l'homme au mal qu'il souffre et la puissance qu'il manifeste à le traverser. Et il y a en Alain plus que la maladie ne peut détruire. Ces situations à vivre, avec cette pénibilité omniprésente, ont une intensité : on sent le poids du réel et la force de la vie. Le face-à-face avec Alain fut toujours marqué par la démesure.

Les dernières années, les médecins ne savaient plus expliquer comment Alain pouvait être encore de ce monde. Sa détermination à faire une vie de cette vie là a mis en échec les connaissances médicales de l'époque. Un jour je lui ai demandé s'il était résigné à sa maladie. Sa réponse fut un « non » catégorique avec un mouvement des yeux qui, je crois, me remettait à ma place qui ne peut être la sienne. Quels que soient nos moments de complicité, Alain manifestait de fait l'impossible comparaison de nos situations. Me raconter que nous sommes semblables est une projection heureuse mais non phénoménologique ; il ne servait à rien de nous croire semblables tant l'écart entre nos réalités avait une singulière force. De ma place j'avais

souvent le sentiment que la mort venait irrémédiablement à lui. Mais c'était faux. Pour l'avoir accompagné sur cette route éprouvante, et jusqu'au bout de son chemin, je crois aujourd'hui que c'est lui qui est venu à elle du haut de sa force et de sa lucidité, debout.

Alain m'a tout appris de son monde. Pour apprendre il a fallu y aller (« donner de ma personne » comme on dit ; s'engager). Mais à y aller j'ai appris sur moi, sur mes limites mais aussi sur la nécessaire plasticité que réclame la rencontre. Non pas qu'il me soit possible d'être à la place de l'autre, mais une plasticité de l'interaction pour dépasser quelque chose qui paraît figé. L'intersubjectivité demande à chacun d'être atteint par l'autre dans la situation qui nous entremêle. Et je peux dire que je n'ai jamais perçu Alain m'instrumentaliser dans la réponse à ses besoins. C'est comme si la dépossession dans laquelle Alain se trouvait avait été communicative ; je perds progressivement certaines tendances parce qu'elles me gênent pour m'adapter au plus près de ses infimes capacités. A l'inverse des apparences, me voici dépendant, à la merci de ce qui se passe, habitant le présent très mobile où tant de choses apparaissent. Je suis sensé être celui qui agit mais quelque chose de ma volonté s'éteint toujours plus et m'amène à me départir de moi. Et, encore une fois, rien de moi n'est nié ; Alain a tant besoin que je sois là, présent fortement et entièrement, en effacement, une présence qui ne colle pas, une présence dans la séparation, une proximité dans l'altérité. Il s'agit de percevoir ce-qui-se-passe-là de façon optimale, de penser dans l'ouverture des possibles, loin, très loin d'un déjà-savoir, d'un savoir-à-l'avance. Il y a bien des choses à savoir - une technicité rigoureuse et singularisée par la réalité d'Alain - mais il faut garder intacte une capacité à me laisser sans cesse dérouter. Il m'est souvent arrivé de me sentir unique auprès d'Alain qui était lui-même absolument unique. Mais n'est-ce pas cela la rencontre ?

Je me rappelle d'un repas terrible. Il y avait à table, à côté d'Alain, Marie-Jeanne, une jeune fille d'une vingtaine d'année (elle en faisait quatorze). Comme Alain, Marie-Jeanne était atteinte d'une maladie neuro-dégénérative (entendez : le handicap s'aggrave au fil du temps), elle ne pouvait presque plus commander ses gestes. Elle émettait encore quelques sons mais je ne l'ai jamais vraiment comprise (sauf quelques grossièretés si bien envoyées qu'elles se

décodaient aisément). Lui donner à manger était laborieux et nous avions l'habitude de la qualifier de capricieuse (quand l'éducateur ne comprend pas un comportement il fait souvent appel à ce type de notion qui lui donne le confort d'une explication). Comme chaque soir Marie-Jeanne commence à vouloir ceci puis à ne plus le vouloir, à demander cela et à ne pas le manger. Et puis elle pleure comme pour souligner que rien ne va comme elle veut. C'est le genre de situation où il vaut mieux rester zen car cela peut durer plus d'une demi-heure. De surcroît, à ma gauche il y a Alain qui demande une attention très soutenue.

Ce soir là j'ai essayé toutes les stratégies possibles. J'étais comme un catalogue vivant des combines éducatives courantes : la gentillesse qui multiplie les explications, l'humour qui détend l'ambiance, la fermeté qui met la pression. Rien n'y a fait, elle continuait à pleurer. Je suis resté souple en lui disant tranquillement : « *si t'as pas envie de manger, dis-le, je t'emmène au lit* ». Une collègue est venue lui mettre du jus de viande dans son assiette lui proposant de mettre du pain dans la sauce. Les pleurs ont continué et m'ont semblé durer des heures... Me voici acculé dans ma toute vulnérabilité. Par réaction, j'ai dit sèchement : « *bon ! ou tu manges ou je te couche !* » (il faut dire qu'une fois j'avais tenté cette ultime stratégie et la situation s'était débloquée). Résultat pour ce soir là : elle a pleuré encore plus fort ; échec et mat ! J'abandonne ; aller plus loin serait m'emporter et la mettre au lit. Et puis toute la salle à manger nous regarde ; pressions morales... Alain me fait signe : il veut me parler. J'ai presque envie de lui dire que ce n'est pas le moment !

Patience, patience... Je mets la baguette dans sa bouche et pendant deux-trois minutes il montre les lettres : E-L-L-E-V-E-U-T-M-A-N-G-E-R-S-E-U-L-E. Dès que j'énonce à voix haute le texte d'Alain, Marie-Jeanne s'arrête instantanément de pleurer. Je reste étonné (vu son handicap, cette idée n'est d'aucun réalisme). Quelques minutes s'écoulent, le temps pour moi de passer d'un comportement soupçonneux à une attitude plus confiante : et pourquoi pas aller vers cet impensable ? Je me suis levé pour me mettre à la droite de Marie-Jeanne, j'ai pris son bras droit qui tombait ballant le long du fauteuil, j'ai mis la fourchette (avec un manche épais) dans sa main et ai soutenu le bras. Durant plusieurs minutes elle a fait des efforts

impressionnants, tentant de piquer un morceau de viande, le poussant dans l'assiette (et il sortait de l'assiette). Oui, elle essayait, elle faisait (pour moi) quelque chose d'inimaginable, d'irraisonnable. Les minutes m'ont semblé très longues tant elle s'appliquait de tout son corps. J'ai soutenu sa tête, son coude, tenu l'assiette ; si j'avais pu être Shiva... La suite a donné raison à Alain. Marie-Jeanne n'est pas parvenue à manger seule, vu l'imprécision de ses gestes et sa fatigabilité, mais ce qu'elle voulait, c'était évaluer ses limites toujours nouvelles (de par la maladie évolutive). A sa question : l'empêchait-on de manger seule ou n'était-elle plus en capacité de manger seule, elle avait sa réponse. La fin du repas a été facile.

Là encore, comment être pleinement soi-même tout en restant ouvert sur les possibles de la situation ? La qualité relationnelle a pour critère la capacité à être surpris. Bien que devant savoir ce qu'il y a à faire et savoir le faire (responsabilité du professionnel), il ne s'agit pas de se croire maître de la situation (« gérer la situation » comme on dit). Il s'agit au contraire d'une certaine « démaîtrise » qui permet d'accueillir le savoir d'Alain, une forme de décentrement où quelque chose m'échappe alors même que le dénouement de la situation arrive grâce à sa parole. Qui, mieux que lui, peut percevoir ce que ressent Marie-Jeanne, lui « qui est passé par là », lui qui est dans le se-passe-là ; Alain pressent ce que cherche Marie-Jeanne parce qu'il se laisse enseigner de sa propre vulnérabilité. Et il a fallu que cesse ma crispation de toute puissance (menacer Marie-Jeanne de la coucher) pour être « vulnéré » par toute la situation, me trouver sans crainte d'être impuissant face à cette jeune fille en pleurs, « encaisser » ses pleurs, m'en laisser atteindre complètement.

Dans ce contraste puissance / impuissance, un point-racine de ma violence est touché. Il faut quelque chose de ça pour ne pas tout fermer, pour que la raison ne préjuge pas, ne force pas les choses, cesse de prendre les choses en main dans le « main-tenant ». Je ne peux pas comprendre les attentes de Marie-Jeanne mais je peux laisser Alain m'ouvrir vers un impensé et m'apprendre. Être dans l'ouvert, être « entièrement » affecté par les pleurs de Marie-Jeanne sans les vivre à mon encontre ; « narcissiser » cette situation me rendrait sourd à ce qu'il faut en percevoir, et trop rationaliser tout autant. Qui suis-je dans ces interdépendances là ?

2. D'une infinie passivité au-delà des représentations

Une caractéristique se dégage : la situation que je pilote en donnant à manger aux deux personnes me place *de facto* en organisateur, en acteur qui décide et structure. Face à ce qui arrive, je dois répondre, je suis en responsabilité. C'est cette configuration qui, aux réactions incompréhensibles de Marie-Jeanne, me réclame de « faire face », de trouver une issue à son comportement. Ainsi, observant ses manières (jusqu'à dire : « elle fait des manières »), je me positionne à partir d'une palette de possibilités qui tient aux expériences éducatives enseignées ou expérimentées.

Il m'appartient donc de comprendre ce qui se passe, d'en décoder les éléments et enjeux pour prendre position. On l'a vu, pas moins de cinq stratégies sont mises en œuvre pour résoudre une situation où Marie-Jeanne conserve le même comportement : gentillesse, relativisation (humour), fermeté, menace, abandon. Comprendre la situation est l'objet d'un prendre, d'une main mise *sur*. D'une certaine façon je n'habite pas pleinement la situation au sens d'être pris *dans* ce-qui-se-passe, je m'en extrais suffisamment pour produire des hypothèses d'intervention. Cette échappée a un premier bénéfice : mettre à distance les pleurs de Marie-Jeanne. Je vois qu'elle pleure mais je dois trouver une explication aux larmes qui coulent. Je me retrouve presque plus atteint par le regard des collègues de travail qui alentour posent quelques regards furtifs qui semblent me dire : « *bon alors, tu gères ou tu gères pas ?* ». La mise à distance d'une émotion qui serait prise dans la souffrance de Marie-Jeanne me permet de rester le concepteur et le décideur. C'est cette non-prise dans l'émotion qui m'ouvre des possibles.

Tout compte fait, il s'agit de moi. De moi qui dois trouver une solution pour que la salle à manger gagne en tranquillité, de moi qui dois trouver une explication à ces pleurs en proposant des pistes de réponse. Mes représentations et de la situation et des configurations mobilisables me viennent à l'esprit. Ma forme de présence tient à mon activité représentationnelle de la situation ; ma présence devient l'évidence de ma conscience, là où quelque chose de l'autre passe par la représentation que je m'en fais. Ainsi ce qui surgit revient au connu

qui m'est intellectuellement disponible. Une certaine assimilation de l'altérité dérangeante permet de recentrer l'inconfort de la situation sur les images que je m'en construis. Le comprendre est bien un prendre qui ramène ce qui dérange dans un espace mental qui s'en arrange : face à une altérité déconcertante, ma production de Mêmété m'évite une in-quiétude trop gênante.

La conscience n'a pas de prochain tant « *le prochain n'est pas à la mesure et au rythme de la conscience* » (Levinas, 1967, p. 320) ; l'autre ne sera jamais objet de mon savoir pas plus que synchrone à mes représentations. Il n'y a pas de proximité quand mes représentations médiatisent la relation à l'autre. Il y a une conception du sujet-Cogito qui met en forteresse, qui met l'individu en situation de se protéger de l'autre, d'échapper à tout traumatisme, d'éviter toute vulnérabilité ; la seule présence est de soi à soi, à soi-Même, qui à partir de là se tourne vers les autres par générosité ou intérêt et s'installe parmi les semblables, dans la communauté du genre des êtres doués de raison.

Alain n'est-il pas dans la situation, atteint et plus qu'atteint par la souffrance de Marie-Jeanne ? N'est-il pas aussi cette souffrance ? N'est-ce pas en vulnérabilité, habitant l'atteinte qu'est la situation, qu'il accède à l'impensable ? Il n'a pas à projeter des hypothèses, à jongler des possibles qui s'élaborent. Ne pense-t-il pas corporellement, d'une pensée qui ne rationalise pas ? N'est-il pas intensément là au point d'habiter le *se* processuel du temps passant, dégagé du souci d'un *ce* prédicatif ? L'atteinte qui semble toujours devoir être évitée s'avère la condition d'une relation capable de dire le chemin de Marie-Jeanne. Alors :

« le problème consiste seulement à se demander si le commencement est au commencement ; si le commencement comme acte de conscience n'est pas déjà précédé par ce qui ne saurait se synchroniser, si une anarchie n'est pas plus ancienne que le commencement et la liberté » (Levinas, 1978, p. 257).

C'est un commencement qui se reçoit, un « horizon »⁶ qui s'ouvre au-delà de l'activité représentationnelle du Cogito, « au-delà de l'essence ». La conscience n'est plus commencement, elle a un terreau fait de contacts hic et nunc avec le monde mais avant tout un terreau brassé à chaque fois dans un face à face avec l'autre qui est notre réel le plus réel⁷. La vulnérabilité est an-archique, expérience radicale d'un non commencement, d'un mouvement incessant qui ne trouve pas en lui-même sa justification.

Mais il y a plus : dans ce face à face, quelque chose me dépasse et m'atteint infiniment. Et cet adverbe dit beaucoup. C'est un aspect dont chacun a l'expérience qui tient à la démesure de la rencontre en nous. La rencontre nous impose son incommensurabilité ; dans la répétition de situations toujours envisagées dans une égalité de proportion entre l'un et l'autre (« *homo aequalis* » disait Louis Dumont), la rencontre produit une déstabilisation. C'est le nourrisson qui pleure dans nos bras sans que nous en sachions la raison, c'est la personne que l'on côtoie qui soudainement agit d'une façon déroutante, c'est se trouver égaré en pays étranger ou assis auprès du lit d'un proche qui meurt ; longue liste d'évènements non programmés car toujours non programmables, rencontres incluses. Cette démesure qui défait toute symétrie postulée dans le rapport à l'autre nous place dans un dépassement, et ce, même si notre capacité à « donner le change » nous fait *a posteriori* rattraper quelque chose de cet imprévu. Pendant quelques secondes, nous voici nu, perdu et sans repères, « troué » dit le poète⁸. L'autre n'est pas réductible à ce que j'en saisis, il est dérangement, dépassement *dans* ce qui se passe ; dans cette proximité à l'autre, me voici exposé, dépossédé.

Mais il faut insister sur le fait que cette effraction de notre clôture tient, non pas à une carence mais à un excès. Je me vis dé-

⁶ Référence à Husserl. *Méditations cartésiennes*. Trad. Levinas E. Paris, Librairie Vrin, 1969, p. 38.

⁷ Henri Maldiney montre que la Phénoménologie de Hegel n'honore pas le sentir à l'endroit du maintenant. Le maintenant n'est pas évènement mais un instant ponctuel pris dans la série des ponctuations temporelles qui s'égrènent pour faire durée. L'instant n'est pas envisagé comme impression originaire, « Ur-impression ». Voir *Penser l'homme et la folie*. Million, Grenoble, 2007, p. 33-34.

⁸ Henri Michaux, *Je suis né troué*. Quito, 25 avril 1929.

bordé⁹ par la réalité vécu d'Alain, à la fois par son extrême limitation physique mais encore plus par la force de vie qui s'affirme à l'endroit d'un invivable. Je me sens infiniment dépassé, mis en infinité dans cette relation. Dans ce vécu, l'infini n'est pas une idée tant quelque chose de l'insaisissable, du non-mesurable, du non-proportionnable est à l'œuvre. En cela, aucune personne n'est une simple partie du monde ; rencontrer l'autre c'est « *recevoir d'Autrui au-delà de la capacité du Moi* » (Levinas, 1971, p. 43). Pour cela Levinas crée un néologisme : il y a « *excendance* » (Levinas, 1982, p. 99), une importance de l'excès telle qu'elle me met aux confins du perceptible, dans un sentir de transcendance.

Premier renversement : je n'ai aucune activité d'ouverture à l'autre, je ne décide pas de le rencontrer et la volonté de le rejoindre n'y fait rien ; c'est en passivité qu'autrui m'ouvre à l'infini de l'Autre. Telle est la base de cette phénoménologie. Ici la subjectivité est inquiétude de l'autre dans toute production de même. « *Rencontrer un homme, c'est être tenu en éveil par une énigme* » (Levinas, 1967, p. 173). La sensibilité ne s'y réduit pas à être un simple « *tremplin de la connaissance rationnelle* » (p. 165), elle est un mode de temporalisation au « *point zéro de la situation* » (p. 16).

3. La « *philia* » à l'épreuve de l'altérité

On l'aura saisi, dans ces situations qui dénudent, l'altérité est première, mettant l'identité et tout ce qui serait élaboration identitaire en second. Si l'altérité est première, si Marie-Jeanne est d'abord [l'] autre, si Alain est d'abord [l'] autre, comment qualifier notre relation ? On peut même se demander en quoi Alain et moi sommes semblables ? Non que je ne ressente pas notre humanité commune tant nos désirs et sentis se croisent mais n'est-ce pas aller trop vite que de penser similitude, condition humaine partagée ?

S'interrogeant sur les liens sociaux, Aristote aborde la *philia* et en travaille les aspects saillants (2012, p. 409 sv). Des liens sont fondés sur l'utilité, d'autres sur l'agréable mais un lien considéré par

⁹ Insistance faisant lien avec le jeu « Fort-Da » de Freud et sa relecture par Lacan. *Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Seuil, 1973. p. 73.

lui comme « supérieur » se caractérise par une égalité de relation et une réciprocité des avantages qui fondent sa perfection. C'est cette matrice culturellement présentée comme idéale qui est revisitée dans cette situation avec Alain.

Il y a entre Alain et moi une réciprocité tant les interactions sont subtiles dans la nécessaire interdépendance, mais la réciprocité est des plus déséquilibrées sous l'angle d'avantages mutualisables, du moins si l'on en reste aux échanges dans le quotidien. De par la gravité du handicap d'Alain et ma fonction professionnelle d'aidant, la dissymétrie est comme exacerbée : elle est celle qui marque une distorsion entre celui qui aide et l'aidé tout autant qu'entre nos possibilités fonctionnelles. Et l'écart est tel qu'il semble que penser égalité et réciprocité soit inadapté. Au-delà de cette évidence, j'aimerais attirer l'attention sur un point qui pose tout autrement la configuration du lien. Dès lors que je me trouve à habiter cette relation, que j'abandonne toute tendance à être *sur* la situation, comme en extériorité, il y a renversement de cette dissymétrie de place et de puissance. Je reçois Alain dans sa position haute à laquelle je réponds, elle seule me donne accès à l'écoute que réclame l'expression de son autonomie.

Ce déséquilibre dans la réciprocité renvoie-t-il au travail de Hegel ? Dans le célèbre passage de la Phénoménologie de l'Esprit sur « La vérité de la certitude de soi-même » (Hegel, 1941, p. 145-166), Hegel fait de la réciprocité le moment d'une mutuelle reconnaissance¹⁰. « *La conscience de soi est en soi et pour soi quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu* » (p. 155). La subjectivité semble décrite en mouvement tant la circularité est progressivement affirmée : il faut une autre conscience pour que la relation soit effective et que le jeu inter-subjectif soit complet. Et ce mouvement se renforce en ce qu'il est tout autant même mouvement chez l'un et l'autre : « *le mouvement est donc uniquement le double mouvement des deux consciences de soi* » (p. 156).

¹⁰ Axel Honneth en fera le point de départ de sa philosophie de la reconnaissance. Voir *La lutte pour la reconnaissance*. Gallimard, Folio essais. Première partie.

Il n'y a pas que « l'opération de l'une » ; « chacune voit l'autre faire la même chose que ce qu'elle fait ; chacune fait elle-même ce qu'elle exige de l'autre ; et fait donc ce qu'elle fait, seulement en tant que l'autre aussi le fait. (...) L'opération est donc à double sens, non pas seulement en tant qu'elle est aussi bien une opération sur soi que sur¹¹ l'autre, mais aussi en tant qu'elle est, dans son indivisibilité, aussi bien l'opération de l'une des consciences de soi que de l'autre » (Hégel, 1941, p. 156-157).

Rapporter cette analyse dynamique aux moments vécus avec Alain conduit à faire deux remarques. Comment puis-je, de ma place, rendre compte du mouvement subjectif d'Alain ? Pour cela, ne dois-je pas postuler que sa subjectivité est « comme » la mienne ? Ce « comme » (qui appartient aussi au titre du livre de Paul Ricœur) est-il d'identité, d'analogie ? Et dans l'interaction subjective, que signifie « exige de l'autre » ? Que recouvre cette affirmation : « (chaque conscience) fait donc ce qu'elle fait, seulement en tant que l'autre aussi le fait » ? Que pourrait signifier cette volonté de me mettre à la place de l'autre sauf à me prendre pour l'étalon de la réalité vécue à deux ? Comme le dit clairement Eva Feder Kittay :

« Nous n'avons eu à ce jour qu'une compréhension limitée de la vie des personnes handicapées (...). Nous faisons l'hypothèse erronée que, parce que nous avons tous une certaine faculté, nous saurions ce que serait la vie sans cette faculté » (2012, p. 107).

Retour à l'activité représentationnelle : me mettre à la place de l'autre - forcément par hypothèse puisque cela n'est pas possible dans les faits - c'est mobiliser mes représentations sur l'autre pour m'identifier à partir de ce que j'imagine de sa réalité. Omni-positionnement de la conscience.

La seconde remarque tient au « concept de l'esprit ».

« Ce qui viendra plus tard pour la conscience, c'est l'expérience de ce qu'est l'esprit, cette substance absolue, qui, dans la parfaite liberté et indépendance de son opposition, c'est-à-dire des consciences de soi diverses étant pour soi, constitue leur unité : un Moi qui est un Nous, et un Nous qui est un moi » (Hegel, 1941, p. 154).

¹¹ Nous soulignons ces « sur »

Ici, dans un jeu de dépendances mutuelles, l'unité s'explique par les différences. Jean Hippolyte commente ainsi : « *Ce qui est maintenant pour nous, c'est l'esprit, c'est-à-dire l'unité des consciences de soi dans leurs différences* »¹². Concédon que la différence n'est pas niée comme différence en tant que telle, cependant elle s'inscrit dans un mouvement plus large d'identification qui réunit les différences dans une entité unifiante ; la différence devient la différenciation opérée au sein d'un ensemble Même. La négation acquiert un pouvoir positif, certes, mais la négation de la négation est synthèse de l'esprit dans sa capacité au dépassement (« *Aufhebung* »).

Ainsi l'altérité apparaît le simple moment de la différence dans un mouvement qui tourne au bénéfice de l'identité dans le tout ; « *l'altérité est retenue seulement en tant que niée, et retenue en vue d'une identité supérieure qui, en dernière instance, n'est autre que l'activité de l'esprit* » (Cohen, 1991, p. 385). Or rien dans la temporalisation d'une rencontre avec Alain ne confirme cette orientation ; rien ne va vers un ensemble subsumant et la séparation et l'incomparabilité des situations. Il n'y a aucune mise en totalité possible sauf à aller vers une unité formelle qui nivelle les positions et autorise à interchanger les places. Toute reconnaissance qui conduirait au dépassement des différences installerait une non-différence de la différence dans un commun abstrait et surfait, absorption de l'altérité vulnérante dans un concept. Ce type de « nous » imaginé par-delà les écarts non comblables conduit inéluctablement à une pensée en indifférence qui alors s'autorise, à partir de ce « nous » théorique, à vouloir ses principes applicables pour tous dans un universalisme de conquête. Cette conception hégélienne ne considère pas suffisamment pleinement le propre d'Alain.

A chaque fois le risque est de penser à partir d'une fausse place. En fait, je ne peux commencer à penser ni par l'autre que je ne suis pas, ni par une représentation d'un Homme norme ou d'un « nous » englobant. Ce serait ou prendre une place qui n'est pas la

¹² Jean Hyppolite. Commentaire de Hegel G.W.F. *La phénoménologie de l'esprit*. Aubier, Paris. 1941. Vol. I. p. 154, note 24.

mienne¹³, ou envisager Alain comme un être incomplet, ou aller vers un surplomb trop indifférenciant. Dans tous les cas, Alain ne serait pas pleinement lui dans sa toute altérité, Alain sans pareil et sans égal. L'identité qui lui serait octroyée n'aurait pas pour point de départ son altérité, son unicité ; son identité serait au mieux nivelée, au pire diminuée au regard de ce à quoi je le compare. Hors surplomb, il serait un autre beaucoup plus « différent » que les autres et surtout – puisque c'est moi qui pense – bien différent de moi. Paradoxalement, me projeter à sa place serait me conforter dans ma place si préférable à la sienne. En fait, dans ces registres il n'y aurait qu'une seule place : la mienne. Me voici alors capable de parler de l'autre sans qu'aucune altérité ne vienne m'altérer ; indifférence.

Bien plus qu'une spécificité des places et qu'une configuration ordonnancée par l'institution, c'est cette incomparabilité des vécus qui est posée. Ce qui est fortement marqué entre Alain et moi, c'est une séparation, un espacement non compensable. Mais c'est cet entre immense qui mobilise toute la dynamique de l'être-avec de chaque un – et non pas une subsumption dans l'esprit. La proximité ne consiste pas à mettre de la symétrie à l'endroit de la dissymétrie (comme fait la sollicitude ricœurdiennne). C'est *par* cette dissymétrie que l'altérité de l'autre vient m'altérer de ma suffisance, vient me décoïncider et me mettre en acte *pour* l'autre. Je n'ai pas à décider d'aller vers l'autre pour le rejoindre, je n'ai pas à me mettre à sa place pour le comprendre ; l'emprise de l'altérité d'Alain m'offre un accès à lui qui correspond à sa toute singularité. Le lien par excellence n'a pas ici pour modèle l'amitié mais bien plus la maternité : par la vulnérabilité du nourrisson, la mère est vulnérée au point d'être là *pour* lui et de se lever la nuit même quand il ne demande rien. Elle est la mieux placée pour percevoir la séparation d'avec son enfant et ses jours de « blues » lors de la naissance sont la trace qu'elle sent qu'elle ne sera plus la même ; c'est dans cette séparation qu'elle répond *pour* lui, qu'elle répond *de* lui. Autant dire qu'il n'y a pas ici l'attirance des semblables ; ce n'est pas l'égalité et la réciprocité qui se trouvent être

¹³ C'est en cela que la pensée d'Emmanuel Levinas se différencie de celle de Martin Buber. Ils considèrent tous deux la relation comme ayant une dimension transcendante, mais pour Levinas il n'y a pas de réciprocité entre Je et Tu car ils ne sont pas au même niveau : je ne peux prendre la place de l'autre pour rendre compte de l'inter-subjectivité.

mises en exergue mais la séparation sans totalité et l'inversion de la dissymétrie.

L'ancien terme grec de *philia* a de telles extensions qu'Aristote en réalise une typologie importante. Notre critique de la *philia* dite « supérieure » nous conduit à lui préférer une autre forme de relation interhumaine : la rencontre. Une rencontre non pas comme une aspiration à la convivialité ou à la complicité mais comme un fait, une situation factuelle donnant à la fois l'entre et l'énigme de l'altérité de cet entre. La rencontre envisagée comme temps créatif traversé par la surprise et l'imprévu : comment prévoir qu'Alain va solutionner l'aporie de ce moment (*kairos*) ; comment imaginer que Marie-Jeanne veuille manger seule ? La rencontre peut être ponctuelle ou couvrir une période large ; à *chaque fois* la rencontre me fait qui je deviens bien plus que je ne le décide ; « *mon plus intime ne peut être objet de décision* » (Bailhache, 1994, p. 157).

4. Une subjectivité en responsabilité

Pour finir, il convient d'ajouter un troisième point, ce dernier se révélant une convergence des deux précédents. Il faut revenir à l'endroit d'une sorte de « flottement » dans la rencontre, une expérience de mise en suspension d'une pensée qui pose chacun dans sa forme-substance. La question pourrait être celle-ci : qu'est-ce que cet étonnant flottement dans la relation avec Alain où une passivité s'impose à moi tandis que je me *sens* mobilisé comme personne (entendu dans le double sens de l'expression) ? Quelque chose de cet effet *dans* ce que donne à vivre cette relation me reste troublant : il y faut cette passivité qui me pose en réceptivité de [ce-qui] se-passe alors que je réponds de la façon la plus engagée qui soit simplement parce que c'est moi qui suis là dans le face-à-face avec Alain. C'est donc une tension qui qualifie ce temps vécu : d'une part une dimension de ce qui se vit là, s'impose à moi, d'une autre je suis pleinement celui qui « répond » à la situation sans pouvoir me défausser.

La situation dans toute sa tension paradoxale offre un mode d'exister où le « ex » prend corps comme une sortie de soi qui ne renie rien de soi. L'impératif catégorique kantien opère – notamment dans

son inconditionnalité – mais en dehors de toute médiation supposant un débat de jugement¹⁴. Me voici éjecté de toute morale, et c'est dans l'extinction non voulue de mes représentations que je me trouve moi-même exposé, vulnéré, défait de toute prétention. C'est de là qu'agit un certain type d'échange, que mon agir va *pour* l'autre. Quand je lâche prise, c'est-à-dire quand je cesse d'activer des hypothèses d'action, ce que je suis *dans* cette situation (mais ce verbe « être » est-il juste ?) ne colle plus à ce que je pense, à ce que j'en pense ; ma subjectivité se révèle bien plus que ma conscience. Je me perds au-delà de l'être, comme sans identité, mais me trouve entièrement en prise *avec* ; j'appartiens alors au « se-passe », temporalisation d'un écoulement qui anime, « hors sujet ». Grande découverte : la rencontre est scission de l'être¹⁵, vulnération d'une entité moïque close et suffisante par sa nécessité d'être.

Notre langage courant propose une traduction de ce phénomène tout aussi imprécise soit-elle : elle dit d'une personne sensible et réceptive qu'elle est une « éponge », une matière souple qui prend l'eau qu'elle reçoit de l'autre. L'expression est connotée négativement tant notre culture a une compréhension des relations où le soupçon d'une détermination subie dans les relations est latent. La principale limite de cette métaphore est qu'elle ne rend pas compte de la tension repérée ; elle se trouve tronquée n'indiquant pas le versant actif de cette passivité. Une autre expression courante paraît plus fidèle au phénomène ici souligné : on dit « prendre sur soi ». Sachant bien qu'il n'y a rien à prendre, l'aspect passif va en ambigüité avec ce verbe actif.

Levinas qui tente de penser cet « autrement qu'être » nous éclaire : « *L'ipséité, dans sa passivité sans arkhè de l'identité¹⁶, est otage. Le mot JE signifie me voici, répondant de tout et de tous* » (1978, p. 180). Passivité de l'otage d'un côté, responsabilité active de l'autre ; tels sont les termes de la tension à vivre dans cet *avec* de la

¹⁴ Sur ce thème voir le travail de Jean-François Lyotard. *Logique de Levinas*. Verdier, 2015.

¹⁵ Je reprends cette formule à Miguel Abensour : « La rencontre n'est-elle pas scission de l'être ? », dans *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*. Ed. de l'Herne, 1991. p. 579

¹⁶ Sans prendre l'identité pour commencement.

rencontre. Nous entrons ainsi dans ce que peut signifier cette ipséité dès lors que l'altérité se pose avant l'identité.

Habiter la situation *avec* Alain, c'est rester dans cette zone d'extrême exposition qui n'est pas qu'empathie. Là, Alain « *m'individue dans la responsabilité que j'ai de lui* » (Levinas, 1993, p. 21), et répondre à l'appel qu'il est infiniment est ma responsabilité. C'est l'involontaire suspension (epochè) d'une mise en avant du « je » décideur qui me pose en « otage » de cet appel. C'est en ces termes que Levinas insiste sur la responsabilité, non au sens de ce que j'aurai fait ou n'aurai pas fait ou au sens d'une dette envers l'autre, mais comme mis à la hauteur de l'appel qu'il expose ; personne n'est responsable du handicap d'Alain mais, parce que dans la rencontre il se trouve factuellement exposé « face » à moi, me voici en responsabilité. L'individuation du soi ne passe pas par le JE mais par ma responsabilité d'autrui. Et ma sensibilité se construit sans cesse sans que je n'en décide rien, les rencontres se faisant individualisantes à chaque rencontre.

Alain est tellement unique que rien ne permet de penser la relation comme un jeu de places. Et pourtant, essayant d'être au plus près du vécu, ma description a indiqué : « Tout désigne Alain vulnérable alors que dans la relation d'aide absolument nécessaire à son état, c'est pleinement moi qui lui suis vulnérable ; troublante substitution ». Que peut bien signifier le terme « substitution » alors que les places sont considérées non interchangeable ? Insistons : il ne s'agit pas d'estomper la séparation, l'incommensurabilité de l'entre, et la question n'est pas celle des places. Il y a substitution dans la vulnérabilité et non dans la place. Dans ce moment vécu, l'ipséité est complète sensibilité à l'autre jusqu'à être sensibilité *de* l'autre, tellement vulnérable qu'il y a « *transfert du par l'autre au pour l'autre* » (Levinas, 1978, p. 187). Nous voici dans les flux circulant spécifiant le lien, mouvements d'atteinte qui me font unique, d'une « *unicité sans identité* » (Ibidem, p. 95) en ce que je réponds dans l'impossibilité de me dérober et de me faire remplacer.

Ma vie est « marquée » par Alain, par sa rencontre si décisive. Mais ce n'est pas capital, cela indique juste un chemin d'humanisation car la liste est longue de ces vécus impressionnants (laissant une impression sur le moi qui ne dépend pas de moi). Je présente ici

l'impact traumatique d'Alain sur ma réalité mais tant d'autres ont marqué ma sensibilité que ma mémoire n'a pu garder. Tant de gestes m'ont porté, se sont mis en réponses de moi, et me constituent encore aujourd'hui au-delà de la conscience que j'en ai. Marquages d'un moi antérieur au « je » d'un cogito toujours seul à décider de lui-même par lui-même, d'un ego pris dans le Même, épris de même. Et chaque rencontre qui a laissé l'altérité « trouver ses marques » m'a construit et continue de me construire jusqu'à cette part qui, en moi, m'est étrangère. « *Paradoxalement c'est en tant qu'alienus – étranger et autre – que l'homme n'est pas aliéné.* » (Ibidem, p. 99). Ce que mon invulnérabilité ignore.

A rebours de ses forces centripètes, « *le moi n'est jamais autant lui-même que lorsqu'il n'a nul souci de soi* » (Bailhache, 1994, p. 157). Ma subjectivité est donc, bien au-delà de sa possibilité de conscience ; elle n'est pas ma construction, ma production, elle reste en éveil, inquiétable par chaque autre, à chaque fois. Elle m'échappe ; me voici passible de l'autre, débordé *par* ce qui lui arrive qui va en responsabilité *pour* lui. Est-ce affaire de valeurs ? J'en doute. Il y a d'abord une altération, une passibilité, une perte d'assurance. L'altérité me décline à chaque rencontre et me défait du souci de rester le même, accroché à une identité imaginée qui veut sa stabilité sous forme essentialisée ; les altérations offertes par la rencontre (heureuse ou malheureuse) hybrident cette partie de moi qui me forme sans que le « je pense » y prenne part.

La rencontre d'autrui m'individue : je deviens qui je deviens par tant d'autres que je n'ai pas la capacité de préciser¹⁷. Je suis fait de ce qui me dépasse et qui me reste mémoriellement inaccessible, de ces rencontres qui m'ont orienté dans d'incertains possibles. Opacité positive¹⁸ d'une secrète intimation, zone de non-transparence liée à une surabondance d'apports et d'intentions, zone plus proche que tout ce que je peux appréhender en guise de proximité. C'est ma sensibilité qui s'agrandit aux horizons de l'Autre et cultive en moi une

¹⁷ On entend par individuation, un processus continu par lequel se construit la singularité de chaque un.

¹⁸ Pour l'activité cogitante, toute opacité n'est qu'un moment passager en attente d'une clarification à venir. Ici cette clarification reste impossible. Elle est cependant positive.

étrangèreté qui favorise encore et encore la fréquentation du plus étrange ; un travail qui dénoue mes peurs et qui permet la relation au très déroutant, au tout autre. Quel cadeau !

Conclusion

Au terme de cette plongée dans la rencontre présentée, que souligner ? La considération de ma subjectivité à partir de l'*avec* comme sa structure la plus intime¹⁹ replace le sujet dans la relation du « *l'un-pour-l'autre* » (Levinas, 1978, p. 235) ; c'est la considération de la subjectivité sans cesse atteinte *par* l'autre (vulnération) qui l'oriente – avant toute liberté – *pour* l'autre (substitution). Aussi la rencontre n'est pas une relation sujette à logique formelle (comparaison, addition, synthèse, analogie) :

« La séparation ne se réduisant pas à un simple pendant de la relation, la Relation avec Autrui n'a pas le même statut que les relations offertes à la pensée objectivante et où la distinction des termes en reflète aussi l'union. La relation entre Moi et Autrui n'a pas la structure que la logique formelle retrouve dans toutes les relations. Les termes en demeurent absolus malgré la relation où ils se trouvent. La relation avec Autrui est la seule où pareil bouleversement de la logique formelle puisse survenir » (Levinas, 1971, p. 197). La rencontre « *désigne une relation avec une réalité infiniment distante de la mienne, sans que cette distance détruise pour autant cette relation et sans que cette relation détruise cette distance* » (p. 31).

La phénoménologie est ici en train de conduire au-delà d'elle.

L'écoute d'une relation en travail auprès d'une personne aussi démunie qu'Alain initie un décalage qui, mis en regard de nos habituelles affirmations, reste déroutant et nous interroge sur nos évidences. N'aurions-nous pas une fois encore stabilisé nos conceptions sur un préalable anthropologique qui voit l'Homme comme un être en indépendance, naissant à sa liberté, décidant sa conduite, choisissant ses relations ? La mise à l'écart de notre propre vulnérabilité ferait alors commencement, comme si nous étions épargnés de la grande dépendance que furent nos premières années et

¹⁹ Voir à ce sujet le travail de Jean-Luc Nancy dans *Être, singulier, pluriel*. Galilée, 2013.

que seront peut-être nos dernières, comme si la condition de souffrant tenait à quelques moments de vie faisant exception. De quoi voulons-nous nous préserver à éviter la relation à l'Homme affaibli, malade, déraisonnable, criminel ? N'est-ce pas une tendance à l'immunité envers toute vulnérabilité pour préserver une ipséité qui sait, qui pilote, qui trie, une « persévérance dans l'être » qui persévère à s'épargner toute atteinte ? Le questionnement emporte inévitablement vers le politique. A vouloir l'*immunitas*, pouvons-nous aller vers le *communitas* ?²⁰ Chez Hobbes, chez Smith et les philosophes du contrat, il n'y a tout simplement pas d'intersubjectivité directe.

Notre culture occidentale, en donnant la primauté au logos, a survalorisé des formes de rationalisme et d'ego qui trouvent leurs limites dès qu'il s'agit de rendre compte de ce qui se passe entre deux êtres humains. Nous devons même nous demander si les horreurs commises au XX^{ème} siècle n'ont pas à voir avec une surchauffe de l'activité représentationnelle quant à l'autre, s'il n'y a pas un lien entre l'invulnérabilité qu'offre la catégorisation de l'autre et la désensibilisation à l'autre qui a permis de le tatouer et d'organiser scientifiquement son extermination. Bref, si une des racines de *ma* violence n'a pas pour origine une erreur de commencement, au commencement est la rencontre de l'autre qui me dépasse et non pas un projet égotique où l'autre est un aspect de mon environnement.

L'altérité qui permet la rencontre défait l'effet clôturant d'un soi tenté par le Même du soi-même. Une autre approche de la proximité s'en trouve offerte. Etre laissé à l'écoute de ses émotions et ressentis *dans* ce qui se passe *avec* l'autre est une forme de passivité qui nous oriente *pour* l'autre en passibilité. Il ne s'agit pas de sous-estimer la pensée, il ne s'agit pas non plus de se nourrir d'une opposition entre l'émotionnel et le rationnel. La sensibilité n'est pas ce marche pied simplement utile à l'intelligibilité, elle est ce terreau labouré par l'altérité, ce sensible du réel que dit la poésie²¹ tant « *la parole soulève plus de terre que le fossoyeur ne le peut* »

²⁰ Voir Roberto Esposito, *Communitas. Origine et destin de l communauté*. Les essais du Collège international de philosophie. PUF, 2000.

²¹ « Si la poésie n'est pas "le réel absolu", elle en est bien la plus proche convoitise et la plus proche appréhension, à cette limite extrême de complicité où le réel dans le poème semble s'informer lui-même », Saint-John Perse, *Discours de Stockholm*. Gallimard, La Pléiade, 1972. p. 444.

(Char, 1983, p. 652). Ici la pensée a toute sa place mais elle n'est plus en lieu sûr. Dans la fréquentation d'une irrécupérable altérité, loin des idées et du discours, la pensée, « dans ce qu'elle a de plus typique, y prend forme de chemins offerts, où chacun pourra reconnaître ce qui prend sens en son chemin propre » (Bellet, 1992, p. 64). Retour à l'unicité de chaque un.

Références bibliographiques

- ARISTOTE (2012), *Ethique à Nicomaque*, Paris, Librairie Vrin.
- BAILHACHE G. (1994), *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BELLET M. (1992), *Critique de la raison sourde*, Bruges, Éditions Desclée de Brouwer.
- CHAR R. (1983), *A la recherche de la base et du sommet*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1971.
- COHEN R. (1991), « La non-in-différence dans la pensée d'Emmanuel Levinas et de Franz Rosenzweig », *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*, Paris, Editions de l'Herne.
- HEGEL G.W.F. (1941), *La phénoménologie de l'esprit, I*. Trad. J. Hyppolite, Paris, Éditions Aubier.
- KITTAY E. F., dans Laugier S. (2012), *Tous vulnérables ?* Paris, Éditions Payot.
- LEVINAS E. (1982), *De l'évasion*, Fontfroide le haut, Éditions Fata Morgana.
- LEVINAS E. (1993), *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Grasset.
- LEVINAS E. (1967), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie Vrin.
- LEVINAS E. (1971), *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff Éditions, Biblio essais poche.
- MALDINEY H. (2007), *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Éditions Jérôme Million.

MERLEAU-PONTY M. (2001), *Signes*, Paris, Gallimard, Folio-essais n° 381.

RICOEUR P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil.