



HAL
open science

Anthropologie phénoménologique des rencontres destinales

Cécile Duteille

► **To cite this version:**

Cécile Duteille. Anthropologie phénoménologique des rencontres destinales. Sociologie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2003. Français. NNT : 2003MON30022 . tel-00009194

HAL Id: tel-00009194

<https://theses.hal.science/tel-00009194>

Submitted on 6 May 2005

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

UNIVERSITÉ MONTPELLIER III - PAUL VALÉRY
Arts, Lettres, Langues, Sciences Humaines et Sociales

UFR 5 : « Sciences du sujet et de la société » - Département de Sociologie

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY – MONTPELLIER III
Discipline : Sociologie

THÈSE

Présentée et soutenue publiquement par

DUTEILLE Cécile

Titre :

***Anthropologie phénoménologique
des rencontres destinales***

Sous la direction de

M. Jean-Marie Brohm

MEMBRES DU JURY :

- M. Patrick Baudry, professeur, Université Michel de Montaigne – Bordeaux III.
- M. Jacques Birouste, professeur, Université de Nanterre – Paris X.
- M. Jean-Marie Brohm, professeur, Université Paul Valéry – Montpellier III.
- M. Jean-François Lavigne, maître de conférence, HDR, Université Paul Valéry – Montpellier III.
- M. Alain Pessin, professeur, Université Pierre Mendès France – Grenoble II.

Juin 2003

In memoriam
Jeannette Raharivelo Muller-Lasalmonie
Ma chair, mon origine, mon ailleurs
Muse et messagère de la rencontre

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION..... 10

- Quelle recherche ? - 11
1. Quelle(s) rencontre(s) ?..... 11
2. Quelle vérité pour la rencontre ?..... 15
3. Déroulement de la recherche..... 21
- Indications encyclopédiques et étymologiques sur les significations de la rencontre - 26

- PARTIE I - L'ANTHROPOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET LA RENCONTRE AU SENS DESTINAL : PROBLÉMATIQUE ET DÉMARCHE MÉTHODOLOGIQUE 30

<u>- SECTION 1 - LA RENCONTRE COMME OBJET DE NATURE..... 31</u>

- Introduction - 31

- Chapitre 1 - La rencontre dans le monde de la nature : interprétation biologique..... 34

1. Rencontre et reproduction sexuelle..... 35
2. Rencontre et apparition de la parole 38
3. Rencontre et groupes d'espèces 40

- Chapitre 2 - La rencontre dans le monde social : interprétation sociologique 44
--

1. L'homogamie sociale 44
2. Les interactions sociales 52

<u>- SECTION 2 - LA RENCONTRE COMME « OBJET » DE CONSCIENCE : PROPOSITION POUR UNE AUTRE INTERPRÉTATION..... 62</u>

- Chapitre 3 - Problématique et données théoriques..... 62

1. Visée anthropologique 62
2. Approche phénoménologique 69
2.1. Démarche..... 69
2.2. Éléments théoriques 75
2.2.1. L'apport de René Descartes 75
2.2.2. L'attitude phénoménologique contre l'attitude naturelle 76
2.2.3. Le monde 78
2.2.4. L'intentionnalité 79
2.2.5. Le phénomène..... 80
2.2.6. L'intuition des essences 81
2.2.7. L'opération de réduction..... 83
2.2.8. La subjectivité transcendantale contre la subjectivité empirique 87
2.2.9. Autrui et l'intersubjectivité 88
3. Plan sociologique 91

- Chapitre 4 - La rencontre destinale : entre hasard et destin 98
--

Introduction..... 98
1. Les mots du Destin en Grèce antique..... 100
1.1. Le destin comme « part » : Moira, Daimon 102
1.2. Le destin comme contrainte, nécessité : Anankè 104
1.3. Le destin comme hasard : Tikhè et Kairos 105
2. Le destin aujourd'hui : la destinée comme unité dialectique du hasard et du destin ? 111
2.1. Les représentations communes : « Jusqu'où une rencontre peut-elle changer une vie ? » 111
2.1.1. La vision naturelle du non changement de la vie 111
2.1.2. L'explication naturelle par le hasard..... 114
2.1.3. L'explication naturelle par le destin..... 116

2.2. <i>La compréhension de la destinée</i>	118
2.2.1. Destin versus destinée.....	119
2.2.2. La théorie du hasard objectif.....	124
- Chapitre 5 - Le choix du mot « destinal ».....	131
1. Le sens événemential de la rencontre destinale	131
2. La rencontre destinale inaugure une temporalité englobante.....	136
3. La rencontre destinale comme phénomène irréversible ou « la primultime rencontre »	138
4. La rencontre destinale comme rencontre « destinée »	139
5. La rencontre destinale comme rencontre-limite.....	140
6. Destinal versus prédéterminé, prédestiné.....	141
- PARTIE II - TYPOLOGIE DES RENCONTRES DESTINALES	145
- Introduction - La typologie comme outil d'exploration	146
- Chapitre 6 - La rencontre avec un objet, degré zéro de la rencontre ? La trouvaille comme expérience esthétique	149
1. Possibilités et impossibilités d'une rencontre avec un objet.....	149
2. Le caractère exemplaire de la trouvaille : trois traits essentiels de la rencontre ?	155
2.1. <i>L'excès et la précession</i>	155
2.2. <i>L'inversion</i>	157
2.3. <i>La contre-intentionnalité</i>	159
3. Ce qui se rencontre dans la rencontre	166
3.1. <i>Le « visage » de l'œuvre</i>	166
3.2. <i>Le « convulsif »</i>	168
3.3. <i>Le punctum</i>	169
- Chapitre 7 - La « première rencontre ».....	172
1. Le non sens de la « première rencontre ».....	172
1.1. <i>La « première rencontre » comme scène de « première vue »</i>	172
1.1.1. Belen et André Breton	173
1.1.2. Roméo et Juliette	175
1.2. <i>La « première rencontre » au sens biographique (ou « la première rencontre de ma vie »)</i>	176
1.2.1. Celle dont je me souviens	177
1.2.2. Celle dont je ne me souviens pas : ma naissance	178
2. Première rencontre versus première fois.....	182
- Chapitre 8 - Les mauvaises rencontres.....	186
1. Ambiguïtés de la mauvaise rencontre	186
2. Rencontres fatales	188
2.1. <i>Amours tragiques</i>	188
2.2. <i>L'agression mortelle</i>	191
2.3. <i>La rencontre avec la mort : mauvaise rencontre ou rencontre impossible ?</i>	194
3. La rencontre mortifère : duplicité de la mauvaise rencontre (ou la mauvaise rencontre comme « fausse » bonne rencontre).....	200
- Chapitre 9 - La rencontre fatidique	207
- Chapitre 10 - La rencontre foudroyante	216
1. Le coup de foudre amoureux	217
1.1. <i>Coup de foudre et coup du destin</i>	220
1.2. <i>Le ravissement et la « magie » de l'Instant</i>	223
1.3. <i>Le paradoxe surprise/reconnaissance</i>	224
1.4. <i>L'en-même-temps</i>	228
1.5. <i>Phèdre : coup de foudre à sens unique</i>	230
1.6. <i>L'Aigle à deux têtes : coup de foudre à sens multiples</i>	234

2. La rencontre avec « Dieu » ou la conversion soudaine.....	241
2.1. <i>La transcendance : l'épreuve de l'infini</i>	243
2.2. <i>L'immanence : la chair en partage</i>	248
2.3. <i>De l'épreuve à la conversion</i>	253
- Chapitre 11 - La non-rencontre ou les figures du sujet « in-rencontrable »	259
Introduction.....	259
1. La rencontre inhibée dans l'état mélancolique	263
1.1. <i>Données générales sur la mélancolie</i>	263
1.2. <i>L'Étranger d'Albert Camus</i>	265
2. La rencontre obsessionnelle dans l'état maniaque	271
2.1. <i>Données générales</i>	271
2.2. <i>Dom Juan de Molière</i>	274
Conclusion	279
<hr/>	
- PARTIE III - LE DESTIN DU JE DANS LA RENCONTRE DESTINALE	284
<hr/>	
- Introduction -	285
- SECTION 1 - LA RENCONTRE DESTINALE COMME PHÉNOMÈNE SATURÉ	289
- Chapitre 12 - Des « phénomènes pauvres » aux « phénomènes saturés » (éléments théoriques)	289
1. Les phénomènes pauvres (intuition < intention).....	292
2. Les phénomènes saturés (intuition > intention)	299
- Chapitre 13 - La saturation quantitative et la saturation qualitative : la rencontre comme phénomène incommensurable	301
1. Un phénomène incalculable (imprévisible ou « invisible » selon la quantité).....	302
<i>L'étonnement</i>	305
2. Un phénomène inqualifiable (« insupportable » selon l'intensité ou la qualité).....	307
<i>L'éblouissement</i>	312
<i>Digression sur les « rites d'interaction »</i>	316
- Chapitre 14 - La saturation de la relation : la rencontre comme phénomène inconditionné par l'horizon.....	320
1. Le non-respect de l'unité de l'expérience	322
2. L'insuffisance de l'analogie.....	325
3. Le dépassement de l'horizon (temporel).....	328
- Chapitre 15 - La saturation du regard intentionnel : la rencontre comme phénomène non objectivable	339
1. La catégorie de la modalité et l'intentionnalité phénoménologique comme « regards ».....	340
2. Les effets de la contre-intentionnalité : du contre-regard à la contre-expérience	343
2.1. <i>Le contre-regard</i>	345
2.2. <i>L'épreuve paradoxale de la contre-expérience</i>	348
<i>Objections et/ou réserves</i>	353
- SECTION 2 - LE SENS DU JE COMME CONDITIONNÉ PAR LA RENCONTRE DESTINALE	357
- Chapitre 16 - Le Je destitué ou le caractère destinal de la rencontre	357
1. Destin et contingence.....	359
2. Le temps paradoxal : a posteriori et a priori	362
3. La rencontre comme « expérience muette » : figure de l'interloqué	366

- Chapitre 17 - La reconstitution dans l'après coup : du Je objectivant au Je témoin 378

1. Le temps et la rencontre destinale.....	378
1.1. La rencontre et le problème de la « conscience impressionnelle ».....	381
1.2. La rencontre et le problème du ressouvenir.....	382
1.3. La contre-expérience comme « impression originare » ?.....	384
1.4. L'après-coup.....	389
2. Le cercle existentiel ou le logos de la destinée : le sujet reconfiguré.....	394
2.1. De l'interloqué à l'adonné : le témoin.....	394
2.2. Le logos de la destinée.....	404

CONCLUSION..... 410

1. Rencontre, phénoménologie et sociologie « première ».....	411
1.1. La rencontre comme « objet » de connaissance : difficultés et ouvertures.....	411
1.2. Récapitulatif de la recherche.....	415
1.3. La problématique du sujet dans le phénomène de la rencontre destinale.....	425
1.4. Conséquences épistémologiques d'une acceptation du phénomène saturé pour la recherche sociologique.....	428
2. Intérêt sociologique de la rencontre au sens destinal.....	433
2.1. La contre-intentionnalité comme quête moderne ?.....	433
2.2. La rencontre, le possible, l'aventure, le temps, la vie.....	438

BIBLIOGRAPHIE..... 449

OUVRAGES..... 451

PÉRIODIQUES, ARTICLES ET CHAPITRES..... 469

LITTÉRATURE, CINÉMA, MÉDIAS..... 480

1. Littérature.....	480
2. Cinéma.....	484
3. Médias.....	485
3.1. Presse.....	485
3.2. Émissions télévisées.....	485

INDEX..... 486

INDEX DES AUTEURS..... 487

INDEX THÉMATIQUE..... 492

INDEX DES RÉFÉRENCES AUX OEUVRES..... 496

ANNEXES..... 498

« Toute vie véritable est rencontre. »¹

¹ Martin Buber, *Je et Tu*, Paris, Aubier, « Bibliothèque philosophique », 1996, p. 30.

INTRODUCTION

- Quelle recherche ? -

1. Quelle(s) rencontre(s) ?

Lorsque dans la vie courante nous parlons de « la rencontre », nous pensons presque aussitôt à la rencontre amoureuse. Il en est d'autres, non moins décisives. La rencontre d'autrui ne se présente pas toujours sous la figure de l'aimé et peut aussi prendre celle d'un agresseur (mauvaises rencontres). Il y a ensuite la rencontre d'autres formes d'être : une œuvre d'art, une vérité, Dieu, soi-même, etc. Cependant, la rencontre amoureuse demeure le principal, voire le seul type étudié par les sciences sociales. En outre, il n'est pas sûr que la rencontre *même* en soit l'objet véritable. Si j'ouvre ma recherche avec le modèle de la rencontre amoureuse, ce n'est pas parce qu'elle en sera le seul objet mais parce que la manière dont elle est le plus souvent traitée par les sciences sociales est tout à fait paradigmatique du sort que la rencontre en général, en tant qu'objet d'étude, est susceptible de subir.

La rencontre (amoureuse) a donné lieu à de nombreuses études psychosociologiques, notamment dans le champ des recherches sur la famille. Par souci d'objectivité et de scientificité, la plupart de ces études visait au désenchantement de la rencontre. Elles ont entrepris de l'étudier comme un fait explicable, c'est-à-dire produit par un certain nombre de causes identifiables. De ce point de vue, le fait apparaissait comme déterminé et la part de « hasard » n'était qu'une manière de désigner le résidu des paramètres provisoirement non identifiés. Ces études — certes tout à fait sérieuses — nous apprennent, d'après notre portrait robot (social, psychologique, biologique), quel autre portrait robot nous sommes censés « choisir » pour partenaire.

À leur lecture quelque chose *d'essentiel* manque pourtant : la rencontre *elle-même*. Malgré leur rigueur et leur effort d'explication, les recherches compulsées

me laissèrent, pour la plupart, perplexe et ma curiosité en demeura insatisfaite¹. Toutes les données accumulées, les explications énoncées me donnèrent l'impression pour ainsi dire de « tourner autour du pot » sans jamais parvenir à pénétrer au cœur même du phénomène. D'une part, pourquoi se limiter au seul type de la rencontre amoureuse ? D'autre part, il m'apparût très tôt que la rencontre était *manquée*, du fait que la saisie de ses significations n'était aucunement l'objet de ces recherches. Dans une toute autre perspective, c'est sous l'angle du *bouleversement* provoqué par leur apparition qu'il me sembla plus intéressant d'étudier les rencontres. L'objectif était double : (i) tenter de saisir le phénomène par ce qui se montre d'abord en lui, à savoir le désordre, l'imprévisibilité, etc. ; (ii) cesser, par conséquent, de présupposer une antériorité du social sur son apparition. Si l'on accepte de partir de ce *consensus* provisoire, celui de la suspension d'une raison sociale préalable à la vie subjective, alors apparaît l'hypothèse suivante : et si la rencontre était de ces phénomènes constitutifs du sujet et de ce fait, en tant que possibilité immanente à l'« être-humain », également constitutifs du social (et non plus l'inverse) ? Du coup, arrivent naturellement des questions concernant l'être propre de la rencontre mais considéré du point de vue de ses significations vécues. Qu'est-ce qui fait la *rencontre* ? Qu'est-ce qui permet de parler véritablement de « rencontre » ? Suffit-il de croiser deux *pedigrees* socialement compatibles pour faire une « rencontre » ? Enfin, qu'est-ce qui se rencontre dans la rencontre ? Comment se donne-t-elle au sujet, autrement dit au *Je*, à moi ? Ces interrogations traduisaient mon intérêt pour un aspect non pris en compte par la tradition sociologique, caractérisée par une prédominance du positivisme. La dimension réflexive et vivante devint ainsi mon souci principal. La rencontre devenait un problème de sociologie philosophique ou plus généralement d'*anthropologie philosophique* — à laquelle la sociologie est nécessairement subordonnée — et non plus seulement un objet « factuel », c'est-à-dire observable et décomposable en une chaîne d'actes sociaux. La problématique porte donc sur le « *sens essentiel* »² de la rencontre qui consiste dans sa manière de nous apparaître. Cette dernière est intimement liée, comme nous le verrons, à sa puissance d'impact sur la subjectivité.

¹ Je fais référence ici aux travaux du type de ceux menés par l'Institut national d'études démographiques (INED), par l'Institut national de la statistique et des études économiques (INSEE) ou par d'autres organismes de recherche à dominante quantitative.

² Edmund Husserl, *L'Idée de la phénoménologie : cinq leçons*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1993, première leçon, p. 43.

La spécificité de la rencontre pourrait bien résider dans le bouleversement dont elle est potentiellement porteuse, ce qu'ici j'appellerai sa « puissance destinale »¹. Mais avancer une telle affirmation ne risque-t-il pas de conduire à une sorte de mystification de la rencontre ? Ou, au contraire, n'est-ce pas une croyance acharnée dans l'explication causale qui peut amener à perdre de vue d'autres formes de connaissances possibles ? Il semblerait que nous puissions sortir de cette impasse en décidant de nous placer sur un autre plan d'analyse. Il y a en effet au moins deux manières de concevoir la rencontre. (i) Nous pouvons choisir de la considérer comme un fait spatio-temporel, physiquement observable et extérieur au vécu de conscience, donc extérieur au sujet qui pourtant la vit. La rencontre aura alors le statut d'un « objet de nature »², selon les termes d'Edmund Husserl, le père de la phénoménologie. C'est le point de vue du rationalisme positif, empirique. S'il peut éventuellement expliquer le « pour quoi » de la rencontre (à quoi sert-elle et pour qui ?), il manque en revanche le *sens de l'événement*. Il faut emprunter un autre point de vue pour tenter de comprendre ce sens dont la rencontre est porteuse et qui la détermine dans son être propre (c'est-à-dire qui la constitue). (ii) Nous devons alors choisir de considérer la rencontre comme un quelque chose qui nous « apparaît »³, qui « se manifeste », « se donne » à nous selon des modes variés. Le « se donner à nous » indique qu'il s'agit de la rencontre comme objet de conscience⁴. C'est la rencontre *telle* qu'elle nous apparaît *en propre* (nous disons également, *en personne* ou *en original*), c'est-à-dire *telle* que nous la vivons. Cette perspective est celle de la phénoménologie, en tout cas celle qui suit les prescriptions d'Edmund Husserl. Elle sera le point de départ et le fil directeur de cette thèse. Elle accompagnera l'ensemble de ma réflexion, même lorsqu'en fin d'étude, nous nous apercevrons que la rencontre appartient à une catégorie de « phénomènes » qui interroge la phénoménologie traditionnelle (celle d'Edmund Husserl), jusqu'à risquer de ne plus pouvoir recevoir le titre de phénomène. Mais avant d'en arriver à cette question, je ferai « comme si de rien n'était ». Je m'avancerai sur le chemin difficile de la phénoménologie, non sans une certaine inquiétude car elle exige une attitude, un regard spécifique d'autant

¹ J'emprunte l'expression au philosophe Marcel Conche, *in Temps et destin*, Paris, PUF, « Perspectives critiques », 1999, p. 12 *sq.*

² Edmund Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1991, p. 180.

³ Comme l'étymologie du mot l'indique, « phénomène » vient du grec *phainomenon* : « ce qui apparaît » (*Le Petit Larousse grand format 1995*, Paris, Larousse, « Dictionnaire encyclopédique », 1995).

⁴ Voir Edmund Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 180.

plus malaisé à maintenir qu'il reste à tout moment menacé de sombrer dans l'attitude naturelle de l'homme ordinaire ; lequel vit dans le monde sans interroger les principes de son vécu. Et même lorsqu'il en fait l'effort, « celui qui pense ne sait rien de ses vécus de pensée, il ne connaît que les pensées que sa pensée produit continuellement. »¹ Ainsi l'attitude phénoménologique exige-t-elle un retour réflexif systématique sur les actes de pensée. Nous y reviendrons quand j'aborderai la partie méthodologique.

En attendant, nous voyons que la rencontre, dans un premier temps, doit se comprendre comme un fait ou un phénomène de conscience, comme ce qui se donne comme « rencontre » à l'être (le sujet) qui rencontre. Mais il faut encore préciser autre chose. L'objet de la recherche n'est pas seulement la rencontre tout court mais la rencontre *au sens destinal* ou, pour faire simple, la *rencontre destinale*. Nous verrons cependant, à plusieurs reprises, les deux vues se rejoindre pour parfois donner l'impression de se confondre. Mais ce n'est nullement le fruit d'une négligence. Il y a au moins deux raisons à cet appariement. Premièrement, si l'objectif déclaré de cette étude est de procéder à une phénoménologie de la rencontre destinale, son objectif fondamental est l'élucidation des *traits essentiels* caractérisant la rencontre en son sens plein de « rencontre », c'est-à-dire plus simplement la recherche qui porte sur une découverte de la rencontre entendue au sens générique. C'est donc « l'essence générale » ou, comme le préconise Edmund Husserl, « l'*eidos* »² de la rencontre qui est visée ici. Deuxièmement, à la base de ce double objectif, il y a le soupçon — ou l'intuition, comme on voudra — suivant : une rencontre au sens plénier ne s'avérerait-elle pas être nécessairement une rencontre destinale ? Inversement, la rencontre au sens destinal n'accomplirait-elle pas la donation la plus complète³ de la rencontre en général ? J'entends ici le sens destinal comme ce qui spécifie la rencontre par rapport à la *destinée* ; la destinée n'étant rien d'autre que la vie vécue comme étant orientée vers un ou des sens. La destinée est une manière de désigner *notre souci pour le sens de la vie*.

¹ Edmund Husserl, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2001, § 3, p. 26.

² *Ibid.*, § 9, p. 72. J'aurai l'occasion de revenir sur ce point dans le développement de la problématique. *Eidos* est un mot grec qui signifie « image » (in *Le Petit Larousse grand format 1995*, *op. cit.*, article : « Eidétique »).

³ Nous verrons par la suite qu'il s'agit, de surcroît, du cas très particulier d'une donation plus que pleine puisque surabondante.

Elle n'est même, comme l'écrit Jean Guitton, « rien d'autre que la vie elle-même, j'entends : de cet intervalle qui va de la naissance à la mort et qui est marqué [...] par des circonstances. »¹ Du coup, en cherchant à identifier le sens destinal de la rencontre, il se pourrait bien que nous accédions par suite logique à l'essence même de la rencontre.

2. Quelle vérité pour la rencontre ?

*« Rien ne va sans passion, même dans la science pure. L'expression "amour de la vérité" n'est pas une simple métaphore. »*²

*« Quel malin génie empêche que la vérité des vérités soit jamais prouvée sans équivoque ? »*³

La science se donne comme projet général de mettre à jour la vérité des choses. Mais il faut appartenir aux sciences « inexactes », donc aux sciences humaines, pour constater la chose suivante : si la vérité en tant que principe est une, elle recouvre cependant un *sens* différent selon sa forme. La singularité des sciences humaines en regard des sciences « non humaines » — mais toute science n'est-elle pas proprement humaine ? — suscite à ce propos le questionnement : les sciences humaines, qui ne sont pas des sciences exactes, sont pourtant des « sciences ». Elles n'établissent pas des vérités « exactes » mais établissent pourtant des vérités valides, d'un autre type. Le rôle des « humanités » dans le domaine de la science amène à reconsidérer certaines questions : qu'entendre par le mot science ? Est-ce qu'il ne serait pas plus approprié de le reconduire à son sens premier comme « savoir » ? Autrement dit, ne serait-il pas plus adéquat d'envisager la science comme « production générale de connaissances en général », au lieu de rattacher sa définition à des actes spécifiques (protocoles, systèmes des publications, expérimentations en laboratoire,...), à la manière des sciences expérimentales ?

¹ Jean Guitton, *Histoire et destinée*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 11.

² Karl Popper, « La logique des sciences sociales : rapport aux journées de Tübingen », in Theodor W. Adorno, ... (et al.), *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, Paris, Complexe, « Textes », 1979, p. 84.

³ Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. Tome I, *La Manière et l'occasion*, Paris, Seuil, « Points », 1980, p. 11.

D'autre part, si nous admettons qu'il y a plusieurs types de sciences, peut-être devons-nous également admettre plusieurs types de vérités (expérimentale, mathématique, éthique, etc.) ? Ce qui conduit à cette question essentielle : *quelle vérité pour quelle science ?*

Si j'en viens à faire cette petite digression sur la notion de vérité en science, c'est parce qu'elle a un rapport avec le projet de cette thèse. En tant que « chercheur », quel est l'idéal de recherche vers lequel je tends ? À quoi souhaiterais-je aboutir ? Il est un fait que je vise une certaine *vérité* de mon « objet » (appelons le ainsi, pour l'instant). Mais quelle vérité, puisqu'il ne peut s'agir d'une vérité prouvable par des expériences en laboratoire, des calculs statistiques, etc. ? *Quelle est la vérité de la rencontre ?* Si l'on se donne comme projet d'établir sa vérité factuelle, alors l'objectif du *sens* est manqué. Il n'apparaît que la situation empirique de la mise en présence physique de deux « individus » (au sens statistique). Cette situation ne spécifie en rien la rencontre en son sens plénier, encore moins en son sens destinal, puisqu'on la trouve aussi bien dans les rendez-vous ou toute interaction banale, lesquels ne sont pas forcément des rencontres. La *spécificité* du phénomène — qui est finalement *sa* vérité — disparaît aussitôt. Se concentrer sur la vérité de la rencontre signifie par conséquent chercher à comprendre ce qui fait sa spécificité, sa singularité parmi les phénomènes humains en général (et parmi les phénomènes de « face-à-face » en particulier). Ainsi, me rangerai-je derrière les paroles de Jean Guitton : « Sans doute l'histoire veut atteindre le vrai, mais ce vrai n'est pas un vrai inhumain, *ahumain* : c'est le *vrai humain*, parce que l'homme travaille avec son point de vue d'homme, et que l'historien aussi est homme. »¹ À l'instar de l'histoire, la sociologie comme toute science humaine cherche et trouve la vérité de ses objets au sein même d'une subjectivité, celle du sociologue, du philosophe, etc. Cette subjectivité ne doit pas être niée mais *objectivée*, afin de devenir constitutive de la construction de l'objet de recherche.

Ce précepte, inlassablement énoncé et défendu par Georges Devereux, doit conduire le chercheur à une compréhension de son « *implication* » (personnelle, sociale, etc.)², dans le phénomène étudié. Or la rencontre en général séduit l'artiste, le lecteur, le spectateur, mais aussi le chercheur. Elle captive et fascine. Elle nous fait

¹ Jean Guitton, *op. cit.*, p. 25 (je souligne).

² Voir Georges Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Aubier, 1994, 474 p.

parler du hasard, du destin, de choses étonnantes qui auraient pu ou non avoir lieu. En regardant un film, en lisant une histoire, tout le monde s'y retrouve, de près ou de loin. Le mot prononcé évoque aussitôt des « images » et des souvenirs : des rencontres rêvées, des rencontres redoutées, des rencontres qui se sont produites, bouleversantes et toujours surprenantes. Réfléchir sur le sens de ce bouleversement ne peut laisser son auteur indifférent. Je ne pourrais pas écrire sur la rencontre sans penser à *mes* rencontres, celles qui m'ont touchée parce qu'inattendues, qui m'ont marquée, qui ont fait leur œuvre en moi ; mais aussi celles qui auraient pu ou pourraient advenir.

La compréhension du phénomène ne peut s'effectuer sans une sorte d'auto-analyse, d'introspection. Jean-François Lyotard écrivait ainsi, dès la première page de son petit ouvrage consacré à la phénoménologie : « Le sens de ce "mouvement", de ce "style" [celui de la phénoménologie] n'est assignable que si on l'investit de l'intérieur, reprenant sur soi l'interrogation qu'il porte. » Ce « mouvement », qui consiste en un « va-et-vient »¹ constant entre le soi et le phénomène, a une vertu méthodologique. Il doit permettre de comprendre ce qui, au sein du *je*, tient du *nous* et réciproquement. Ainsi : qu'est-ce qui, dans ma manière de voir et de vivre la rencontre, provient de notre manière commune et générale de voir et vivre la rencontre ? Ou encore qu'est-ce qui, dans la rencontre en général, me renvoie à mes rencontres en particulier ? C'est cela, *l'interrogation* que le phénomène porte en lui : l'universel dans le particulier. La difficulté de cette entreprise réside dans la tentation toujours présente d'un subjectivisme destructeur. Tout l'enjeu repose sur le maintien rigoureux du va-et-vient. Mon expérience personnelle n'est utilisable que dans la mesure où, en elle, je peux trouver l'interrogation générale à laquelle renvoie le phénomène de la rencontre. Ainsi, avant même toute théorisation, de grandes lignes peuvent être tracées : l'effet de la « première fois », l'attente, la surprise, le sentiment du hasard, la question du destin, etc. Tous ces thèmes renvoient à des questions qui touchent *nos* rencontres, *mes* rencontres (et d'abord, n'est-ce pas plutôt moi qui leur appartiens ?) et par conséquent, qui touchent *la* rencontre *en général*.

¹ Jean-François Lyotard, *La Phénoménologie*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1995, p. 3.

*

* *

Ma recherche a donc pour objectif de connaissance l'élucidation du sens essentiel de la rencontre destinale. Elle s'appuiera sur un *corpus* relativement informel. D'une part, il réunit des œuvres principalement littéraires et cinématographiques mais aussi des documents produits par les médias, comme des émissions télévisées ou des articles de presse. Pour les médias, la collection de documents s'est faite assez aisément puisqu'il suffisait de choisir les productions qui avaient la rencontre pour thème central. En revanche, pour les œuvres, le choix a été plus « libre ». Dans la mesure où la rencontre est presque *un thème courant* de la fiction, j'ai immédiatement été confrontée au problème de la fréquence et de la profusion des « données ». J'ai donc choisi — en tant que sujet objectivant — les récits qui m'apparaissaient représentatifs de *rencontres typiques*, sans préjuger de la qualité artistique ni me soucier de la représentativité statistique de ces fictions. Je ne crois pas que les *Feux de l'amour*, série américaine télévisée vue quotidiennement par des millions de gens (donc statistiquement plus regardée), nous en dise tellement plus sur les rencontres destinales qu'un roman ou un film quelconque qui n'aurait pas obtenu un succès populaire mais aurait néanmoins exposé des situations typiques, « parlantes », des *figures* de rencontre valables pour tous.

D'autre part, je précise — et ceci sera répété ultérieurement — que je ne fais pas une thèse sur « la rencontre au cinéma » ou sur « la rencontre dans les romans ». Il s'agirait en ce cas d'un tout autre sujet de recherche. La fiction me servira seulement de *référence*, significative d'un « esprit » universel de la rencontre. Laurence Ellena, auteur d'une thèse sur les sources littéraires utilisées dans la recherche sociologique, a relevé trois possibilités d'utilisation des œuvres : (i) comme document reflet d'une époque ou d'un groupe social¹ (par exemple les descriptions sociographiques d'Émile Zola) ; (ii) comme « procédure », *style* d'interprétation du monde social, à travers l'écriture et l'analyse du créateur (Honoré de Balzac sociologue) ; (iii) enfin comme « schématisation »², quand le

¹ Voir Laurence Ellena, *Sociologie et littérature : la référence à l'œuvre*, Paris, L'Harmattan, « Logiques sociales », 1998, p. 74.

² *Ibid.*, respectivement p. 72 et p. 77.

contenu des œuvres sert, par exemple, à l'accentuation, à l'« *extrapolation* »¹ de situations typiques (comme chez Jean Duvignaud)². L'effet voulu, en ce cas, est l'obtention d'« une contraction de la réalité »³. J'aurai précisément recours à ce dernier type de référence. Accessoirement, en conclusion de mon travail, quelques productions des médias seront aussi citées dans la perspective du premier type de référence, c'est-à-dire à titre de repères sur la société actuelle. Mais hormis cette exception, il s'agira principalement, selon les termes de Laurence Ellena, d'une sociologie « *par* »⁴ la littérature et le cinéma « qui se sert des œuvres pour illustrer les cas qu'elle étudie, pour informer sa recherche. » Elle écrit encore qu'il s'agit, en ce cas, d'une recherche « dont d'une part l'objet n'est pas l'œuvre de création, d'autre part l'ambition n'est pas de s'élaborer à partir de ce matériau. »⁵ Les œuvres n'y sont pas des objets d'étude mais représentent plutôt une sorte de moyen de transport, un véhicule de la pensée au plan du visible et du communicable. Par conséquent, les œuvres apparaîtront « dans ce cadre comme coopérant avec la sociologie »⁶.

Ainsi le *corpus* auquel il sera fait appel n'aura pas d'autre destination que de seconder une pensée générale sur les rencontres destinales en général ; une pensée qui se veut avant tout *cheminement* vers une recherche fondamentale concernant l'être social. Il n'y aura donc pas à proprement parler de « terrain », au sens — limité — du « territoire physique d'une enquête »⁷. Il en aurait peut-être été autrement si j'avais décidé d'étudier, par exemple, les structures sociales de l'interaction conversationnelle. J'aurais alors calculé le poids statistique du fait de la prise de parole, en fonction de variables comme le sexe, l'âge, le niveau d'instruction, etc. J'aurais ensuite croisé ces mesures pour savoir si, par exemple, les hommes, « jeunes », très instruits, représentent la population qui a la plus forte propension à prendre la parole dans un groupe. Mais cette entreprise n'apparaît-elle

¹ Laurence Ellena, *op. cit.*, p. 85 (je souligne).

² Voir Jean Duvignaud, *La Genèse des passions dans la vie sociale*, Paris, PUF, « Sociologie d'aujourd'hui », 1990, 211 p.

³ Laurence Ellena, *op. cit.*, p. 78.

⁴ *Ibid.*, p. 87 (souligné par l'auteur). Et non pas d'une sociologie *de* la littérature — laquelle ne fait pas référence aux œuvres mais les prend plutôt comme objet socio-économique — ; non plus d'une sociologie « *à travers* la littérature » qui correspond aux deux autres types de référence (*ibid.*, p. 86, souligné par l'auteur).

⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁶ *Ibid.*, p. 73.

⁷ Patrick Baudry, *La Pornographie et ses images*, Paris, Armand Colin, « Chemins de traverse », 1997, p. 8.

pas totalement décalée, inappropriée, bref *non pertinente* dans la perspective d'une recherche portant sur la découverte du sens d'un événement ? Nous verrons à ce propos que les quelques travaux de sociologie consacrés à la rencontre, l'ont paradoxalement « manquée » dès qu'ils ont cherché à la mesurer, en lui présupposant le statut d'une totalité observable et décomposable en éléments eux-mêmes divisibles.

À l'objection positiviste concernant « l'absence » d'un terrain, il faudrait en outre rappeler — mais est-ce bien utile ? — qu'il n'en a pas toujours été question en sociologie. On ne peut pas dire d'un sociologue comme Georg Simmel qu'il ait été un sociologue « de terrain ». Je précise qu'il n'est aucunement question d'en renier l'usage mais seulement d'en relativiser la nécessité. Tout dépend de ce que le chercheur s'est donné d'étudier. Or, dans cette thèse, il ne s'agit pas d'identifier et d'évaluer les déterminants éventuels de la rencontre, il ne s'agit pas non plus d'enquêter sur sa structure de déroulement (ce qui présuppose en outre qu'elle se définisse comme une action se développant dans le temps). Le travail commençant ici a pour objectif de remonter en amont de toutes ces études qui, en définitive, considèrent la rencontre comme un fait naturel, déjà constitué et soi-disant donné à l'observation. Il part de la conviction suivante : toute étude empirique s'appuie sur une conception *a priori* de l'objet qu'elle étudie. Pour ne pas faire fausse route, pour être sûr que ce dont on parle est bien ce que l'on étudie, il est nécessaire d'entamer une réflexion sur *le sens fondamental* des concepts utilisés, avant toute étude de terrain. À côté d'une sociologie empirique, il faut aussi une sociologie *apriorique* qui s'occupe de réfléchir sur ce qui fonde l'être-en-société *avant* et *pour* que toute expérience sociale s'accomplisse. Ou encore : une sociologie dite « antéprédicative »¹ permettrait à une sociologie prédicative de comprendre comment tel objet, telle situation, tel acte, etc., peut être « social ». Je pars donc de la conviction suivante : la rencontre fait partie des conditions de possibilité *a priori* d'une société (de même que Georg Simmel pense que le concept de fidélité fait partie des transcendants du social²). C'est pourquoi il est indispensable

¹ Voir Jean-François Lyotard, *op. cit.*, p. 5 : « Il y a toujours un préréflexif, un irréfléchi, un antéprédicatif, sur quoi prend appui la réflexion, la science ».

² « Cet état psychologique, compte tenu de ses extraordinaires variations d'intensité, est l'un des *a priori* qui seuls rendent possible l'existence d'une société, du moins dans ses formes connues. » (Georg Simmel, « Digression sur la fidélité et la reconnaissance », in Otthein Rammstedt et Patrick Watier (sous la direction de), *G. Simmel et les sciences humaines : actes du colloque « G. Simmel et*

d'effectuer une « enquête ontologique »¹ sur le phénomène de la rencontre, antérieurement à toute enquête de terrain éventuelle.

Enfin, selon Patrick Baudry, « la sociologie "de quelque chose" est toujours une sociologie d'"autre chose" »². S'il fallait quand même trouver à tout prix un « terrain », je dirais que c'est l'exploration même du phénomène de la rencontre — à travers quelques-unes de ses figures — qui représentera, en dernière instance, une application possible à une sociologie plus vaste ; laquelle se dessinera, en filigrane, au fil de la recherche. Derrière la tentative d'aller à la rencontre même, il y va en effet de la possibilité de la connaissance sociologique. Je peux donc dire que cette thèse sur les rencontres destinales est elle-même le terrain exploratoire d'une para-thèse ou peut-être d'une autre thèse à venir : une thèse qui concernerait les fondements des sciences humaines à travers la problématique du sujet.

3. Déroulement de la recherche

L'étude se composera comme suit : dans une première partie seront abordées les questions épistémologiques. L'objectif est d'asseoir la phénoménologie comme modèle de compréhension adéquat. Cette entreprise s'appuie et s'édifie contre l'horizon de la sociologie traditionnelle, majoritairement positiviste ou, pour parler comme les philosophes, majoritairement « empirico-factuelle »³. En empruntant leur méthodologie (observation, échantillonnage, mesures, croisement de données en vue d'une interprétation chiffrée, causalisme, etc.), la sociologie dans son ensemble est assez redevable aux sciences de la nature. Même lorsque les études se veulent plus « qualitatives », c'est-à-dire moins statistiques, plus attentives au sens vécu, elles peinent à se déprendre de ce regard spécifique qui croit voir dans chaque chose, matérielle ou non, des propriétés intrinsèques, indépendantes de la conscience qui les vise pourtant.

les sciences humaines » : 14-15 septembre 1988, Paris, Méridiens Klincksieck, « Sociétés », 1992, p. 46).

¹ Pierre Livet et Ruwen Ogien (sous la direction de), *L'Enquête ontologique : du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, EHESS, « Raisons pratiques », 2000, 256 p.

² Patrick Baudry, *op. cit.*, p. 23.

³ Claude Romano, *L'Événement et le monde*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1998, p. 2.

Cette première partie se déroulera donc en deux temps. Dans une première section, je présenterai quelques travaux typiquement orientés vers une conception de la rencontre comme objet visible et décomposable, et préoccupés majoritairement par une recherche de ses causes. Je partirai donc de la perception de la rencontre dans le monde naturel (partie I, section 1, chapitre 1) avant d'aborder la rencontre dans le monde social (chapitre 2), afin qu'apparaisse l'ascendance de l'un sur l'autre. Les limites d'une compréhension de la rencontre en son sens plénier y apparaîtront, en quelque sorte, « naturellement ». Nous nous apercevrons par exemple qu'elle est principalement conçue comme un objet *déterminé* alors qu'en l'examinant pour ainsi dire par « l'autre côté », elle apparaît comme un phénomène *déterminant*.

La seconde section présentera précisément la rencontre non plus comme un objet naturel mais comme un objet de conscience, point de vue définitivement adopté dans cette thèse. L'attitude des sciences de la nature devra donc faire place à l'attitude phénoménologique. Comme Edmund Husserl le préconise, mon objectif sera d'atteindre à une « vision des essences »¹. Cette expression n'a rien d'ésotérique ou de mystique mais se justifie dans la perspective d'une « science rigoureuse »² de l'esprit. La vision des essences désigne le résultat auquel aboutit le phénoménologue après avoir opéré la *réduction eidétique*. Il s'agit également d'opérer la *réduction phénoménologique*. Elle consiste dans une suspension provisoire — le temps de la réflexion — de tous les savoirs sur l'objet d'étude. Nous faisons « comme si » nous ne savions absolument rien sur la rencontre (réduction phénoménologique). Nous la prenons comme telle, comme elle se présente immédiatement à notre conscience, sans aucune présupposition et nous tentons de *décrire* méthodiquement cet arrivage. La pratique de la description appelle nécessairement le recours à l'intuition³. C'est la rencontre *même*, telle que je la reçois par l'intuition. Puis dans un second temps, par la variation imaginaire de l'objet — par les différentes apparitions possibles de la rencontre — je dois être en mesure de « voir » « l'invariant » commun à toutes les variations de la rencontre (réduction eidétique). Je dois pouvoir saisir ce qui ne change pas dans la rencontre, ce qui fait son unité de sens, ce qui la spécifie en propre et de manière unique. C'est cela la « vision des essences » : la mise au jour de l'*eidos*, c'est-à-dire de la forme d'essence qui identifie la rencontre dans son

¹ Edmund Husserl, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, *op. cit.*, § 9, p. 71 *sq.*

² Edmund Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1998, 86 p.

³ Voir Edmund Husserl, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, *op. cit.*, § 3, pp. 33-34.

être propre. C'est ainsi que nous devrions aboutir logiquement à une science *apriorique* de la rencontre : savoir ce que signifie la rencontre à l'origine, avant toute théorisation ou « thématization », avant toute construction de savoirs. Je crois pouvoir dire que là est l'intention ultime de ma recherche. La seconde section en établit donc le cadre théorique et la problématique, dans un premier chapitre (partie I, section 2, chapitre 3). Mais pour bâtir ce projet, je prends la décision de passer par un (« faux ») détour : identifier *le sens destinal* de la rencontre, comprendre ce que nous pouvons entendre par « *rencontre destinale* », compte tenu du « soupçon » dont j'ai parlé précédemment. Une fois posées les bases épistémologiques, les chapitres suivants (chapitres 4 et 5) amènent donc la question du sens de la *destinée* comme spécification possible de la rencontre. Je précise que la rencontre destinale peut-être vue, dans un premier temps, comme une sous-catégorie de la rencontre en général. Mais nous nous apercevons au fil de la recherche que l'une et l'autre se recouvrent dans une même essence et que parler de « rencontres destinales » a quelque chose de tautologique. Quelle rencontre en effet ne renferme pas en son sein des possibilités destinales ? Une enquête portant sur les déterminations de la rencontre destinale nous conduira à une description des « équivoques de la destinée »¹ (entre hasard et destin) (chapitre 4). La notion de « sens événemential » qui permet de déterminer la rencontre destinale d'abord comme un *événement* ouvrira ensuite le dernier chapitre qui clôt cette première partie (chapitre 5). C'est en écho aux deux précédentes déterminations (destinée et événement) que le choix du néologisme « destinal » y sera justifié. Dans ce contexte, les concepts de « rencontrant » et de « rencontré » seront proposés pour désigner les deux polarités vécues par le sujet.

Ayant, en quelque sorte, construit l'objet — la rencontre au sens destinal — et poursuivant le chemin qui conduit à l'*eidétique*, la seconde partie de la thèse aura pour objectif d'effectuer la variation imaginaire préconisée par Edmund Husserl. Des types de rencontres seront donc exposés. Je n'ai pas de prétention ici à l'exhaustivité, mais dans la multiplicité des rencontres, quelques grands ensembles peuvent être dégagés comme la rencontre avec des objets (partie II, chapitre 6), « la première rencontre » (chapitre 7), les mauvaises rencontres (chapitre 8), la rencontre fatidique (chapitre 9), le coup de foudre, amoureux et divin (chapitre 10). Au fil des descriptions, la rencontre destinale sera questionnée en tant qu'objet

¹ Betty Rojzman, *Une Rencontre improbable : équivoques de la destinée*, Paris, Gallimard/Nrf, 2002, 216 p.

possible d'expérience. Quelques ébauches des caractères essentiels du phénomène seront tracées. Cette seconde partie s'achèvera sur un dernier « type » de rencontre qui, pour ne pas en être véritablement un, présente justement l'intérêt d'examiner le phénomène par une autre face : son envers. Cet autre type sera appelé « la non-rencontre », bien que l'expression soit équivoque (chapitre 11). Lors de cette odyssée parmi les variantes de la rencontre destinale, certains traits seront dégagés. Le trait principal, qui sera à confirmer, porte sur l'essence surprenante de la rencontre et sur l'incidence de cette surprise sur le sujet. Le retournement du « rencontrant » en « rencontré » et l'idée consécutive que la rencontre destinale serait un phénomène plus déterminant que déterminé (aux yeux du sujet qui en fait l'épreuve) pourrait en être le résultat.

Ces intuitions encore mal formulées vont trouver leur achèvement dans l'exposé de la troisième et dernière partie de cette thèse, intitulée « le destin du *Je* dans la rencontre destinale ». Empruntant au phénoménologue Jean-Luc Marion sa théorie sur « les phénomènes saturés »¹, la rencontre destinale va trouver ici les moyens d'une légitimation théorique de son caractère essentiellement *inconditionné*. Après avoir défini et situé le concept de phénomène saturé (partie III, section 1, chapitre 12), les quatre traits le caractérisant seront exposés dans une première section. La rencontre destinale y apparaîtra comme surpassant tout critère (i) de quantité et (ii) de qualité (chapitre 13), (iii) mais aussi comme débordant l'horizon de l'expérience (chapitre 14), enfin (iv) comme excédant l'intentionnalité, c'est-à-dire le *Je* qui pense (chapitre 15). Cette opération nous portera aux limites de la phénoménologie husserlienne (le *Je* qui pose un objet pour sa pensée) puisque ce sera l'occasion d'affirmer que la rencontre au sens destinal surpasse les possibilités de la conscience subjective. L'intentionnalité y rencontre en effet une *contre-intentionnalité* venant du phénomène qui impose au sujet l'épreuve d'une impuissance à signifier intégralement ce qui se donne à lui. La rencontre l'éblouit, de bonheur ou d'horreur, peu importe, et cet éblouissement est le signe indubitable qu'une rencontre est advenue. Ainsi arriverons-nous dans une deuxième section à la conclusion que, bien loin de constituer l'événement en le visant par avance, le sujet est plutôt désarçonné par la rencontre. Cette condition se découvre toujours *a posteriori*, quand la rencontre *a eu lieu* et c'est cela, en dernière

¹ Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, « Perspectives critiques », 2001, 207 p.

analyse qui lui confère son sens destinal (partie III, section 2, chapitre 16). Le dernier chapitre (chapitre 17) expose enfin l'idée d'une (re)constitution du sujet non plus sous la forme d'une conscience transcendante surplombant son objet mais sous celle d'un *soi* affecté par l'événement, une conscience impliquée.

*

* *

Pour introduire à cette étude, je propose une petite excursion dans l'univers encyclopédique et étymologique du mot « rencontre ». Cela nous ouvrira quelques pistes.

- Indications encyclopédiques et étymologiques sur les significations de la rencontre -

Pour saisir le sens de la rencontre, une synthèse des diverses définitions que recouvre le mot dans divers dictionnaires permet d'introduire au phénomène, en ouvrant quelques pistes thématiques. Dans *Le phénomène de la rencontre et la psychopathologie*, Alejandro Rojas Urrego débute son analyse de la même manière, en affirmant qu'« elle peut éclairer notre chemin »¹. Des images, du mythe, du sens commun circulent dans l'emploi quotidien des mots. Leur sens courant renvoie fréquemment et plus ou moins directement à leur sens premier, celui que donne l'étymologie. En outre, les définitions proposées par les dictionnaires populaires tels le *Larousse* ou le *Robert* — qui n'ont pas de prétention scientifique — présentent l'intérêt de nous révéler quelles représentations communes se cachent derrière les divers usages du mot.

Après consultation des différentes sources, il est possible de dessiner des groupes de signification.

(1) Le fortuit, le hasard : le dictionnaire *Larousse* parle en premier lieu du « fait de rencontrer *fortuitement* quelqu'un. » Il établit un rapprochement entre les locutions « de rencontre » et « de hasard ». De même, le verbe rencontrer signifie d'abord : « Se trouver en présence de quelqu'un sans l'avoir voulu. »² Ce sens est d'ailleurs attesté comme étant l'un des plus anciens (vers 1225)³. La forme pronominale « se rencontrer » renvoie aussi à la notion de coïncidence : « Se trouver en même temps au même endroit »⁴. Et, en effet, sont

¹ Alejandro Rojas Urrego, *Le Phénomène de la rencontre et la psychopathologie*, Paris, PUF, « Psychiatrie ouverte », 1991, p. 7.

² *Le Petit Larousse grand format 1995, op. cit.*, articles « rencontre » et « rencontrer ». Pour faciliter la lecture, cette référence apparaîtra dans le corps du texte, sous l'intitulé suivant : le *Larousse*.

³ Alain Rey (sous la direction de), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires le Robert, 1992, vol. 2., article « rencontrer ».

⁴ *Le Petit Larousse grand format 1995, op. cit.*, article « rencontrer ».

également associés « rencontre » et « coïncidence » mais encore, « occasion », « occurrence », « hasard »¹.

(2) L'intention, la volonté : en second lieu, l'absence du fortuit est suggérée. La participation de l'imprévu semble ou éludée ou non explicite. Il est alors question pour le *Larousse*, d'« entrevue », de « conversation concertée entre deux ou plusieurs personnes ». L'accent est mis sur la *volonté* de rencontrer, puisqu'on mentionne le geste d'« aller à la rencontre de » ou encore d'« aller au devant de ». De même, les Dictionnaires de synonymes proposent des expressions telles que « face-à-face » et des termes comme « entrevue », « réunion », « rendez-vous », etc., lesquels font plutôt référence à l'idée de rencontre organisée.

(3) L'affrontement : La dernière définition évoque à la fois la violence et l'opposition. Notons que dans l'adversité, la rencontre peut-être *fortuite* ou *arrangée*. Ainsi a-t-on aussi bien le « combat imprévu » (hasard) que le duel ou encore la « compétition sportive » (rencontres organisées). Dans le champ sémantique de la confrontation, sont encore cités l'« attaque », la « bataille », le « choc », la « collision ». Des verbes tels « buter », « cogner », « heurter », « taper », etc., sont donnés comme équivalents du verbe rencontrer².

(4) L'incertitude, le décisif : enfin, il y a une dernière définition qui apparaît plutôt de manière transversale. C'est la rencontre comme moment incertain et décisif qui peut prendre une tournure solennelle et que nous pourrions résumer en un mot : le *fatidique*. On associe ainsi la rencontre au « match », à la « partie » qui désignent des rencontres certes organisées, mais dont l'issue est incertaine. Un autre synonyme de la rencontre se montre encore plus parlant : l'« épreuve ». En plus d'évoquer l'incertitude, l'épreuve renvoie implicitement au *pathos*, c'est-à-dire à la passion, au souffrir...

À l'étude de ces quelques indications, apparaît un fait tout à fait remarquable. Au sein même du mot coexistent des définitions parfois totalement opposées qui, à première vue, sembleraient s'exclure mutuellement. Peut-on parler à la fois d'une rencontre préparée, voulue et d'une rencontre imprévue, inattendue ? Peut-on parler d'un rendez-vous comme d'une « rencontre de hasard » ? Peut-on encore concevoir

¹ Henri Bertaud du Chazaud, *Dictionnaire des synonymes*, Paris, Les dictionnaires le Robert, « Les usuels du Robert », 1991, article « rencontre ».

² Voir *ibid.*, article « rencontrer ».

l'acte de « rencontrer » à la fois comme un désir d' « aller vers », de « faire la connaissance de quelqu'un » et comme le fait d'« affronter un adversaire »¹ ? Les connotations multiples appellent un sens apparemment équivoque. Pourtant, nous verrons grâce à l'analyse phénoménologique que les contradictions ne sont qu'apparentes et disparaissent, dès que nous opérons une « *conversion du regard* »². Nous nous apercevons qu'en effet, elles ne valent que dans la mesure où nous nous contentons de concevoir la rencontre comme un objet naturel, physique. Dès que nous prenons la décision de la « regarder » comme un « vécu », tout s'ordonne. Mais j'anticipe sur la suite de l'étude. Je voudrais, pour terminer, donner une touche finale aux connotations du mot en apportant quelques informations sur son étymologie.

Le mot rencontre, comme tous les vocables, possède un sens restreint mais aussi un sens élargi. Les potentialités de cette extension sont visibles dans son étymologie. Ainsi « rencontre » vient du bas latin, *incontra*³. Le terme serait une construction renforcée (apparue au XIII^e siècle) d'« encontre ». Pareillement, « rencontrer » serait une modernisation d'« encontre », aujourd'hui disparu. Plus généralement, le substantif et ses dérivés seraient considérés comme étant issus de la préposition latine *contra*, « contre », de même que « contrée, encontre, malencontreux »⁴. Or *contra* fait autant référence au fait d'être *avec*, d'être *tout près* qu'à celui d'être *contre*. C'est aussi bien le « contre » de la proximité, de l'intimité que le « contre » de l'opposition, du heurt. Ainsi, « aller à la rencontre de » peut signifier « aller *vers* » comme « aller à l'encontre ». Cette remarque confirme la troisième définition donnée par les dictionnaires de langue : *l'affrontement*. Les dictionnaires historiques de la langue française attestent d'ailleurs qu'anciennement, « rencontrer » s'employait dans un « contexte guerrier »⁵. Enfin, il faut remarquer la parenté sémantique d'une langue à l'autre⁶. « Rencontre » donne *encounter* en

¹ *Le Petit Larousse grand format 1995, op. cit.*

² Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, « Tel », 1995, § 63, p. 210 (je souligne).

³ Voir Emmanuèle Baumgartner et Philippe Ménard, *Dictionnaire étymologique et historique de la langue française*, Paris, Le livre de poche, « La pochothèque », 1996, articles « contre » et « encontre » ; Oscar Bloch et Walther von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, 1989, article « encontre » ; Alain Rey (sous la direction de), *op. cit.*, articles « contre » et « encontre ».

⁴ Alain Rey (sous la direction de), *op. cit.*, article « contre ». Dans l'encyclopédie d'Emmanuèle Baumgartner et Philippe Ménard, « rencontre » n'apparaît pas dans un article indépendant mais figure comme une sous-catégorie du mot *contre* — ce qui donne une idée de la prégnance de la filiation (*in op. cit.*, article « contre »).

⁵ Alain Rey (sous la direction de), *op. cit.*, article « rencontrer ».

⁶ Voir Oscar Bloch et Walther von Wartburg, *op. cit.*, article « contre ».

anglais, *Begegnung* en allemand, *encuentro* en espagnol. Toutes ces traductions contiennent en effet la préposition « contre » — *counter*, *gegen*, *contra* — dans leur racine.

Par une exploration rapide des définitions du mot « rencontre », quelques ébauches de sens se sont dessinées. Nous verrons, au fur et à mesure de l'étude, que ces données sémantiques qu'exprime le mot se confirmeront à des degrés divers dans la donation de sens manifestée par le phénomène vécu. Il reste cependant que la présentation du mot ne suffit pas à nous dire ce que signifie pour le sujet une rencontre, qui plus est si elle doit revêtir un sens destinal.

*

* *

Avant de poser la phénoménologie comme méthode et comme modèle d'intelligibilité, je voudrais proposer dans un premier temps quelques travaux sur la rencontre qui obéissent aux interprétations traditionnelles. Nous verrons notamment que la rencontre y apparaît (i) d'abord comme rencontre sexuelle, amoureuse, etc. ; (ii) comme un fait physique spatio-temporel, donc observable ; (iii) comme un fait déterminé, nécessaire et fonctionnel. La rencontre y est en quelque sorte perçue comme un instrument naturel au service de l'environnement (biologique, social, etc.) Après avoir passé en revue succinctement ce que la rencontre peut signifier dans le monde animal (et l'homme, quand il sera question de lui, ne sera pas considéré autrement), nous verrons ce qu'elle signifie pour les sociologies à visée explicative et positive, telle l'enquête menée par Alain Girard sur *Le Choix du conjoint* ; étude ancienne (1964)¹ mais servant toujours de référence dans le champ des recherches sur le couple et la famille.

¹ Voir Alain Girard, *Le Choix du conjoint : une enquête psycho-sociologique en France*, Paris, PUF, « Travaux et documents/INED », 1974, 201 p.

- Partie I -

**L'ANTHROPOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET
LA RENCONTRE AU SENS DESTINAL :
Problématique et démarche méthodologique**

- Section 1 -
LA RENCONTRE COMME OBJET DE NATURE

- Introduction -

Dans le langage phénoménologique, regarder la rencontre comme un fait « naturel » ne signifie pas seulement la considérer comme relevant du biologique. L'adjectif « naturel » s'adresse d'une manière générale à tout ce qui relève de l'attitude que nous adoptons dans la vie courante. L'« attitude naturelle » consiste dans une vision pour ainsi dire *naïve* du monde et des choses du monde, sur l'existence desquels nous n'avons aucun doute. Nous ne voyons pas qu'en réalité, à ceux-ci s'ajoutent, s'imbriquent des discours, des savoirs, bref des significations participant à leur construction. Nous n'abordons jamais ni le monde ni les choses du monde sans une représentation préalable de ceux-ci. De ce fait, ils ne s'offrent pas de manière « brute » ou neutre à notre observation, comme nous aurions tendance à le croire habituellement. « À strictement parler, il n'y a pas de choses, telles que les faits purs et simples. »¹ Ainsi, l'attitude naturelle pense-t-elle être « objective », dans le sens où elle ignore le rôle de la pensée dans la perception. Elle perçoit, mais ne perçoit pas qu'elle perçoit. Il lui faudrait fournir un effort réflexif spécifique et changer alors d'*attitude*, pour se mettre à réfléchir sur les actes de pensée constitutifs de la perception. Les *sciences de la nature*, traditionnellement opposées aux *sciences de l'esprit*², fonctionnent selon cette même « ignorance ». Le monde (et ce qui le

¹ Alfred Schütz, *Le Chercheur et le quotidien : phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Méridiens Klincksieck, « Sociétés », 1987, p. 9.

² Cette distinction fut notamment instituée par le philosophe Wilhelm Dilthey. Voir, par exemple : *Critique de la raison historique : introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, Paris, Cerf,

compose, l'habite) continue d'être perçu comme le monde tout court et non comme le monde pensé, représenté, etc. Même en veillant à sa neutralité, au respect du protocole de recherche, le savant ne pense pas son rapport de pensée à l'objet : premièrement, il ne fait pas l'objet de sa recherche et, deuxièmement, la vie, le monde, etc., se présentent à lui dans une évidence qu'il n'est pas question d'interroger, à l'instar d'ailleurs de l'homme ordinaire.

De même, la rencontre n'est pas non plus questionnée en son essence. Elle figure parmi les événements-objets du monde habituel. Se rencontrer est perçu comme une activité, courante, observable, allant de soi. Quel que soit le type de science — biologique, sociale et même psychologique¹ —, on s'interrogera généralement sur les *causes* de cet objet « naturel » (qu'est-ce qui l'a produit ?), sur sa *fonction* (quel est son rôle ?), sur sa *finalité* (à quoi sert-il, que permet-il ?) Ajouté au fait de présenter une vision objectiviste de la rencontre, ce genre de questions converge vers la thèse du déterminisme : on considérera d'emblée la rencontre comme une *action* se déroulant selon des règles, des lois biologiques, psychologiques, sociales. La sociologie scientifique (mais aussi la sociologie vulgaire²) s'interrogera sur les *lieux* de rencontre les plus fréquents, sur le portrait social des futurs conjoints, amis, etc. Elle désignera ensuite une relation causale, entre les lieux et les classes sociales, par exemple³. La psychologie s'interrogera sur

« Passages », 1992, 373 p. Pour un exposé succinct de ses idées, voir Bernard Grøethuysen, « Dilthey et son école », in *Philosophie et histoire*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque Albin Michel des idées », 1995, pp. 55-71.

¹ La psychologie fut le terrain de lutte d'Edmund Husserl qui voulut lui redonner des fondations sûres, débarrassées du préjugé objectiviste. Cette entreprise avait pour but de retrouver une objectivité authentique qui ne pouvait pas faire l'économie d'une réflexion sur le rôle de la subjectivité dans la constitution des objets. La subjectivité est à entendre ici, au sens du *cogito* cartésien, c'est-à-dire au sens de l'intellect, du sujet qui pense (les concepts, les idées, les essences). Voir *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, *op. cit.*, § 4, p. 44 sq. Ce choix théorique sera d'ailleurs le mien jusqu'à la troisième partie de la thèse où j'aurai à réexaminer la notion de subjectivité. Quoi qu'il en soit, elle ne retournera pas au statut naïf du subjectivisme psychologique, simpliste dans sa synonymie au narcissisme. Voir à ce propos, Jean-François Lyotard, *La phénoménologie*, *op. cit.*, p. 3.

² J'appelle « sociologie vulgaire », celle pratiquée par la presse et le journalisme en général. De même pour une psychologie « vulgaire ». Je pense notamment à la pléthore de sujets sur la rencontre traités par les magazines imprimés ou télévisés, dits « de société ». Voir, par exemple, « Dossier : les secrets de nos rencontres », *Ça m'intéresse*, n° 258, août 2002, pp. 56-65 ; *Ça se discute*, (« Amour de sa vie : faut-il partir à sa recherche pour le trouver ? »), 22 mai 2002, France 2 ; *Les Rituels de l'amour*, (« La rencontre amoureuse »), été 1999, France 2 ; *Jour après jour*, (« Chercher l'âme sœur »), 14 juin 2000, France 2. Le site *Web* dédié à l'émission propose un dossier sur « la rencontre en chiffres ». Voir http://www.casediscute.com/csd_43_jaj_amesoeur/idx_dossier.html ; à consulter avec la prudence qu'il se doit lorsque les médias se mettent à faire de la pseudo-sociologie.

³ Voir le tableau statistique intitulé « les circonstances de la rencontre selon les diverses catégories sociologiques », in Alain Girard, *Le Choix du conjoint : une enquête psychosociologique en France*, *op. cit.*, pp. 110-111.

les antécédents psychologiques des individus, sur les traumatismes infantiles et l'image parentale comme cause possible du choix sexuel¹, sur les relations névrotiques et la communication des inconscients². La biologie se posera la question d'une finalité naturelle de la rencontre. Toutes ces théories ont pour objectif commun de trouver l'explication de la rencontre dans l'exercice de conditions préexistant à sa réalisation. Dans le champ de la « factualité », pour reprendre un terme phénoménologique, c'est-à-dire dans le monde des faits visibles, se dessine un horizon de possibilités au-delà duquel, justement, plus rien n'est possible. En termes sociologiques, cela signifie que nous vivons dans un monde de choses, représentations, images, événements, etc., historiquement et culturellement défini. À l'horizon de ce monde, se profilent les limites de notre vision du monde, les limites du concevable. Ainsi, la rencontre comme « fait intramondain »³, comme fait observable dans le monde, ne peut qu'être le résultat de l'actualisation d'un certain nombre de (conditions) possibles, lui préexistant. À l'inverse, son explication sera à chercher dans les données antérieures à l'événement : c'est *parce qu'ils* appartenait au même milieu socio-géographico-économique qu'ils se sont « rencontrés ».

C'est, dans un premier temps, par cette visée positiviste ou encore objectiviste obéissant au causalisme que nous tenterons une entrée dans le monde de la rencontre, tentative qui s'avérera vaine quand nous nous apercevrons que la rencontre, au sens où je l'entends, c'est-à-dire *au sens destinal*, ne s'y montre pas. Les cas abordés ont été choisis parce qu'ils illustrent de manière exemplaire la perspective naturaliste.

¹ Voir Sigmund Freud, « L'homme aux loups », in *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, « Bibliothèque de l'inconscient », 1995, pp. 396-397.

² Ici aussi, les médias ne manquent pas de produire des « enquêtes ». Voir « Amour : la rencontre : on ne se choisit pas par hasard », *Psychologies*, n° 175, mai 1999, pp. 60-83 ; « Biologie-psychologie : les secrets du désir amoureux », *L'Express*, n° 2505, 8-14 juillet 1999, pp. 40-46. Dans le champ scientifique, voir, par exemple, Daniel Sibony, *L'Amour inconscient : au-delà du principe de séduction*, Paris, Grasset, 1988, 296 p.

³ Claude Romano, *L'Événement et le monde*, *op.cit.*, p. 35.

- Chapitre 1 -
La rencontre dans le monde de la nature :
interprétation biologique

Dans l'exposé et l'examen de l'attitude naturelle, je commencerai par une présentation de la perspective biologique et éthologique (puis par celle de la sociologie « traditionnelle »). Il s'agira ici de montrer quel est le point de vue des sciences de la nature sur la rencontre ou du moins, quel genre d'événement est susceptible de recevoir le titre de « rencontre » à leurs yeux. En découvrant comment les sciences de la nature traitent de la rencontre — en l'occurrence, sur le mode fonctionnel et instrumental — nous devrions deviner ce que la sociologie positive, comme d'ailleurs la sociologie spontanée de l'homme ordinaire, doit à la perspective biologique dans sa préconception du phénomène. Mon ambition n'est pas de me transformer en biologiste de la rencontre mais, dans la perspective d'une anthropologie philosophique, d'avoir recours à toutes les données susceptibles de faire avancer la recherche. Pour cela, je m'appuierai sur les écrits de deux scientifiques contemporains, Boris Cyrulnik et Jean-Didier Vincent. En plus de leur érudition incontestée en biologie et en éthologie, ils se sont régulièrement intéressés, de près ou de loin, au thème de la rencontre.

1. Rencontre et reproduction sexuelle

« Le ravissement, l'éblouissement qui saisissent un homme à la vue d'une femme dont la beauté convient à sa propre nature, et lui font valoir l'union avec elle comme le bien suprême, c'est en somme le sens de l'espèce »¹.

En empruntant à la biologie sa perspective empirique, la première définition de la rencontre se voit réduite au fait naturel, pour deux individus de même espèce, de « se trouver en même temps au même endroit », en vue d'accomplir l'acte de fécondation. Elle se limite par conséquent au domaine restreint de la reproduction sexuée. Ce peut être la « rencontre » de deux gamètes de signe sexuel opposé, lâchées dans l'eau par des formes de vie marines². Mais ce peut être aussi les comportements expressifs d'appel pour ainsi dire de « séduction », biologiquement déterminés (oiseaux, mammifères, etc.) Ils sont perçus par les chercheurs comme des outils voués à favoriser la production de la rencontre, laquelle est à son tour destinée à assurer la reproduction de l'espèce. Le plus souvent, les mâles accomplissent des « parades nuptiales »³, afin d'attirer les femelles sur leur territoire, préalablement gagné au combat contre les rivaux. Ce territoire devient le lieu de la « rencontre programmée »⁴ où aura lieu l'accouplement.

Des philosophes ont transposé ce principe dans le règne humain. Ainsi obéirions-nous à une finalité naturelle, inconsciente et transcendante, qui consisterait dans la lutte pour la conservation de l'espèce. C'est la thèse défendue par Arthur Schopenhauer. L'amour ne serait rien d'autre que le masque de « l'instinct sexuel », entendu comme volonté toute puissante de production de « la génération future », comme « vouloir-vivre présent dans toute espèce »⁵, supérieur à la volonté des individus. « C'est dans la rencontre de leurs regards pleins de désirs et qui s'attachent l'un à l'autre, que naît le premier germe de l'être nouveau. »⁶ Selon ce raisonnement, nous suivrions l'Instinct, à l'instar de n'importe quel mâle ou femelle. Le choix du partenaire

¹ Arthur Schopenhauer, *Métaphysique de l'amour, métaphysique de la mort*, Paris, Union générale d'éditions, « 10/18 », 1987, p. 51.

² Jacques Ruffié, *Le Sexe et la mort*, Paris, Odile Jacob, « Points », 1988, p. 131.

³ *Ibid.*, p. 121.

⁴ Jean-Didier Vincent, *La Chair et le diable*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 28.

⁵ Arthur Schopenhauer, *op. cit.*, respectivement p. 41, p. 42, p. 46.

⁶ *Ibid.*, p. 47.

s'effectuerait « conformément à la volonté partout souveraine de la nature »¹. Tout serait donc préprogrammé et se répéterait indéfiniment de génération en génération, sans variation notable.

Mais dans quelle mesure cependant pouvons-nous établir l'analogie avec le règne humain ? Le psychologue et phénoménologue Frederik J. J. Buytendijk a traité ce thème dans plusieurs de ses ouvrages². Il explique qu'il ne peut y avoir de relation causale « entre les conduites animales et les conduites humaines ». « Une telle relation ne serait possible que si l'homme était comme l'animal un être naturel, or ce qui caractérise l'homme c'est justement qu'il est capable de prendre position même à l'égard de sa propre nature. Cette faculté, cette liberté possible est l'essence de la réalité humaine et décisive pour son existence. »³ La possibilité de *prendre position*, autrement dit de *prendre conscience* de sa condition d'homme et d'en tirer du sens, détermine le rapport de l'homme à son monde (par le biais de la culture). La rencontre ne peut donc se réduire à un simple rapport sexuel prédéterminé. La réflexivité (le retour conscient sur soi, le *je*) est essentielle à la spécification de la rencontre humaine, contrairement à la « rencontre » animale dont elle est absente.

Dans son ouvrage, Jean-Didier Vincent, biologiste, réexamine le processus de l'évolution naturelle. À travers une sorte d'anthropologie neurobiologique sur « la triade diabolique » que représentent « la vie, le sexe et la mort »⁴, il signale le travail contradictoire et persistant de l'Autre au sein du Même ; contradiction propre à la vie, d'où sa nature « diabolique »⁵. La reproduction sexuée garantirait la fabrication de l'altérité qui exige d'être deux « pour en produire un troisième »⁶. Et, comme une exception qui confirme la règle, Jean-Didier Vincent cite le cas rare de la reproduction *asexuée*. Il remarque que même dans cette situation,

¹ Arthur Schopenhauer, *op. cit.*, p. 52.

² Voir, entre autres, Frederik J. J. Buytendijk, *Phénoménologie de la rencontre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, 59 p. ; *La Femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister : essai de psychologie existentielle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 377 p.

³ Frederik J. J. Buytendijk, *La Femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister : essai de psychologie existentielle*, *op. cit.*, p. 86. C'est aussi l'avis de Gaston Bachelard, scientifique et philosophe : « L'homme est homme par sa puissance de culture. Sa nature, c'est de pouvoir sortir de la nature par la culture, de pouvoir donner, en lui et hors de lui, la réalité à la facticité. » (*Le Matérialisme rationnel*, Paris, PUF, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1963, p. 32).

⁴ Jean-Didier Vincent, *op. cit.*, p. 14.

⁵ Voir *ibid.*, p. 29. ; P. H. Gouyon, « Le sexe, ce choix de l'évolution biologique », *Turbulence*, n° 1, pp. 8-15.

⁶ Jean-Didier Vincent, *op. cit.*, p. 29 ; voir Boris Cyrulnik, « L'imperceptible sensation de l'autre », *Autrement : série mutations*, n° 135 (« La rencontre : figures du destin »), 1993, pp. 53-54.

« l'intervention de "l'Autre" demeure nécessaire »¹. Certaines espèces animales ont, en effet, la possibilité de se reproduire sans fécondation. L'auteur donne l'exemple des lézards « fouette-queues » qui ne comprennent que des femelles. Elles continuent de s'accoupler entre elles à la manière des lézards « mixtes », alors qu'elles peuvent s'auto-reproduire « à partir de deux de leurs cellules sexuelles. »² Ajoutant cette découverte au fait que la reproduction sexuée (95% des espèces) garantit la « variabilité génétique »³ — nécessaire pour passer le barrage de la sélection naturelle —, Jean-Didier Vincent en conclut que « cet emboîtement du mâle dans la femelle »⁴ représente la rencontre originelle. L'accouplement mimé dans la reproduction asexuée (alors qu'objectivement inutile) serait un témoignage de sa trace immémoriale. La rencontre permettrait donc la fabrication du divers, sans quoi la vie serait impossible.

Sous cet angle, nous pourrions penser que la rencontre trouve le moyen de se remplir de sens, voire même de son sens destinal : (i) c'est par elle que la nouveauté advient. (ii) Elle est irrémédiablement inscrite dans le processus vivant. La reproduction sexuelle, en impliquant deux individus biologiquement différents, permet la perpétuation de la vie. Chaque naissance crée effectivement un individu unique. Il faut répondre cependant que, d'une part, cette nouveauté n'est jamais qu'une nouveauté *relative*, celle de la différence assignée au plan du semblable. C'est le Différent dans le Même, mais aucunement l'Altérité en opposition au Même. La rencontre n'est jamais perçue autrement qu'en tant que fait voué à « fabriquer des "autres" qui restent des "semblables" » parce qu'inscrite dans le « processus de duplication à l'identique effectué par l'ADN. »⁵ Dans le champ des sciences naturelles, la variabilité reste au service de l'Un. En œuvrant pour la survie de l'espèce, la « rencontre » remplit donc une fonction de conservation du semblable.

Mais peut-être cela tient-il seulement au fait d'une restriction du phénomène à celui de la reproduction sexuée ? Peut-être que, tout en gardant le point de vue de la biologie, si nous nous tournions vers le domaine réservé de l'humain, en l'occurrence la parole, la rencontre réapparaîtrait en son sens plein de « rencontre » ?

¹ Jean-Didier Vincent, *op. cit.*, p. 31.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 29. Frederik J. J. Buytendijk cite une théorie semblable, qui est la théorie du biologiste Weismann ou théorie de l'*amphimixie* (in *La Femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister : essai de psychologie existentielle*, *op. cit.*, p. 97).

⁴ Jean-Didier Vincent, *op. cit.*, p. 28.

⁵ *Ibid.*, p. 29.

2. Rencontre et apparition de la parole

La réussite de l'évolution réside « dans la montée en puissance d'un fragment de chair appelé "cerveau" »¹, écrit Jean-Didier Vincent : une manière de parler du développement de la conscience. Les espèces animales sont hiérarchisées à partir des stades de ce développement. Ainsi, après l'homme, avons-nous les animaux supérieurs, tels les mammifères, puis les animaux inférieurs, tels les insectes. Selon Frederik J. J. Buytendijk, les animaux supérieurs peuvent être relativement considérés comme *sujets*, par opposition aux espèces inférieures entièrement subordonnées au « processus finaliste du milieu vital »². Chez les premiers, la notion de sujet peut donc être authentiquement présente. Ils possèdent un certain niveau de conscience leur permettant de percevoir et d'agir sur le monde environnant (l'*Umwelt*, en allemand) mais cela, de manière limitée³ car cette subjectivité est inconsciente à elle-même. En revanche, la subjectivité humaine peut se retourner sur elle-même dans une confrontation à l'autre. Avec l'homme, c'est un nouveau mode d'être qui naît, le mode *réflexif* et l'acte *intentionnel* (qui existe aussi mais dans une moindre mesure, chez l'animal supérieur⁴). Le monde humain, c'est le partage conscient des subjectivités et la possibilité de la connaissance réflexive. « Seul l'homme se connaît comme connaissant, grâce à la subjectivité vécue et partagée avec *l'Autre* »⁵. Ainsi, la spécificité de l'homme se trouve-t-elle dans la constitution du *je* réflexif par la rencontre de l'autre, « altérité radicale »⁶. Quand un homme et une femme se rencontrent, ce n'est pas uniquement un mâle et une femelle d'une même espèce mais deux subjectivités qui s'affrontent.

Toutefois, avant d'en arriver à cette *intersubjectivité* spécifiquement humaine, il a fallu que la parole naisse. La neurobiologie a localisé les régions du cerveau impliquées dans la production de cette dernière⁷. Jean-Didier Vincent soutient,

¹ Jean-Didier Vincent, *op. cit.*, p. 15.

² Frederik J. J. Buytendijk, *La Femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister : essai de psychologie existentielle*, *op. cit.*, p. 93.

³ Voir *ibid.*, p. 81.

⁴ Voir *ibid.*, p. 93.

⁵ Jean-Didier Vincent, *op. cit.*, p. 82.

⁶ *Ibid.*, p. 83.

⁷ Il s'agit principalement de la région dite « de Broca », située dans le cortex gauche du cerveau. Elle existerait aussi chez les singes bonobo ainsi que chez les grands singes, mais à un niveau de développement bien moindre (voir *ibid.*, p. 62 *sq.*)

malgré les controverses, que « le langage est un instinct. »¹ Mais il ajoute que son expression dépend de « systèmes neuronaux »² ayant trait aux savoir-faire (aussi bien verbaux que manuels). La parole est donc comprise comme un *outil* potentiel dont le développement est lié à un ensemble de connaissances et de facultés *pratiques*³. Elle serait une faculté innée qui nécessiterait malgré tout un apprentissage et une pratique pour se manifester. Par conséquent, cela signifie la nécessité d'un « interlocuteur », donc de l'autre. C'est au contact de ses semblables que l'homme peut se mettre à parler et à penser. À l'instar de Jean-Didier Vincent, Boris Cyrulnik voit dans l'apparition du langage humain, le tournant décisif de l'évolution ayant permis de spécifier le règne humain par rapport aux autres règnes. « L'apparition du langage modifie la nature de l'alentour »⁴ ; il apparaît comme un nouvel outil d'action sur le monde dont le développement est parallèle à celui de la conscience humaine. Ainsi l'histoire naturelle de l'homme serait celle de la montée du signe qui ferait naître un « sixième sens »⁵. Et cette montée est inséparable du contact, du rapport interhumain. Elle annonce une nouvelle étape dans le système de communication des hommes.

Nous voyons se profiler ici une nouvelle manière de concevoir la rencontre et avec elle, de nouvelles fonctions : ce n'est plus la rencontre comme reproduction sexuée mais comme production interactive de langage (parlé). L'usage de la parole et la construction d'un langage parlé seraient conditionnés par la qualité de nos rapports avec *l'Autre*. C'est à son contact que notre cerveau se serait structuré pour constituer la parole en général⁶. Donc, sans rencontre pas de parole, sans parole pas de travail de la pensée — car la première donnerait forme à la seconde —, sans pensée pas de vie sociale, pas de communauté. Par la parole, l'homme peut exprimer la manière dont il reçoit les choses de son monde ainsi que la manière dont il agit sur celui-ci. Le langage structure le monde. Dans l'échange verbal, ce sont des mots mais aussi des émotions⁷, des opinions et tout un monde qui circulent. C'est dans cet échange

¹ Jean-Didier Vincent, *op. cit.*, p. 58. Pour la controverse, voir *ibid.*, pp. 58-59.

² *Ibid.*, p. 63.

³ Jean-Didier Vincent affirme qu'il y a « entre le langage parlé et la combinaison d'objets à des fins ouvrières, une parenté de structure. » (*Ibid.*, p. 65).

⁴ Boris Cyrulnik, *L'Enfermement du monde*, *op. cit.*, p. 8.

⁵ « Et les hommes, seule espèce à posséder six sens, vivent dans le double ensorcellement des sens et *du sens* que crée l'historicité » (*Ibid.*)

⁶ Voir Jean-Didier Vincent, *op. cit.*, p. 58.

⁷ « Il est impossible de séparer l'acquisition du langage des affects et des émotions sous-jacents » (*ibid.*, p. 76).

que commence à se constituer la société. La « rencontre », aux premières heures de *l'homo sapiens*, aurait ainsi permis que la parole se manifeste.

Bien qu'ici s'annonce l'idée intéressante d'une préexistence naturelle de la rencontre sur la constitution du langage parlé et de la société, le déterminisme et l'objectivisme empirique sont toujours de mise. L'affirmation de Boris Cyrulnik, psychanalyste et éthologue s'interrogeant sur « la puissance occulte qui nous gouverne »¹, confirme cette idée : « La nécessité d'*être-avec* est d'ordre biologique »². Pour lui, cette *nécessité* s'applique aux hommes comme aux animaux. La « rencontre », derechef, se vide au profit d'une conception objectiviste.

3. Rencontre et groupes d'espèces

Suivant la logique de « l'ensorcellement » naturel, nous serions tous — animaux et humains — destinés à *être-avec* pour être. Il y aurait dans la nature un phénomène naturel d'attraction vers le semblable, un « autre » de la même espèce. C'est ainsi que se comprendraient la constitution des meutes de loup, l'organisation très hiérarchisée des « insectes sociaux » et jusqu'à la socialité humaine. Pour Boris Cyrulnik, dans la lutte pour la survie, le système nerveux serait conçu de telle manière que l'individu recherche partout la « rencontre » et *l'agrégation* avec ses semblables, afin de se sentir protégé dans un groupe.

L'analyse de Boris Cyrulnik se déroule au niveau des champs sensoriels. Ces derniers fonctionnent comme une grille de lecture du réel, délimitant pour chaque espèce un monde de signifiants biologiques qui lui est propre. L'animal évolue dans une réalité perçue et non représentée où la signification donnée aux objets, aux êtres et aux événements est construite sur la base des différences de réceptivité de ses cinq sens. Ainsi tel animal sera-t-il plutôt olfactif, tel autre plutôt visuel³. Boris Cyrulnik insiste sur le fait que tout ce qui appartient au champ sensoriel propre à l'animal, tout ce qui lui est *naturellement* connu, l'attire, le captive, *l'ensorcelle* irrémédiablement.

¹ Boris Cyrulnik, *L'ensorcellement du monde*, *op. cit.*, p. 7.

² *Ibid.*, p. 8.

³ Voir Boris Cyrulnik, « Le hasard de nos rencontres serait-il déterminé ? », in *Les Nourritures affectives*, Paris, Odile Jacob, « Poches Odile Jacob », 2000, chapitre premier, pp. 21-22.

« D'une manière générale, celui qui porte les significations les plus captivantes, c'est un autre de *même espèce* [...]. La simple présence perçue "d'un proche analogue", génétiquement voisin, élargit le monde sensoriel et crée un événement perceptuel, une invitation à la rencontre. »¹

La « rencontre » se confond ici avec *l'agrégation* des individus en une collectivité, fondée sur la reconnaissance de la communauté sensorielle, grâce à un échange d'odeurs, de couleurs et de cris avec l'autre semblable. « L'alliance de deux organismes produit un champ sensoriel où chacun est avide de l'autre, parce que leurs structures et leurs développements les ont rendus sensibles à la reconnaissance de cette forme-là (autre goéland, autre bébé). *L'alliance* crée, entre deux corps, l'aimantation qui structure l'alentour, et constitue le fondement sensoriel de l'ensorcellement. »² Chez l'homme, il y a en plus intégration de ces signaux dans « des discours comportementaux et des récits qui déterminent les rencontres avec plus de précision que les molécules olfactives ou les spectres sonores. »³ Malgré l'introduction ici de la culture, le phénomène continue d'être inspecté sous un angle physique, dans ses aspects externes. Bien que Boris Cyrulnik, dans le souci permanent d'articuler nature et culture, insiste sur le rôle créateur de la rencontre sexuelle (renouvellement et variabilité de l'espèce), c'est la rencontre-*agrégation* qui prime, en tant que naturellement déterminée par la lutte pour la vie et la survie de l'espèce. Comme le remarque Jean-Didier Vincent, sans « rencontre » (c'est-à-dire sans *agrégation*), il n'y a pas de vie possible. Le « phénomène d'attraction »⁴, de capture, d'ensorcellement d'une cellule par une autre, d'un papillon par un autre, d'un chien par un autre, d'un humain par un autre, conditionne la possibilité de la vie. Sur le chemin de l'évolution des espèces ou *phylogenèse*, la rencontre-*agrégation* rejoint ainsi la rencontre-*reproduction*. La perpétuation de l'espèce est certes principalement garantie par sa variabilité, mais les individus se regroupent et se reproduisent *entre eux*, d'abord pour sauver le *genre* auxquels ils appartiennent (et cette finalité leur est inconsciente).

Transposée aux hommes, cette thèse nous conduit à comparer la société à un organisme, mis en forme et produit par les « rencontres » successives et/ou

¹ Boris Cyrulnik, *L'ensorcellement du monde*, *op. cit.*, p. 25 (je souligne).

² *Ibid.*, p. 288.

³ Boris Cyrulnik, « Le hasard de nos rencontres serait-il déterminé ? », *op. cit.*, pp. 15-16.

⁴ *Ibid.*, p. 26.

simultanées entre les individus qui la composent. Si nous nous appliquions la loi de l'ensorcellement naturel, nous devrions alors nous comprendre comme *poussés* à nous agglutiner les uns aux autres parce que partageant un monde sensoriel et social commun. La rencontre prend dès lors plutôt un sens approchant la notion de « relation », de « fréquentation » ou encore de « vivre avec » ou de « vivre ensemble ».

*

* *

Même en voulant, comme Jean-Didier Vincent, introduire éventuellement une sorte de philosophie du vivant en conservant la figure de « l'Homme, unique et libre »¹, il reste que pour la visée biologique, la nature est par essence principe de raison suffisante : (i) c'est sous son horizon que la vie prend sens comme vie biologique, explicable, décomposable, reproductible. (ii) Elle instaure la primauté du tout naturel sur l'individu (particulier). (iii) La « rencontre », ou ce que nous appelons ainsi provisoirement, s'y trouve ramenée à un fait naturel, impliqué dans une chaîne causale tendue vers une finalité. Elle y est majoritairement réduite à la sexualité, elle-même reconduite à la reproduction et à la perpétuation de l'espèce. C'est « le sexe ou la rencontre programmée. »² Chez les hommes, le hasard apparaît aussi comme négligeable, voire illusoire. À la croyance dans les concours de circonstances (le jeu des fameux « si... »), Boris Cyrulnik répond « qu'en fait, ils auraient rencontré quelqu'un d'analogue, dans un ailleurs analogue. »³ (iv) Enfin, la rencontre est perçue comme un fait *physique*, « visible » ou « observable », donc extérieur à la conscience individuelle. De ce fait, sont seulement considérées les situations objectives d'entrée en communication des animaux entre eux et des hommes entre eux — ces derniers étant vus comme des êtres naturels. Ce n'est pas de la vie vécue mais de la vie observable dont il est question ici.

En ce cas, pouvons-nous encore parler de *rencontre* ? Quelle conception de la rencontre peut-on construire à partir de ces interprétations ? Il apparaît après coup

¹ Jean-Didier Vincent, *op. cit.*, p. 18.

² *Ibid.*, p. 28.

³ Boris Cyrulnik, « Et plus si affinités... », in Véronique Nahoum-Grappe (sous la direction de), *Rêves de rencontre*, Paris, Textuel, « Le penser-vivre », 1996, p. 35.

que ce qui est ainsi observé et analysé s'appellerait plus justement « reproduction », « agrégation », « communication ». Le premier trait à retenir de la perspective des sciences de la nature, c'est la place importante donnée au divers *mais* en tant qu'il est toujours subordonné au semblable. La catégorie de l'Autre est rangée sous celle du Même. Deuxièmement, la rencontre biologique préfigure la rencontre sociale, puisqu'elle remplit la fonction de permettre l'instauration d'une socialité naturelle (la parole grâce au contact de l'autre), sans laquelle aucune communauté ne serait envisageable. Surtout, elle garantit à la fois le renouvellement et la pérennité de la communauté (par la reproduction sexuelle). La nature servirait donc de modèle à l'analyse du social. On verra d'ailleurs, dans le chapitre suivant, que la *variabilité génétique* — en tant que développement du divers au sein du Même — sert effectivement de modèle analogique à la thèse d'une *variabilité sociologique*, promise par la « rencontre » de deux individus sociaux *mais* à l'intérieur d'une même unité sociale (principes de l'homogamie et de la reproduction sociales).

- Chapitre 2 -

La rencontre dans le monde social : interprétation sociologique

1. L'homogamie sociale

L'examen de la perspective naturaliste a permis de montrer que le phénomène de la rencontre était traité d'une manière spécifique. Il est considéré comme un fait naturel et pour ainsi dire physique. En tant que tel, le pourquoi de sa production est passible d'une explication selon les lois de la nature. Ce point de vue nous a appris que la « rencontre » était nécessaire et déterminée. Sur le plan phylogénétique, elle sert la lutte pour la vie. Par ailleurs, ses chances de réalisation ne sont valides qu'entre deux individus de même espèce, qui partagent les mêmes signaux, donc le même monde. Un chien par exemple ne pourra jamais « rencontrer » un papillon. Ensuite, la manière dont elle se déroule, son « style » est fonction de l'espèce (animale, humaine) pour laquelle elle se produit : ainsi les oiseaux comme les hommes ont leur propre manière de se rencontrer. Sur le plan ontogénétique, c'est-à-dire sur le plan du développement de l'être humain (de la naissance à l'âge adulte), nos rencontres apparaissent déterminées par la manière dont notre monde sensoriel et psychologique a été façonné dès notre enfance, voire même dès la vie intra-utérine, pendant les « interactions précoces »¹ entre la mère et le futur nouveau-né. Si tous ces faits ne sont pas mis en doute, il apparaît néanmoins que la rencontre, en prenant diverses significations toutes réductrices, perd de sa consistance. Peut-on mettre à égalité la « rencontre des gamètes » ou même celle de deux « *bombyx* »² mâle et femelle et celle d'André Breton et Belen ? Peut-on comparer la rencontre mystique que fit Saint Paul sur le chemin de Damas avec la « rencontre » de deux mouches ?

¹ Voir Boris Cyrulnik, « Et plus si affinités... », *op. cit.*, p. 28.

² Boris Cyrulnik, « L'imperceptible sensation de l'autre », *op. cit.*, p. 54.

Quelque chose qui est de l'ordre du *sens* et qui déborde le cadre objectivant du naturalisme nous dit que la rencontre est le privilège de l'homme et qui plus est, qu'elle se conjugue à *la première personne*.

Mais, pour mieux nous convaincre de la nécessité de poser notre regard autrement, il faut enfin nous arrêter un instant sur la visée de la sociologie positiviste, issue des prescriptions d'Émile Durkheim, lequel commandait de « considérer les faits sociaux comme des choses »¹. Nous remarquerons assez vite que cette sociologie-là est fortement inspirée par le modèle des sciences de la nature². De fait, la rencontre (cette fois-ci pourtant reconduite au monde humain, en tant que monde de culture et non plus de nature) se trouve aplanie, lissée par les statistiques et, en fin de compte, appauvrie par les définitions, réductrices à force de vouloir être « objectives ». De la rencontre sexuée ou sexuelle dans le monde de la nature, nous arrivons à la rencontre « amoureuse » dans le monde social. Cette dernière subissant le regard du réductionnisme naturaliste, il serait plus juste de la qualifier de « rencontre » conjugale, matrimoniale, nuptiale, etc.³ Nombre d'études sociologiques portant sur la famille et le mariage ont cherché à montrer que la rencontre était déterminée par des paramètres objectifs et extérieurs à la personne. Parmi celles-ci, l'enquête menée par Alain Girard en 1959 et publiée une première fois en 1964, fait figure de recherche pionnière. *Le Choix du conjoint*⁴ reste d'ailleurs une référence pour les sociologues contemporains⁵. En ce qui nous concerne, elle illustre de manière typique une tradition sociologique orientée vers l'étude de ce que j'appellerais *la sélection sociale*, en écho à la « sélection naturelle » mise à jour par la biologie. L'ouvrage d'Alain Girard présente à ce propos une recherche assez complète dans le champ

¹ Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, « Champs », 1988, p. 108. Sur le causalisme issu du biologisme, le père de la sociologie écrit en conclusion de son ouvrage : « Puisque la loi de causalité a été vérifiée dans les autres règnes de la nature, que, progressivement, elle a étendu son empire du monde physico-chimique au monde biologique, de celui-ci au monde psychologique, on est en droit d'admettre qu'elle est également vraie du monde social » (*ibid.*, pp. 233-234).

² Voir à ce propos : Jean-Michel Berthelot, *Les Règles de la méthode sociologique ou l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie*, in Émile Durkheim, *op. cit.*, pp. 7-67.

³ Et non plus de rencontre « amoureuse », expression qui fait appel à un autre regard : celui des « sciences de l'esprit ».

⁴ Alain Girard, *Le Choix du conjoint : une enquête psychosociologique en France*, *op. cit.*

⁵ Voir Michel Bozon et François Héran, « La découverte du conjoint. I, Évolution et morphologie des scènes de rencontre », *Population*, n° 6, novembre-décembre 1987, p. 944 ; François De Singly, « Théorie critique de l'homogamie », *L'Année sociologique*, vol. 37, 1987, p. 181 sq.

qu'il s'est donné d'étudier, lequel a pour question générale : « Qui épouse qui ? »¹ ; ce qui sous-entend également pour le sociologue : « Qui rencontre qui ? ». Cependant, nous verrons qu'après l'avoir mis statistiquement en évidence, il évacuera (volontairement ?) ce qui, précisément, risque de constituer pour le sujet l'un des traits essentiels de la rencontre : le sentiment du fortuit, du hasard.

(1) Dans la nouvelle édition de 1974, l'auteur a ajouté une préface intitulée « Choix du conjoint et mobilité sociale »², dans laquelle il résume les rapports de recherche concernant la nuptialité, antérieurs à son enquête. Dès le début, il s'appuie sur une étude précédant la sienne, échelonnée sur quarante années (1919-1959)³. Son objectif est de démontrer que le processus de formation des unions conjugales est demeuré relativement stable, malgré des changements notables dans les relations sociales (relations entre les sexes, les âges, les classes sociales, etc.), dus notamment à la mobilité sociale croissante. Ainsi, ces évolutions « ne font pas que les individus peuvent choisir leur conjoint au hasard. Les possibilités de choix sont en réalité étroitement limitées. »⁴ Autrement dit, il existe des cadres sociaux persistants qui conditionnent la « rencontre » et la naissance du sentiment qui en découle. Nos chances de nous rencontrer obéiraient donc à des variables telles que notre âge, notre sexe, notre origine sociale (catégorie socioprofessionnelle du père), ou encore le milieu social dans lequel nous vivons : « L'étendue du champ des éligibles se situe pour chacun dans l'espace très restreint où il a grandi et où il se meut. »⁵ Cette thèse a été confirmée depuis par des études plus récentes⁶.

S'interrogeant sur « les circonstances de la rencontre », l'auteur reproduit les chiffres donnés par une enquête sur le mariage en Belgique à la même époque⁷. Il compare ces derniers à ceux de sa propre enquête, lesquels aboutissent à des

¹ Alain Girard, *op. cit.*, p. 187.

² *Ibid.*, pp. XV-XXXI.

³ Voir « L'enquête française de 1959 », in Alain Girard, *op. cit.*, pp. XV-XVI.

⁴ *Ibid.*, p. XVI.

⁵ *Ibid.*

⁶ Voir Michel Bozon, « Apparence physique et choix du conjoint », in *La Nuptialité : évolution récente en France et dans les pays développés*, Paris, INED/PUF, 1991, pp. 91-110 ; — et François Héran, *op. cit.*, pp. 943-986 ; « La découverte du conjoint. II, Les scènes de rencontre dans l'espace social », *Population*, n° 1, janvier-février 1988, pp. 121-150 ; Martine Segalen et Albert Jacquard, « Choix du conjoint et homogamie », *Population*, n° 3, mai-juin 1971, pp. 487-498. Si Boris Cyrulnik affirme qu'« aujourd'hui les rencontres se font beaucoup plus entre inconscients qu'entre familles », il soutient également que « la rencontre est réglée par la culture de nos parents. » (In *Les Nourritures affectives*, *op. cit.*, respectivement p. 38 et p. 37). De toutes les façons, on ne doutera pas de l'interdépendance des deux facteurs dans le choix amoureux et conjugal.

⁷ Voir Pierre De Bie (sous la direction de), *Le Mariage en Belgique : étude sociologique*, Bruxelles, Evo, 1968, 260 p. (Cité, in Alain Girard, *op. cit.*, p. XVI).

conclusions identiques : la limitation des circonstances fortuites et le maintien de « l'homogamie sociale et culturelle »¹ ; l'homogamie pouvant être définie comme le choix d'un conjoint socialement semblable (même origine, même milieu). Il faut remarquer que ce qu'Alain Girard désigne comme étant « les circonstances » se limite aux *lieux* sociaux de rencontre, tels — par ordre de fréquence décroissant — les bals, les fêtes publiques, puis les fêtes privées ou familiales, les « rencontres accidentelles » n'obtenant que 4% des suffrages belges de 1962. D'autres enquêtes sont citées afin d'attester que la rencontre est socialement conditionnée de telle manière qu'elle favorise les unions au sein d'un même « champ d'existence »². Derechef, elle se trouve « instrumentalisée » au profit de la stabilité des structures sociales. Nous retrouvons là le double modèle de la *rencontre-reproduction/agrégation*, déjà à l'œuvre dans les sciences de la nature. Plusieurs études et enquêtes démographiques sont ainsi citées par Alain Girard pour montrer que si « l'élection amoureuse » est « de plus en plus présente aujourd'hui dans le choix du conjoint », elle « obéit à des déterminismes, inaperçus peut-être des individus, mais qui résultent de la structure même de la société. »³ La possibilité de « rencontrer » son futur conjoint, c'est-à-dire de le choisir, est limitée par l'exigence de stabilité demandée par la société. L'homogamie ou *rencontre du même* (mais n'y a-t-il pas une antinomie dans cette expression ?), en alimentant le processus de sélection sociale, « protège [la société] contre les risques de destruction constante. »⁴ L'auteur conclut sa préface par l'établissement d'une relation causale entre le choix du conjoint et ce qu'il finit par appeler « l'immobilité sociale »⁵ des futurs mariés. Autrement dit, on se « rencontre » non seulement au même endroit (bureau, bal, boîtes de nuit, club de loisirs, etc.)⁶, mais aussi au sein des mêmes catégories socioprofessionnelles.

(2) Une fois posée la situation de départ, Alain Girard procède ensuite à sa propre enquête qui, somme toute, n'ajoute rien de vraiment significatif aux études résumées dans sa préface, en tout cas pour ce qui nous occupe. Je rappelle que

¹ Alain Girard, *op. cit.*, p. XVI (je souligne).

² Pierre De Bie (sous la direction de), *op. cit.* Cité, in Alain Girard, *op. cit.*, p. XVIII.

³ Alain Girard, *op. cit.*, pp. XXIII-XXIV. Pour le détail des enquêtes, voir les données bibliographiques citées par l'auteur.

⁴ *Ibid.*, p. XXXI.

⁵ *Ibid.*

⁶ D'une manière plus subtile, Boris Cyrulnik fait entrer la notion de signification dans le rôle homogamique des lieux de rencontre : « Le lieu est lourd de sens et son décor est toute une conception du monde. » (*Les Nourritures affectives*, *op. cit.*, p. 37).

l'objectif de sa recherche est de vérifier si l'essor technico-économique et l'évolution des mentalités dans la société des années 60-70 (plus de libéralité dans les mœurs) ont fait sauter les cadres sociaux du mariage — et, dans notre cas, de la rencontre — au profit du facteur *hasard*. C'est dans le but de répondre à cette question que l'auteur se propose d'abord de mesurer « le degré "d'homogamie" entre les conjoints, ou encore la distance qui peut les séparer à différents points de vue, géographique, professionnel, religieux, culturel au sens le plus large. »¹ Par ailleurs, l'étude des « circonstances de la rencontre » doit permettre de « saisir la part d'initiative des individus, ou celle des contraintes extérieures ; ou encore la part de ce qu'on appelle communément le hasard »². L'enquête aboutira bien évidemment à l'existence de déterminismes auxquels sont enchaînés et le mariage et la rencontre. Les deux événements sont voués à la reproduction sociale, « à la perpétuation des groupes »³, comme l'écrit Alain Girard. La seconde a pour fonction de permettre le premier. Des facteurs extérieurs, telle la proximité géographique ou l'appartenance à une même classe socioprofessionnelle, conditionnent ainsi la sélection du conjoint. L'auteur pousse le déterminisme de la similitude jusqu'aux « caractéristiques physiques et intellectuelles des conjoints »⁴, toujours accompagné par une batterie de tableaux statistiques, à propos de la couleur des cheveux ou de la taille des protagonistes.

Dans ce contexte, comment envisager la rencontre ? Est-ce que sa fonction sociale ne se confond pas tout simplement avec l'institution du mariage ? Par ailleurs, est-ce que lui présupposer une fonction ne la vide pas de sa substance ? Ces études ne contribuent-elles pas à montrer que prévoir une *utilité sociale* pour la rencontre a pour résultat de la faire disparaître ? Est-ce qu'en cherchant à l'objectiver, nous n'obtenons pas, à l'inverse, une forme vide ou tout au moins appauvrie ? Ne vaudrait-il pas mieux chercher une autre voie de connaissance, non moins rigoureuse ? Après avoir convenu et répété que la société tend à se reproduire selon une stratification sociale assez rigide bien que « *poreuse* »⁵, avons-nous épuisé pour autant le phénomène de la rencontre ? Et finalement, que nous apprennent ces études socio-démographiques que nous ne sachions déjà ? Il est indéniable, certes, que nous sommes « naturellement » portés vers le semblable. Nous ne pouvons pas

¹ Alain Girard, *op. cit.*, p. 16.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 18.

⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁵ Boris Cyrulnik, *L'Ensorcellement du monde*, *op. cit.*, p. 93.

nier la réalité des chiffres, selon lesquels nous avons plus de chance de partager des affinités avec des personnes provenant du même milieu social et menant le même genre de vie. Cette affirmation va dans le sens de l'étho-biologie ou de la bio-éthologie. Boris Cyrulnik nous apprenait que nous ne nous rencontrons qu'entre individus de même espèce. Mais gardons-nous de faire des transpositions abusives, telles qu'on peut en trouver parfois dans l'étude pourtant très sérieuse d'Alain Girard. Ainsi en est-il lorsque l'auteur note chez les couples une fréquente ressemblance au niveau de la couleur des cheveux, des yeux ou même de « la longueur des avant-bras »¹, et qu'il expose cette donnée comme un élément significatif, tendant à prouver « l'homogamie ». Comment utiliser des traits aussi généraux et répandus dans la population, comme des caractéristiques remarquables dans le choix du conjoint ? De plus cette idée pose le problème déontologique des catégorisations excessives. Alain Girard donne l'exemple douteux des « sourds-muets » qui s'uniraient entre eux « à un degré très élevé »². Dans quelle mesure peut-on avancer que leur union se produit en vue de favoriser la perpétuation de l'ordre social ? Dans quelle mesure un sourd-muet appartient-il au groupe social des « sourds-muets » (et est-ce seulement un « groupe social » ?) plus qu'au groupe social de ses parents (par exemple la condition ouvrière) ? etc. Enfin, n'est-ce pas abusif d'affirmer systématiquement cette tendance à la recherche du même, résultat du pouvoir coercitif de la société sur les individus, afin d'éviter tout risque de « bouleversement »³ ? La notion d'homogamie a enfin été réexaminée depuis et revue parfois dans un sens plus complexe que celui de la simple proximité géographique ou socioprofessionnelle⁴.

D'autre part, l'analyse d'Alain Girard élude totalement la question de l'intersubjectivité. Elle se lance dans une interprétation des chiffres sans avoir, au préalable, construit une théorie de la relation interpersonnelle, encore moins de la rencontre. Les mots ne sont pas questionnés dans l'essence de leur signification. « L'attraction des semblables »⁵ obéit peut-être à la nécessité de la reproduction sociale, mais seulement dans une certaine mesure. D'autres études ont mis l'accent

¹ Alain Girard, *op. cit.*, p. 25.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 192.

⁴ Voir l'article très complet de François De Singly, *op. cit.*

⁵ Alain Girard, *op. cit.*, p. 192. Voir aussi Claire Bidart, *Les Semblables, les amis et les autres : sociabilité et amitié : contexte de rencontre, réseau personnel et dynamique des relations*, thèse de sociologie, sous la direction de Jean-Claude Passeron, Paris, EHESS, 1993.

sur le phénomène inverse. En adoptant un point de vue microsociologique et une méthode compréhensive, Peter Berger et Hansfried Kellner ont montré par exemple que le mariage confrontait « deux individus "étrangers" »¹, au moins autant qu'il réunit deux « homosociaux »². En basant leur étude sur la notion de langage et sur l'idée d'un monde propre à chaque protagoniste, ils ont présenté le mariage comme étant d'abord la *construction* sociale, objective mais aussi subjective, d'un nouveau monde à deux. Le mariage y est donc vu comme le produit d'une redéfinition intersubjective de la réalité. De ce fait, l'abord du futur conjoint se fait en termes de découverte et d'expérience de « l'autre », quand bien même il serait de même condition sociale. C'est ce qui amène les deux sociologues à déclarer que « le mariage, dans notre société contemporaine, est un acte *dramatique* qui se noue autour de la rencontre de deux individus étrangers l'un à l'autre, et de la métamorphose qui s'opère en chacun d'eux par cette rencontre. »³

Alain Girard semble s'obstiner à expliquer les actes individuels à partir d'une logique présumée du social, comparable à la logique du vivant. N'y a-t-il pas une pente dangereuse à vouloir intégrer les données de la génétique — fréquemment invoquées par l'auteur⁴ — au sein d'une sociologie ? Les individus n'apparaissent plus que comme des cellules interchangeables vouées au maintien de l'organisme que figure la société (ou *corps social*)⁵. Et, bien qu'il l'étudie, qu'il la cite, on se demande où est la rencontre dans cette accumulation de chiffres. Enfin, le sociologue fait l'impasse sur une donnée importante, fournie par son enquête. Ses propres chiffres — et surtout sa manière de les utiliser — trahissent un glissement interprétatif, lequel guette tout chercheur, même celui qui se réclame d'un rationalisme solide, par le recours aux échantillons soi-disant représentatifs. Commentant un tableau, représentant « les circonstances de la rencontre »⁶ selon leur fréquence respective,

¹ Peter Berger et Hansfried Kellner, « Le mariage et la construction de la réalité : contribution à l'étude microsociologique du problème de la connaissance », *Diogène : revue internationale des sciences humaines*, n° 46, avril-juin 1964, p. 9. Cette étude a fait l'objet d'une nouvelle publication quasiment identique à la première. Voir Peter Berger, « Le mariage et la construction de la réalité », *Dialogue : recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, 4^e trimestre, 1988, pp. 6-23.

² Alain Girard, *op. cit.*, p. 190.

³ Peter Berger et Hansfried Kellner, *op. cit.*, p. 9 (souligné par l'auteur).

⁴ Voir Alain Girard, *op. cit.*, p. 15, p. 19, p. 20, p. 25, etc.

⁵ Alain Girard s'interroge même sur le processus sélectif en exercice dans les couples d'intellectuels et l'interprète comme une manifestation possible « pour le maintien des caractères auxquels on peut attribuer l'intelligence, en groupant au cours des générations l'ensemble des qualités intellectuelles les meilleures. » (*Ibid.*, p. 26.)

⁶ *Ibid.*, p. 98.

l'auteur met l'accent sur les circonstances considérées comme prévisibles et élude les autres. Il s'attarde en effet sur la proportion majoritaire de la rubrique « bal » (17%) et néglige les « circonstances fortuites », pourtant presque aussi fréquentes (15%)¹. Le bal, qui semblerait au premier abord représenter le terreau de la rencontre hasardeuse (mélange d'inconnus), constitue en fait un lieu de choix « homogames »² par excellence : à chaque milieu social son « bal » (bal de village, *rallye*, *boom*, etc.) En définitive, ce genre de manifestation réunit pour ainsi dire de faux inconnus ; non pas de « faux-semblants » mais, au contraire, de « faux différents ». Tout en surestimant le poids du déterminisme social, Alain Girard minimise l'importance de l'autre variable (le hasard) qui prend pourtant la seconde place au classement des circonstances de la rencontre. Par ailleurs, si, comme il le précise, les circonstances fortuites réunissent des individus qui se découvrent être finalement des « homosociaux », il n'en reste pas moins qu'à l'inverse, il ne va pas du tout de soi qu'une réunion publique comme un « bal » ne soit pas également un lieu de rencontre fortuite. En outre, ce genre d'enquête nous montre plutôt quels sont les conditions de (quasi-)impossibilité de la rencontre. N'est-ce pas en effet la thèse implicite se profilant derrière les travaux des psychosociologues, lorsqu'ils nous parlent d'« homogamie » ? Alors qu'ils proposent de découvrir les déterminants de la rencontre, ceux-ci aboutissent à l'élaboration de critères permettant un resserrage du champ des probabilités, lesquelles n'autorisent pourtant pas à prédire que telle rencontre aura lieu. Paradoxalement, en respectant ces mêmes critères, nous parvenons à l'idée contraire : les acteurs sociaux — compte tenu des conditions psychosociales les poussant à rechercher le même, la ressemblance — se trouveraient plutôt dans une inaptitude (relative néanmoins) à faire certaines rencontres. Nous n'apprenons donc rien de vraiment significatif sur le phénomène même.

Une fois établie l'homogamie géographique, sociale, voire physique des futurs conjoints, il demeure cette sphère incompressible, irréductible à un regard macrosociologique : le ballet des échanges intersubjectifs suivant lequel *deux sujets* et non deux individus *se trouvent choisis* l'un par l'autre, parmi tous les individus potentiellement « rencontrables »³. Le cadrage sociodémographique des enquêtés

¹ Voir Alain Girard, *op. cit.*, p. 98 sq.

² *Ibid.*, p. 17.

³ Bien que ce terme soit absent des dictionnaires de langue actuelle, il n'en fut pas toujours ainsi. L'adjectif a été relevé dès 1898. Voir Alain Rey (sous la direction de), *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, p. 1765 (article « rencontrer »).

n'épuise en rien le caractère énigmatique de leur rencontre éventuelle¹. Il n'est point besoin d'aller plus loin dans l'exploration des apories de la sociologie statistique des rencontres pour comprendre que le phénomène doit être étudié autrement, si l'on veut espérer progresser dans sa connaissance.

2. Les interactions sociales

« La phénoménologie convient avec l'empirisme dans le recours privilégié au fait, même si elle s'en sépare en refusant de borner les faits à la seule empiricité sensible. »²

Difficilement identifiable comme « objet », la rencontre a quand même dû subir le regard réductionniste du chercheur averti, afin d'obtenir un peu de légitimité dans le champ des sciences sociales. Leur intérêt pour cet objet fuyant demeure néanmoins tout relatif car nous ne pouvons pas à proprement parler d'un « champ » de recherche consacré à la rencontre. Suivant la tradition durkheimienne, les quelques travaux sur ce sujet — telle l'étude d'Alain Girard³ — se sont imposés de la considérer comme *un fait explicable*, c'est-à-dire comme le produit d'un ensemble de causes. De ce point de vue, la rencontre apparaît comme déterminée (effet) par d'autres faits repérables (causes). Quelques travaux ont été menés sur les rencontres interpersonnelles (professionnelles, amicales et surtout amoureuses,...) mais ils proposent, pour la plupart, une recherche sur les conditions et le niveau de *probabilité* de se rencontrer. Ils y répondent traditionnellement par le modèle dominant de l'homogamie sociale, comme nous venons de le voir avec *Le Choix du conjoint* (le fameux « qui épouse qui ? ») En définitive, toutes ces analyses ont choisi d'étudier la rencontre comme un fait physique, solide.

¹ Aujourd'hui encore cette résistance du phénomène à la connaissance scientifique excite les médias. Voir, par exemple, les dossiers suivants : « Biologie-psychologie : les secrets du désir amoureux », *L'Express*, *op. cit.* ; « Dossier : les secrets de nos rencontres », *Ça m'intéresse*, *op. cit.* ; *La Biochimie du coup de foudre ou fragments scientifiques d'un discours amoureux*, film écrit et réalisé par Thierry Nolin, Paris, La Sept Arte, 1998.

² Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1998, p. 169.

³ Malgré le fait qu'il ait eu recours également à des entretiens semi-directifs pour compléter ses évaluations statistiques par des données « qualitatives », son travail représente typiquement une vision positiviste. Ce n'est pas tant la méthode mais plutôt une manière de voir et de concevoir le phénomène qui est redevable de la tradition naturaliste.

Considérée, suivant les directives d'Émile Durkheim, comme une « chose »¹, comme un fait autonome et extérieur aux individus², elle est reconduite à ces phénomènes « détachés des sujets conscients qui se les représentent »³. Si nous devons nous soumettre à la définition restrictive établie par le père de la sociologie française, nous serions amenés à considérer la rencontre comme un « fait social » s'effectuant *régulièrement*, selon les « conventions du monde »⁴. La rencontre, dans ce cadre d'analyse, apparaîtrait comme objectivement déterminée par des conditions sociales déterminées.

À côté du positivisme classique, il est pourtant une autre attitude possible. La rencontre peut être considérée comme une « *manifestation sociale* »⁵ qui traverse et en même temps constitue la trame du quotidien. Cette orientation est au carrefour de l'interactionnisme et de l'ethnométhodologie. Elle s'inspire plus ou moins fidèlement de la phénoménologie : le sociologue se soucie du sens donné par les individus à leurs activités. La rencontre y est perçue comme un phénomène interactif ordinaire. Ainsi nous rencontrons-nous en tout lieu et à tout moment. Des petites rencontres de hasard aux rendez-vous planifiés, de nos petits bonjours aux grandes réunions collectives, chaque fois que nous nous trouvons en *co-présence* les uns avec les autres, nous nous rencontrons « naturellement ». De fait, nous disons couramment que nous avons « rencontré » un tel dans la rue, un collègue en vacances ou un autre dans une soirée. Toutes ces expressions renvoient à un sens commun de la rencontre. Les sociologues qui se reconnaissent dans cette mouvance l'identifient aux multiples *interactions* sociales décrites par Erving Goffman, Anselm L. Strauss⁶ et d'autres. En tant que telle, elle s'analyse sous un angle pragmatique. C'est la rencontre comme action, comme pratique et comme expérience sociale. À ce titre, elle figure l'entrée en relation des individus ou « interactants »⁷ et regroupe un enchaînement d'actes codifiés, ritualisés, conscients et inconscients. Suivant la pensée d'Alfred Schütz,

¹ « Est chose, en effet, tout ce qui est donné, tout ce qui s'offre ou, plutôt, s'impose à l'observation. » (Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 120). Pour une réponse critique, voir Jules Monnerot, *Les Faits sociaux ne sont pas des choses*, Paris, Gallimard, « Les essais », 1946, 241 p. Voir aussi les commentaires critiques de Jean-François Lyotard sur la « physique sociale » d'Auguste Comte qui aurait inspiré la sociologie d'Émile Durkheim (in Jean-François Lyotard, *La phénoménologie*, *op. cit.*, p. 72).

² Ceci est très bien expliqué par Jean-Michel Berthelot (in *op. cit.*, p. 11).

³ Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 121.

⁴ *Ibid.*, pp. 96-97.

⁵ Erving Goffman, *Les Rites d'interaction*, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1974, p. 7.

⁶ Anselm L. Strauss, *Miroirs et masques : une introduction à l'interactionnisme*, Paris, Métailié, 1992, 191 p.

⁷ Erving Goffman, *op. cit.*, p. 8.

phénoménologue du social ayant inspiré Erving Goffman, nous dirons que la rencontre — avant tout « sociale » — apparaît comme une réalité *typique* car familière (expériences passées de nos prédécesseurs et de nous-mêmes). C'est pourquoi elle obéit à un ensemble de normes, de règles appartenant au stock social des « connaissances disponibles »¹, prêtes à l'emploi pour toute situation de communication sociale. En tant qu'*acteur* de la rencontre — celui par qui l'acte devient effectif —, le sujet social puise dans son répertoire afin de réussir sa partie : quitter la situation en ayant répondu aux attentes de l'autre, partenaire ou adversaire et en étant lui-même satisfait de la participation de son *alter ego*, compte tenu du cadre implicite de l'interaction (contexte). L'étude de la rencontre est donc l'occasion pour le sociologue d'observer la mise en pratique d'un savoir ordinaire acquis et géré par le sujet, au cours de ses expériences consécutives. Ici, la rencontre est insérée dans le quotidien et motive même sa dynamique. Elle dessine la trame du tissu social ; elle fait et défait, tisse et détisse les liens. Située au niveau interindividuel, elle apparaît comme une *micro-réalité* et, en tant que telle, révèle déjà toute la difficulté de cerner l'objet ; difficulté signalée par Georges Gurvitch comme étant propre aux « types microsociologiques concernant les manifestations de la sociabilité ». Étant donnée leur petite échelle, ces dernières ont en effet pour particularité de posséder la capacité de se répéter fréquemment à l'intérieur de cadres sociaux plus larges. Elles représentent ainsi des phénomènes « *astructurels* »². Ces caractéristiques s'appliquent tout à fait à la rencontre, vue par l'interactionnisme symbolique : polymorphe, mobile, elle est perçue à tous les niveaux de la vie sociale : institutionnel et individuel, public et privé, etc. Ainsi, dans la mesure où elle est considérée comme le moteur même de la (re)structuration³-déstructuration de la société, la rencontre se présente comme une situation d'actualisation et de mise à l'épreuve du lien social.

Cependant, bien que la perspective soit issue de la phénoménologie husserlienne, cette sociologie certes « compréhensive », « qualitative » reste dépendante d'une conception empirique de la rencontre. Nous savons que dans son

¹ Alfred Schütz, *Le Chercheur et le quotidien : phénoménologie des sciences sociales*, op. cit. p. 12 sq.

² Georges Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie*. Tome I, *Vers la sociologie différentielle*, Paris, PUF, « Bibliothèque de sociologie contemporaine », 1968, respectivement p. 119 et p. 121 (souligné par l'auteur).

³ Voir Anthony Giddens, *La Constitution de la société*, Paris, PUF, « Sociologies », 1987, 474 p.

acception la plus courante (d'après les dictionnaires), la rencontre est définie comme le fait, fortuit ou non, de l'entrée en contact, de la « connexion »¹ de deux ou plusieurs formes d'être (choses, personnes, etc.) L'unité du temps et du lieu y est indiquée comme condition inhérente à sa réalisation. Cette conception domine dans les recherches interactionnistes. Toutefois, une investigation plus poussée, vers une compréhension de la rencontre dans sa dimension proprement humaine, ne peut se limiter au simple constat du fait, de l'acte de « se trouver en même temps au même endroit », lequel peut indiquer n'importe quel type d'interaction (une conversation, une réunion, etc.) L'unité spatio-temporelle concerne donc la production positive, physiquement observable d'un face-à-face et non nécessairement d'une rencontre. L'« en même temps, au même endroit » ne suffit pas à signifier de manière indiscutable une rencontre, lorsque n'est prise en compte que la dimension objective. Pour la sociologie interactionniste, la rencontre est bien un événement vécu par des sujets, mais elle reste limitée au cadre interactif². On préférera en l'occurrence se limiter à une réflexion sur des questions périphériques (manières de faire, lieux de rencontre, etc.) plutôt que d'aller au cœur de l'objet, « à la rencontre de la rencontre »³, là où se tient *son essence*. En dépit de leur orientation plus volontiers interprétative qu'explicative et de leur considération pour la subjectivité sociale, ces études persistent dans une vision anecdotique de la rencontre. Elles continuent de considérer l'événement sous son angle positif et, en quelque sorte, « physique ». La rencontre apparaît au mieux comme une simple interaction « de face à face dans les cadres naturels »⁴ ou encore comme une situation de communication, verbale ou non verbale⁵. Ces sociologies ne se déprennent pas de l'emprise du monde et demeurent finalement prisonnières des sciences « empirico-factuelles »⁶, c'est-à-dire « naturelles ». Observable, modulable, soumise à l'horizon des attentes sociales, le phénomène ne s'accomplit pas en son sens plénier⁷. Les guillemets sont toujours de

¹ Hubertus Tellenbach, « Analysis of the human encounter *in* a healthy and *in* a psychotic state », *Analecta Husserliana*, vol. 35, 1991, p. 249 sq.

² Sur la notion de « cadre », voir Erving Goffman, *Les Cadres de l'expérience*, Paris, Minit, « Le sens commun », 1991, 573 p. Une critique de cette conception sera développée dans la dernière partie de la thèse.

³ Frederik J. J. Buytendijk, *Phénoménologie de la rencontre*, *op. cit.*, p. 16.

⁴ Erving Goffman, *Les Rites d'interaction*, *op. cit.*, p. 7.

⁵ Voir Edward T. Hall, *La Dimension cachée*, Paris, Seuil, « Points », 1978, 254 p. ; *Le Langage silencieux*, Paris, Seuil, « Points », 1984, 237 p.

⁶ Claude Romano, *L'Événement et le monde*, *op. cit.*, p. 2.

⁷ Nous nous apercevons plus clairement, dans la dernière partie de cette thèse, du contraste entre la conception destinale de la rencontre que je propose ici et la conception pragmatique et empirique

mise pour parler de cette « rencontre »-là. La démarche empirique de l'interactionnisme et de l'ethnométhodologie s'intéresse aux « petits » actes quotidiens, ordinaires. Elle situe son analyse à un niveau descriptif pur. Sans retourner à « un positivisme impénitent », Elle se limite cependant à « un compte rendu des enchaînements temporels des activités concertées des membres. » Il s'agit de « mettre à jour des procédures pratiques, relevant des compétences naturelles des membres, mises en œuvre pour définir et maîtriser des situations »¹. Ce paradigme est, par conséquent, peu attentif à une réflexion *eidétique*, laquelle porte sur la recherche des traits génériques et universels du phénomène de la rencontre. D'autre part, elle ignore l'autre rencontre, celle qui « étonne ou séduit car elle met côte à côte deux êtres, deux fragments d'être qui en principe n'avaient rien à voir ensemble »², celle encore dans laquelle « se constitue le secret inépuisable de l'autre »³ et qui se donne précisément au sens commun *sur le mode de l'énigmatique*. Elle ignore également l'interrogation subjective sur « le sens de la vie » qui confère aux événements telle la rencontre, une puissance destinale (présente en permanence mais à des degrés d'intensité variés).

Selon la phénoménologie interactionniste ou ethnométhodologique, la rencontre ou plutôt *les* rencontres au quotidien sont à déchiffrer, afin d'y découvrir la rhétorique sociale, derrière l'apparente inconsistance du banal, du journalier⁴. Pourtant, les conversations et l'ensemble des « entrées en contact » de la vie courante peuvent-ils être réellement compris comme des rencontres, au sens plein du terme ? Est-ce que leur relative insignifiance subjective ne les rejette pas hors de ce qui fait la rencontre même ? Cela ne signifie pas que les interactions ne sont pas susceptibles de devenir d'authentiques rencontres. Tout n'est qu'une question de regard. Comme l'a bien montré Claude Romano, l'attitude naturelle se fixe sur les

proposée par Erving Goffman. Jean-Luc Marion apportera la solution en distinguant les « phénomènes saturés » des « phénomènes de droit commun » (*in De surcroît : étude sur les phénomènes saturés, op. cit.*)

¹ Daniel Céfai et Nathalie Depraz, « La méthode phénoménologique dans la démarche ethnométhodologique », *in* Michel de Fornel, ... (et al.) (sous la direction de), *L'ethnométhodologie : une sociologie radicale*, Colloque de Cerisy, Paris, La découverte, « Recherches », 2001, p. 103. On se reportera avec profit à la lecture de cet article très instructif sur les utilisations de la phénoménologie en sociologie.

² Daniel Sibony, « A la rencontre du temps », *Autrement : série mutations*, n° 135, *op. cit.*, p. 21.

³ Frederik J. J., Buytendijk, *Phénoménologie de la rencontre, op. cit.*, p. 7.

⁴ « Les gestes que parfois nous nommons vides sont peut-être, en fait, les plus pleins de tous. » (Erving Goffman, *Les Rites d'interaction, op. cit.*, p. 81).

choses sans voir le fait même de l'événement¹. Dans ces conditions, n'y a-t-il pas abus de langage, glissement sémantique en quelque sorte, à vouloir désigner sous le même vocable des manières très différentes d'entrer en contact avec l'autre ? Car il semble que l'écart essentiel se dessine ici : *toute entrée en contact, toute interaction n'est pas nécessairement une rencontre*. La rencontre représente une manière spécifique de recevoir une advenue, l'événement pur et absolu d'une arrivée que je découvre comme m'ayant précédé alors même que j'allais vers elle. C'est pourquoi elle se fait en quelque sorte — nous verrons cela ultérieurement — sur le mode paradoxal d'une collision/collusion toujours surprenante.

Même si, avec l'interactionnisme et l'ethnométhodologie, il y a une prise en compte du sens donné par les individus à leurs actions, nous demeurons immanquablement dans l'ordre du fait, de la chose observée, de la chose qui s'effectue. Les interactions, en tant que *système*, montrent une réelle complexité mais elles sont tout de même limitées à des stratégies de comportements sociaux s'échangeant entre les individus. Elles ignorent par ailleurs la dimension d'altérité pure, inhérente à l'idée de rencontre. L'interactionnisme tend ainsi à confondre la « rencontre » et l'« interaction » en considérant la première, parfois comme l'équivalent, parfois comme un type de la seconde². Or la notion d'« interaction » ne s'applique que très partiellement à la rencontre : (i) elle lui est insuffisante du fait d'une vision objectiviste de la rencontre comme situation d'échange impersonnel, commandé par la collectivité, et non comme *moment axial singulier*. (ii) La notion d'interaction limite également la définition de la rencontre à un fait purement interindividuel. Donc, point de rencontre avec Dieu, une idée, un animal ou un grigri ! (iii) Enfin, la personne y est réduite au statut d'« interagissant », c'est-à-dire d'individu social rationnel et stratégique.

¹ « Car, dès que nous cherchons à saisir l'événement tel qu'en lui-même il advient, nous sommes presque aussitôt absorbés par autre chose, par les "choses" justement, figées sous nos yeux par un regard de Méduse. » (Claude Romano, *op. cit.*, p. 7).

² Voir le sociologue interactionniste Anselm L. Strauss : « Il est certain que le terme "interaction" est si ambigu qu'il peut ne plus signifier que rencontre et effet réciproque entre des personnes. » Anselm L. Strauss se plaint à l'inverse d'une réduction de l'interaction à la rencontre. Mais il le fait en reconduisant cette dernière à l'objet simplifié « relations-interpersonnelles-réciproques » et confirme ainsi une vision typiquement positiviste et empirique de la rencontre, comme chose observable et *mesurable*. L'un de ses soucis, en effet, est le *nombre* des protagonistes : « Le terme "interaction" tend à oblitérer le fait que plus de deux personnes de chair et de sang sont en présence l'une de l'autre. » D'où, selon l'auteur le fait de sa confusion possible avec le terme « rencontre » qui n'impliquerait que des rapports à deux (*in Miroirs et masques : une introduction à l'interactionnisme, op. cit.*, respectivement p. 47 et p. 59).

Pouvons-nous, dans ce cadre, affirmer avoir recueilli ce qui fait véritablement la rencontre ? La spécificité de la rencontre réside-t-elle seulement dans la description du fait empirique ? N’y aurait-il pas illusion, de surcroît, à croire « observer » une rencontre ? La principale difficulté pour les sciences humaines dans leur prétention à la scientificité est le fait de l’impossibilité à reproduire en laboratoire des faits humains. La rencontre, plus que tout autre phénomène, est *in-expérimentable*. Comment produire une interaction dans « l’ici-et-maintenant d’une situation »¹, en étant sûr qu’elle sera une rencontre ? Ici commence à se profiler un décalage sémantique révélateur. Dans un premier temps, si je ne puis dire ce qu’elle est, je peux en revanche désigner ce qu’elle n’est pas : la rencontre n’est pas uniquement une interaction, ni une relation, encore moins un croisement. Comme le précise très justement Alejandro Rojas Urrego : « Toute relation n’est pas rencontre et toute rencontre n’est pas forcément une relation »². En la définissant négativement, c’est un certain point de vue qui est rejeté : croisement, relation, interaction font référence à la nature positive du fait. Sous ce regard, la rencontre est visée de l’extérieur. Mais ainsi ne perd-elle pas ce qui la fait être en tant que rencontre, ne perd-elle pas son être propre ? Qu’importe que nous ne puissions constater des faits ; une rencontre n’est jamais entièrement observable parce qu’une bonne part de ce qui s’y manifeste est interne au sujet³. Tout au plus aurons-nous des indices, des signes mais non des « preuves ». En revanche, nous conviendrons qu’une rencontre, à travers sa portée existentielle, se constate et *s’atteste après coup*, dans ses effets, à travers le témoignage et l’observation du changement survenu sur les sujets.

La rencontre est d’abord (sur)chargée de sens et, en tant que telle, elle semble se rattacher à l’« absolu » et c’est cela entre autres que j’aurai à examiner. Insolite, elle suscite la réflexion du fait de son *hypersignifiance*⁴ aussi bien subjective (ce qu’elle représente personnellement pour le sujet) qu’objective (ses conséquences réelles, observables sur l’organisation de la vie du sujet ainsi que sur sa manière de voir le monde). D’un point de vue anthropologique, elle prend sens en tant qu’événement *proprement* humain. Il y a une différence essentielle

¹ Daniel Céfai et Nathalie Depraz, *op. cit.*, p. 104.

² Alejandro Rojas Urrego, *Le Phénomène de la rencontre et la psychopathologie*, *op. cit.*, p. 5.

³ Mais cela n’exclut pas l’extériorité manifeste de la rencontre, comme vécu de conscience.

⁴ Voir Boris Cyrulnik, « L’imperceptible sensation de l’autre », *op. cit.*, pp. 53-65.

— et pourtant indéfinissable, indicible — entre *rencontrer* et *croiser* quelque chose ou quelqu'un. Frederik J. J. Buytendijk distingue ainsi la « rencontre effective » du simple « fait de trouver sur son chemin des hommes ou des objets naturels ou culturels »¹. Suivant les traces de Maurice Merleau-Ponty, il attribue l'authenticité de l'événement au jeu des *consciencés engagés*². « On ne peut rencontrer un homme que dans la mesure où l'on choisit de le rencontrer et non pas de passer auprès de lui »³. La problématique de l'intentionnalité des protagonistes, à la fois « *rencontrants* » et *rencontrés*, donne à l'événement toute sa profondeur, le rend significatif et signifiant. C'est donc *la possibilité du tour décisif* que peuvent prendre les vies⁴, *après* et/ou *dans* la rencontre, autrement dit c'est leur sens destinal qui doit guider la recherche. La rencontre que j'appellerai *destinale* — parce qu'elle est un moment charnière dans le devenir — se donne comme l'événement « qui me *décentre* et m'invite à exister »⁵. Comprise comme *surgissement*, la rencontre destinale tranche avec l'ensemble des actes et choses composant le monde ordinaire ou monde de la vie quotidienne. « Mauvaise » ou sublime, discrète ou foudroyante — « convulsive »⁶, pour André Breton —, contre les rencontres ordinaires, qu'il serait plus juste encore une fois d'appeler « interactions », elle vient *rompre* l'unité de l'expérience quotidienne, de la routine, en provoquant un déplacement de soi à soi, par la médiation de l'autre. L'épreuve est parfois assez bouleversante pour que l'homme soit tenté d'évoquer une « magie ». Elle le pousse à s'interroger sur le rôle et la nature du hasard, sur la possibilité d'un *destin*. La surprise de l'inattendu contribue à son effet *extraordinaire*. Louis-Vincent Thomas écrit à ce propos que la rencontre « exprime le fait de voir une personne ou un objet en un lieu ou à un moment où l'on ne s'attendait pas à cette présence, à plus forte raison si celle-ci s'avère incongrue »⁷.

¹ Frederik J. J. Buytendijk, *Phénoménologie de la rencontre*, *op. cit.*, p. 7 (je souligne).

² Voir *ibid.*

³ *Ibid.*, p. 14.

⁴ Voir Jean-Bruno Renard, « Présentation », *Cahiers de l'imaginaire*, n°10 (« Rencontres et apparitions fantastiques »), 1994, p. 8 : le sociologue explique que « quelle que soit la réalité ou la cause de ces rencontres, celles-ci exercent une influence déterminante sur la transformation de la personnalité des témoins ».

⁵ Boris Cyrulnik, « L'imperceptible sensation de l'autre », *op. cit.*, p. 65 (je souligne).

⁶ André Breton, *L'Amour fou*, Paris, Gallimard, « Folio », 1993, p. 5 *sq.* Je reviendrai sur cette expression en deuxième partie de thèse.

⁷ Louis-Vincent Thomas, « Imaginaire et rencontres insolites », *Cahiers de l'imaginaire*, *op. cit.*, p. 11.

La phénoménologie interactionniste s'avérant insuffisante, il faudra donc en passer par une phénoménologie plus radicale, au risque de transgresser les frontières disciplinaires de la sociologie traditionnelle. Il importe de comprendre l'aspect commun — au sens de l'universel et non du vulgaire — de *l'être-dans-la-rencontre*. Ainsi devons-nous demander *comment, quand* pouvons-nous réellement parler de « rencontre » ? À l'inverse, comment pouvons-nous par exemple nous trouver sur le chemin d'une même personne, sans considérer pour autant que nous l'avons rencontrée ? D'autres questions viendront enrichir la problématique générale concernant le phénomène. Mais pour ce faire, il est nécessaire d'entrer plus amplement dans la réflexion épistémologique.

Après avoir montré comment la rencontre est « manquée » quand elle est regardée comme un objet de nature, comment les sciences de la société tombent souvent dans ce piège en calquant leur perception du monde sur le naturalisme, il est temps à présent d'opérer définitivement une *conversion du regard*, grâce à l'attitude phénoménologique. La section suivante présentera donc les grandes lignes de cette méthode philosophique qui devrait servir ici le projet d'une sociologie première, laquelle se placerait au principe ou au fondement de toute sociologie empirique. Sous cet angle, la rencontre au sens destinal pourra enfin être examinée, à condition de réviser l'idée du social comme monde d'affection et de signification intersubjective et non plus comme monde économique autonome, comme cela est régulièrement le cas. Dans cette nouvelle perspective, la rencontre apparaît non plus comme un objet de nature mais comme un objet de conscience, selon l'heureuse distinction proposée par Edmund Husserl¹. Une fois ce cadre théorique posé, l'enquête sur l'essence de la rencontre et sur son sens destinal pourra véritablement commencer. La phénoménalité du destin, du hasard et le rapport dialectique qu'ils entretiennent, notamment au sein du phénomène de la rencontre, seront questionnés. Enfin la détermination *événementiale* de la rencontre destinale sera abordée. Nous verrons que celle-ci n'a, en effet, une chance d'être saisie qu'au prix d'une suspension de tout ce qui, en elle, ne relève pas de l'Événement.

¹ Voir Edmund Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 180.

En conséquence et pour des raisons méthodologiques, seront exclus de cette étude tous les « petits » faits ordinaires qu'il serait plus juste de classer dans la catégorie des interactions sociales et des relations interpersonnelles courantes. Je me concentrerai sur une autre catégorie de rencontres, celles qui appartiennent plutôt au champ de l'*extra*-ordinaire, voire de l'exceptionnel et qui, en tant que telles, font droit à une définition de la rencontre *au sens destinal*.

- Section 2 -

LA RENCONTRE COMME « OBJET » DE CONSCIENCE : PROPOSITION POUR UNE AUTRE INTERPRÉTATION

- Chapitre 3 -

Problématique et données théoriques

1. Visée anthropologique

Faire une phénoménologie de la rencontre implique un certain nombre de questions du type : Qu'y a-t-il dans la rencontre humaine ? À quoi nous confronte ce phénomène ? Quels sont ses traits essentiels ? L'intention centrale de ce questionnement est motivée par la conviction qu'une étude empirique, dite « de terrain », ne peut être menée à bien, sans une réflexion préalable sur le sens des concepts utilisés. Nous avons vu que le phénomène de la rencontre, paradoxalement, s'effaçait lorsqu'il était examiné suivant la démarche essentiellement expérimentale des sciences naturelles. Comme l'a souligné Edmund Husserl, la connaissance pour ces dernières ne fait pas « problème ». Ses conditions de possibilité ne sont pas interrogées. Ces sciences progressent, tant que cela leur est possible et jusqu'à provoquer parfois des « absurdités »¹ de sens. Ainsi, ni les études statistiques² et très

¹ Voir Edmund Husserl, *L'Idée de la phénoménologie : cinq leçons, op. cit.*, première leçon, p. 43.

² Jean Guilton, en 1970, voyait en elles l'annonce d'une évolution inquiétante du savoir et de la société. Il écrivait ainsi : « Mais la phase historique cessera, nous arriverons à une phase "post-historique" où l'histoire sera remplacée par la cybernétique, la décision par les ordinateurs, le vote par le *gallup*, et la *sociologie par les statistiques*. Il semble que cette époque où les personnalités s'évanouissent dans les collectivités, celles-ci *dans les lois quantitatives*, soit l'époque où nous entrons

« sociales » sur les groupes, les classes et leurs probabilités de se rencontrer, ni les analyses interactionnistes et/ou ethnométhodologiques — plutôt axées sur une description empirique du sens pratique manifesté par « le binôme occasionnel formé par deux individus se rencontrant par hasard »¹ —, ne sont en mesure de répondre sur le sens essentiel de la rencontre pour la bonne et simple raison que son élucidation n'est pas leur objet. En revanche, le concept est employé de fait, comme une donnée, une réalité en soi, naturelle, « qu'il ne s'agit d'explorer de plus près que quant à son étendue et à son contenu, aux éléments, aux rapports, aux lois. »² C'est effectivement la démarche majoritaire de la sociologie actuelle. En dehors de celle-ci, il paraît difficile, par conséquent, d'entamer une « sociologie de la rencontre » au sens académique de l'expression.

Cependant, parce que les rencontres sont les événements même de la vie humaine — et c'est pourquoi j'insiste sur leur dimension décisive —, il faut plutôt opter pour une visée anthropologique sur le phénomène. Cette voie permet, par sa double prise en compte de l'homme en général et du sujet comme singularité, d'intégrer la problématique de la rencontre au sein d'une pensée de *l'être* humain, au sens actif du verbe : comme un « vivre » (sensible et/ou intelligible) nourri par les événements qui jalonnent la vie et ce, quelle que soit la culture d'appartenance. Il s'agit de partir d'une universalité *a priori* de l'homme (partout arraché à la nature) et de son histoire, en faisant un détour, si nécessaire, par le lointain (géographique et/ou temporel). La question générique qui identifie le projet anthropologique est : « Qu'est-ce que l'homme ? » Selon l'idée *a priori* qu'elle se fait de l'homme — c'est-à-dire en amont de toute étude empirique ou réflexion à ce propos —, l'anthropologie sera physique, biologique, culturelle, etc. C'est pourquoi, au principe de ces déclinaisons, parce qu'elle les commande toutes, se tient *l'anthropologie philosophique*. C'est elle qui guidera ma recherche. Elle sera la perspective, la visée à partir de laquelle l'histoire humaine sera considérée. En ce sens, la notion même d'histoire prend une autre signification : non plus la succession des faits jalonnant une biographie linéaire, mais l'histoire vécue, *l'intrigue vivante*, ouverte et reconfigurée par l'Événement. C'est l'histoire du sujet humain comme

avec effroi. Cela nous fait craindre et désirer une destruction de la quantité par elle-même qui redonnerait son jeu à la qualité. » (Jean Guilton, *Histoire et destinée*, *op. cit.*, p. 81, je souligne).

¹ Claude Javeau, *Prendre le futile au sérieux : microsociologie des rituels de la vie courante*, Paris, Cerf, « Humanités », 1998, p. 10.

² Edmund Husserl, *L'Idée de la phénoménologie : cinq leçons*, *op. cit.*, pp. 38-39.

« ce-qui-lui-est-arrivé », de même que nous racontons une histoire quand nous relatons une mésaventure, une péripétie, une tragédie, etc. C'est, tout simplement, *la vie* qui est visée ici, la vie comme *destinée* ou la destinée comme vie. Mais j'aurai, plus avant, l'occasion de revenir sur ce rapprochement. *L'anthropologie philosophique* représente donc l'orientation épistémologique que je souhaite adopter. Quelles sont ses caractéristiques ? (i) Elle s'occupe des « grandes » questions — le Temps, la Mort, l'Existence, etc. — et les traite toujours de telle sorte qu'elles soient mises en rapport avec le projet d'une meilleure compréhension de l'humanité de l'homme. (ii) La spécificité de l'homme est son objet et, de fait, elle ne peut faire l'économie d'une pensée du sujet : qu'en est-il de celui-ci ? Sujet affecté, sujet pensant, sujet réflexif : autant de manières d'être impliqué dans le monde de la vie.

Malgré la variabilité des définitions, l'anthropologie, d'une manière générale, se fixe sur la découverte des caractères universels de l'homme. Cette intention n'a pu être possible qu'en passant par un *détour*. Que ce soit l'anthropologie physique, historique, naturelle ou culturelle, il a fallu étudier d'autres hommes : ancêtres préhistoriques, cultures antiques, sociétés lointaines, etc. Claude Lévi-Strauss écrit ainsi que l'anthropologie culturelle « procède d'une certaine conception du monde ou d'une manière originale de poser les problèmes, l'une et l'autre découvertes à l'occasion de l'étude de phénomènes sociaux, pas nécessairement plus simples (comme on a si souvent tendance à le croire) que ceux dont la société de l'observateur est le théâtre, mais qui — en raison des grandes différences qu'ils offrent par rapport à ces derniers — rendent manifestes certaines propriétés générales de la vie sociale, dont l'anthropologie fait son objet »¹. L'anthropologie philosophique, quant à elle, ne fonctionne pas autrement, excepté le fait que son *détour* n'est pas nécessairement empirique. Elle ne procède ni par l'observation d'autres cultures ni par celle d'autres étapes du développement humain mais par l'introspection, la réflexivité, la considération de soi comme un autre. L'anthropologie philosophique pense le sujet hors des frontières de l'individu psychologique. Elle pense et utilise la subjectivité comme principe universel, comme exercice : qu'est-ce, en effet, que l'homme sinon un être *essentiellement* subjectif ?

¹ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Presses Pocket, « Agora », 1995, pp. 403-404 (souligné par l'auteur).

Le mot *anthropologie* signifiant ici « science de *l'être* humain en général » a d'abord une portée épistémologique. Il désigne une attitude de pensée, une position éthique en faveur de l'humanité. Ensuite, il englobe « l'ensemble des sciences qui étudient l'espèce *homo sapiens* — sans jeter *a priori* d'exclusives »¹. J'emprunte à Gilbert Durand ce double projet de l'anthropologie qui se propose d'édifier une connaissance de l'homme qui soit, d'une part, universelle et qui, d'autre part, s'effectue au moyen d'une articulation transdisciplinaire des concepts. L'auteur parle plus précisément de *trajet anthropologique* pour désigner le va-et-vient rigoureux d'un paradigme à l'autre, notamment entre l'objectif et le subjectif, le culturel et le psychique². D'autres anthropologues ont entrepris le même effort, tels Roger Bastide, Géza Róheim et notamment Georges Devereux qui a théorisé l'approche complémentariste³. Bien qu'il se soit principalement engagé dans une articulation de la psychanalyse et de l'ethnologie, Georges Devereux a surtout affirmé la nécessité, voire l'obligation⁴, d'utiliser au moins deux points de vue complémentaires, quels qu'ils soient, dans l'étude d'un phénomène. C'est ainsi qu'il combina histoire et psychanalyse pour comprendre la biographie d'un roi de l'antiquité, Cléomène⁵. En articulant deux types de connaissance, ces psycho-ethnologues ou ethnopsychanalystes participent à la production anthropologique. La connaissance de l'homme y est en jeu, sans qu'il y soit explicitement question d'anthropologie philosophique.

Suivant également le *trajet anthropologique*, je ferai appel, pour ma part, à la *phénoménologie*, laquelle est utilisée en psychologie et, hélas, bien moins couramment en sociologie. Certains travaux de psychologie phénoménologique ont inspiré ma démarche même si je n'ai pas puisé directement en eux. C'est leur manière générale de penser l'homme qui m'est proche, l'esprit qui s'en détache, plutôt que leur visée thérapeutique.

¹ Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 1987, p. 37.

² *Ibid.*, p. 38.

³ Voir Roger Bastide, *Sociologie et psychanalyse*, Paris, PUF, « Bibliothèque de sociologie contemporaine », 1950, 290 p. ; Georges Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1977, 394 p. ; *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, « Champs », 1985, 375 p. ; Géza Róheim, *Psychanalyse et anthropologie : culture-personnalité-inconscient*, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'inconscient », 1967, 602 p.

⁴ Voir Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, *op. cit.*, p. 13.

⁵ Voir Georges Devereux, *Cléomène, le roi fou : étude d'histoire ethnopsychanalytique*, Paris, Aubier, 1995, 212 p.

Ainsi en est-il de l'ensemble de la recherche qui s'intitule *analyse existentielle* ou encore *analyse du destin*¹. Elle s'est constituée à partir des théories d'Edmund Husserl et de Martin Heidegger, auquel a été emprunté le concept de *Dasein* pour forger en allemand, la *Daseinanalyse*². Le *Dasein* pourrait se résumer à une certaine manière de désigner la subjectivité humaine comme « être-là », c'est-à-dire comme réalité humaine vivante impliquée dans la compréhension de son être en tant que cet être est lui-même impliqué dans la compréhension (de l'être) du monde³. Derrière son langage alambiqué — son « galimatias »⁴ pour certains —, cette conception « ontico-ontologique »⁵ a le mérite de proposer une anthropologie où l'homme apparaît sous l'angle existentiel et non plus exclusivement naturel ou objectif. Du côté de la sociologie, des chercheurs tels Jules Monnerot et Alfred Schütz ont œuvré dans le sens d'une légitimation de la phénoménologie dans les sciences humaines⁶. Plus près de nous, des sociologues comme Peter Berger, Thierry Blin, Daniel Céfai, Louis Quéré, ainsi que des philosophes intéressés par les rapports interdisciplinaires entre la phénoménologie et les sciences humaines comme Bruno Karsenti et Jocelyn Benoist, participent activement à la constitution d'une authentique sociologie ou anthropologie *phénoménologique*⁷.

La phénoménologie et l'anthropologie semblent poursuivre un projet commun : la recherche d'une essence de l'humain. La phénoménologie, par sa

¹ Voir Ludwig Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Minuit, « Arguments », 1971, 267 p. ; Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie : à la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, Grenoble, J. Millon, « Krisis », 1991, 425 p.

² Voir à ce sujet la revue *L'Art du comprendre : herméneutique générale, anthropologie philosophique, anthropologie phénoménologique, Daseinanalyse*, revue trimestrielle, Paris.

³ Martin Heidegger lance ainsi à propos du *Dasein* : « Il y va en son être de cet être [...] *La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein.* » (*Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, § 4, p. 32, souligné par l'auteur).

⁴ Le mot est de Vladimir Jankélévitch (*in L'Imprescriptible : pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*, Paris, Seuil, 1996, « Points », p. 42).

⁵ Martin Heidegger, *op. cit.*, § 4, p. 33.

⁶ Voir Jules Monnerot, *Les Faits sociaux ne sont pas des choses, op. cit.* ; Alfred Schütz, *Le Chercheur et le quotidien : phénoménologie des sciences sociales, op. cit.*

⁷ Voir Peter Berger et Thomas Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, « Sociétés », 1994, 288 p. ; Thierry Blin, *Phénoménologie et sociologie compréhensive : sur Alfred Schütz*, Paris, L'Harmattan, « Dossiers sciences humaines et sociales », 1996, 155 p. ; Daniel Céfai, *Phénoménologie et sciences sociales : Alfred Schütz : naissance d'une anthropologie philosophique*, Genève, Droz, « Travaux de droit, d'économie, de sciences politiques, de sociologie et d'anthropologie », 1998, 322 p. ; Bruno Karsenti et Jocelyn Benoist (sous la direction de), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, « 2001 », 253 p. ; Louis Quéré, *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique : essais d'épistémologie des sciences sociales*, Paris/Montréal, L'Harmattan, « Anthropologie du monde occidental », 1999, 216 p.

méthode de suspension des données dites « factuelles », permet à l'anthropologie (au sens philosophique) d'accéder à *l'essence*, tandis que l'anthropologie, par son souci de considérer l'homme comme un phénomène total, permet à la phénoménologie de l'appréhender dans ses diverses manifestations. Au final, la démarche croisée des deux perspectives débouche sur la décision de « congédier une culture »¹ comme contenu pour n'en garder que le principe, l'idée : je suis un être *de culture*, peu importe laquelle. Elle est ce qui me constitue comme être humain. La phénoménologie, en tant que science des essences (« matérielles »², ajouterait Edmund Husserl), ouvre à une véritable anthropologie philosophique, une science de l'homme à vocation universelle. Il est tentant d'ailleurs d'en inférer l'idée que l'anthropologie pourrait bien être, en dernière instance, une *phénoménologie de l'homme*³.

C'est ce que suggère Jean-Paul Sartre dans l'introduction à son *Esquisse d'une théorie des émotions*⁴. La critique qu'il adresse à la démarche des psychologues illustre le problème de « l'illusion objectiviste »⁵ qui est le résultat obtenu par les sciences ignorant les présupposés sur lesquels elles reposent nécessairement. À la psychologie, empirique et expérimentale, il reproche : (i) son obstination à vouloir être en face de son objet « comme le physicien en face du sien »⁶, sa croyance au « fait » (dans tout ce qu'il a d'individuel, de singulier, de contingent) et à la succession des faits. (ii) « La notion d'homme qu'elle accepte est toute empirique »⁷. Au mieux, une anthropologie est, pour elle, hypothétiquement envisageable à partir d'une collection de faits observés. Jean-Paul Sartre critique le comportement excessivement sceptique de la psychologie empirique. Elle agit comme si, voulant à tout prix obéir à la loi de la preuve par le fait constaté, elle refusait de se prononcer sur l'humain, par manque d'un nombre probant de faits.

¹ Voir Jean-François Lyotard, *La Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 4.

² Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, *passim*.

³ Ce fut d'ailleurs la question posée aux phénoménologues par le philosophe George Kalinowski. Voir son ouvrage, *La Phénoménologie de l'homme chez Husserl, Ingarden et Scheler*, Paris, Éditions universitaires, « Les grandes leçons de philosophie », 1991, 124 p.

⁴ Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1995, 66 p. L'anthropologie y est définie comme « une discipline qui viserait à définir l'essence d'homme et la condition humaine » (*ibid.*, p. 8).

⁵ Jürgen Habermas, « Contre le rationalisme disséqué à la mode positiviste : réplique à un pamphlet », in Theodor W. Adorno, ... (et al.), *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, *op. cit.*, p. 168. À la lecture de cet ouvrage collectif, on est obligé de reconnaître que le débat, qui ne date pourtant pas d'hier, est toujours d'actualité.

⁶ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 7.

⁷ *Ibid.*, p. 8.

« Ainsi l'idée d'homme ne pourra être que la somme des faits constatés qu'elle permet d'unir. » Or, de l'accumulation de « connaissances de détail »¹, de la collection de faits contingents — sans chercher à comprendre à quelle essence ils appartiennent —, aucune anthropologie définitive ne peut éclore. Cette vision, en quelque sorte *aveugle*, ne voit pas que justement la science sera limitée tant qu'elle refusera de reconnaître l'anthropologie comme fondement et qu'elle continuera à la considérer comme un résultat empirique provisoire. « L'essence "*a priori*" d'être humain »² (donc avant toute expérimentation) est une idée indispensable, nécessaire à la consolidation des sciences humaines quelles qu'elles soient.

Pourquoi alors cette ignorance du fondement anthropologique ? Jean-Paul Sartre attribue ce refus à la spécificité de l'objet d'étude qui est d'être *semblable* au sujet : un homme étudie un homme. C'est pourquoi « le psychologue se défend rigoureusement de considérer les hommes qui l'entourent comme *ses semblables*. Cette notion de similitude, à partir de quoi l'on pourrait peut-être construire une anthropologie, lui paraît dérisoire et dangereuse. »³ Et pourtant c'est bien à partir de cette notion — même en l'examinant de manière critique — que se conçoit toute la démarche qualitative et surtout *compréhensive*, développée par bien des sociologues, ethnologues et anthropologues⁴. La compréhension exige de *faire comme si*, de se mettre à la place de l'autre (par empathie) pour saisir ce qui, dans la logique des actes et des représentations du sujet, s'avère caractéristique de *l'être humain*. Il peut sembler inopportun de se référer à un philosophe traitant de psychologie, alors qu'il est en réalité question de socio-anthropologie. Cependant, suivant les traces de son prédécesseur Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre remet en cause *une démarche* plutôt qu'une science en particulier. D'autre part, les sciences humaines, quelles qu'elles soient en tant que « sciences de l'esprit », rencontrent les mêmes problèmes du fait de la spécificité de leur objet. La sociologie n'y échappe pas. Je citerai donc encore une fois les mots de Jean-Paul Sartre, parce qu'ils ont une portée universelle, bien au-delà de la simple psychologie : « C'est que, en effet, la compréhension n'est pas une qualité venue du dehors à la réalité humaine,

¹ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, respectivement p. 9 et p. 10.

² *Ibid.*, p. 12.

³ *Ibid.* (Souligné par l'auteur).

⁴ Sur ce point, voir entre autres, Alfred Schütz, *op. cit.* ; Max Weber, *Économie et société*. 1, *Les Catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, « Agora », 2000, 410 p. ; Robert Willame, *Fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive : Alfred Schütz et Max Weber*, La Haye, Martinus Nijhoff, « Phänomenologica », 1973, 202 p.

c'est sa manière propre d'exister. Ainsi la réalité humaine qui est *moi* assume son propre être en le comprenant. *Cette compréhension, c'est la mienne*. Je suis donc d'abord un être qui comprend plus ou moins obscurément sa réalité d'homme, ce qui signifie que je me fais homme en me comprenant comme tel. Je puis donc m'interroger et, sur les bases de cette interrogation, mener à bien une analyse de la "réalité humaine", qui pourra servir de fondement à une anthropologie. » Je ne conçois pas autrement le projet anthropologique qui anime cette recherche. Pour terminer, j'ajouterai, à l'instar du philosophe, que ce projet passe par une « *herméneutique de l'existence* »¹, c'est-à-dire par un travail interprétatif du vivre humain, par une compréhension de ce que j'appellerai plus loin *la destinée*.

Ayant posé la visée anthropologique comme perspective présidant au développement de l'étude, il reste maintenant à exposer les grandes lignes de l'approche phénoménologique, notamment sa méthodologie, ses procédures ; ceci afin d'être en mesure, à la fin de ce chapitre, de parler d'*anthropologie phénoménologique*. Elle représentera le « cadre » interprétatif de la rencontre destinale.

2. Approche phénoménologique

2.1. Démarche

Pour saisir le *sens* (destinal) de la rencontre, la phénoménologie propose une approche et des outils de réflexion qui s'avèrent appropriés à cet objectif. Son point de départ est l'idée que la réalité représente d'abord un agencement de significations livrées à l'interprétation du sens commun. De fait, nous avons affaire à des discours, à des *manières* de voir qui se présentent à nous comme déjà donnés. Ils donnent forme à nos perceptions des choses et du monde, en fonction d'horizons de significations préalables qu'Alfred Schütz a appelés des « provinces limitées de signification »². Ce sont des champs autonomes de sens. D'une « province » à une

¹ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 14 (je souligne).

² Alfred Schütz, *op. cit.*, p. 128.

autre, un même objet, une même chose, un même événement, apparaissent plus ou moins clairement, c'est-à-dire avec plus ou moins de pertinence. Ainsi la rencontre n'a-t-elle pas la même signification sous l'horizon des sciences de la nature et sous l'horizon philosophique. Dans le premier, elle prend la place d'un fait peu significatif, pauvre, qui présente peu d'intérêt pour cette visée. Dans cette « province », elle ne trouve pas vraiment de quoi se montrer pleinement. Dans le second, c'est l'inverse : elle a sa place, y trouve de quoi se présenter significativement. Nous verrons ultérieurement qu'en tant que rencontre *au sens destinal*, elle parvient même à saturer son horizon, alors qu'elle déborde déjà largement la province naturelle.

Par la reconnaissance de contextes significatifs et par l'examen des déplacements sémantiques, la démarche phénoménologique montre donc qu'elle ne s'investit pas dans une recherche analytique des causes mais dans l'élucidation des significations vécues. C'est pourquoi elle choisit d'aborder les phénomènes en procédant en premier lieu à une *description pure* de leur manière d'apparaître. Pour cela, elle effectue une abstraction provisoire des discours et de tout savoir en général, pour libérer le processus intuitif et recueillir ainsi les données immédiates de la conscience subjective de la rencontre. Il s'agit de saisir la rencontre comme donnée immédiate, en suspendant tout discours préétabli à son sujet pour retourner en quelque sorte à sa source subjective. Le phénoménologue effectue momentanément, le temps de l'analyse, une coupure avec le monde considéré comme *transcendant* ou extérieur à la conscience, ce que dans la vie courante nous appelons l'objectivité. Il retranche, supprime la transcendance du monde pour faire apparaître l'immanence du monde vécu, autrement dit le monde en tant que pensée *de* monde. De même, la rencontre « objective » ou rencontre « intramondaine »¹ n'est pas la rencontre vécue. Parce que la première — qui est un assemblage de savoirs et de constructions sociales — fait en quelque sorte ombrage à la seconde, il est nécessaire de passer par une description épurée du phénomène, pour ainsi dire amnésique, qui oublie tout ce qui a pu être « naturellement » dit ou écrit à son propos. Nous ferons comme si nous l'étudiions pour la toute première fois. Car enfin, comme l'a énoncé Maurice Merleau-Ponty :

¹ Le mot est la traduction française de l'adjectif allemand « *innerweltlich* », forgé par Martin Heidegger. Voir Martin Heidegger, *op. cit.*, § 16, p. 74.

« Il s'agit de décrire et non pas d'expliquer »¹. Pour le phénoménologue et pour l'anthropologue, il s'agit de *comprendre* le sens que les sujets attribuent aux événements ainsi qu'à leurs actions.

Nous avons vu que la rencontre, comme tout autre chose, pouvait s'appuyer sur des horizons de signification ou niveaux de réalité différents, suivant lesquels elle ne se donne pas de la même manière et ne se manifeste pas avec la même intensité. Pour Alfred Schütz, l'approche phénoménologique révèle le fait que nous vivons dans un monde à « réalités multiples »². Dans cette complexité signifiante, le phénoménologue doit aussi se faire herméneute et tenter de lire dans la rencontre comme dans un texte « sacré » ou encore mythique. Cela ne veut pas dire que le phénomène soit irréel ou imaginaire mais seulement que sa compréhension relève, n'en déplaise aux scientifiques acharnés, aussi de l'énigme. Non qu'il y ait de l'irrationnel ou du mystique dans la rencontre (quoique...) mais il y a fort à parier qu'elle recouvre un nombre indéfini d'interprétations possibles, ce qui la rend, pour une part, insaisissable. L'herméneute sait justement que le texte qu'il tente de déchiffrer ne délivrera jamais intégralement son message. Il le sait d'autant mieux que, paradoxalement, ce texte se livre à lui *pleinement* mais d'une *autre manière*, sur un mode qui diffère de celui des sciences explicatives. Il sait qu'il ne pourra jamais être certain de son interprétation, que d'autres sont possibles même si, ici et maintenant, elles lui paraissent moins justes parce que moins argumentées ; il sait enfin que le savoir de ce non-savoir fait partie intégrante de la vérité même du texte. L'étude de la rencontre au sens destinal sera ainsi guidée par une anthropologie phénoménologique et *herméneutique*.

Selon cette démarche, je m'intéresserai au point de vue du sens commun, à « l'intentionnalité »³ de celui que j'appellerai le « rencontrant » ainsi qu'à son statut ontologique dans la rencontre. Cette réflexion sera menée dans le but de découvrir ce qui *a priori* fait l'essence du phénomène, ce qui en d'autres termes le caractérise en propre. De cette interrogation principale, découlent de nombreuses autres questions. Par exemple : quelles sont « les conditions ontologiques de possibilité »⁴ de la rencontre (qu'il ne faut pas confondre avec ses causes) ? La rencontre est-elle un

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard/Nrf, « Bibliothèque des idées », 1969, p. II.

² Voir Alfred Schütz, *op. cit.*, p. 103 sq.

³ Voir *infra* pour la définition de ce concept.

⁴ Martin Heidegger, *op. cit.*, § 54, p. 195.

monde dans *le monde*, n’y a-t-il que des rencontres *intramondaines* ou bien la rencontre ne serait-elle pas au contraire un *événement absolu*, surgissant *au monde* ? Ne serait-elle pas un événement *primordial* qui viendrait achever un monde (par rupture) et en créer un autre ? Sur un plan purement « sociologique », ne serait-elle pas précisément l’événement de la socialité ? Ne serait-elle pas ce à partir de quoi le social se constitue, se destitue et se reconstitue continuellement et non l’inverse (la rencontre produit du social) — ce qui, trivialement, nous amènerait à dire quelque chose comme : « tant qu’il y a de la rencontre, il y a du (lien) social » ? Autre registre de questions : est-il possible de rencontrer quelqu’un ou quelque chose qui ne me rencontre pas ? L’autre dont il reste à définir la nature (autrui ou Tout-autre ?) se trouve au centre de la réflexion menée ici. Quelle est sa position phénoménologique dans la rencontre ? Qu’y est-il *pour* moi (qui suis une « réalité humaine ») ? Enfin, le temps occupe une place prégnante dans le phénomène de la rencontre, aussi puis-je me demander *quelle temporalité* pour quelle rencontre ? Y a-t-il *un* temps pour la rencontre destinale ? Je m’efforcerai dans cette étude de me tenir à distance d’un positivisme qui chercherait à disséquer le phénomène en y trouvant, par exemple, une symétrie « naturelle », observable et décomposable en actes simplifiés (X croise Y ; donc Y croise X ; donc la rencontre est réciproque), ou encore en ne concevant la réciprocité que sous la forme visible du don/contre-don interindividuel. Pour une certaine sociologie qui se veut concrète, la rencontre ne peut avoir lieu qu’à la condition d’avoir deux individus humains. Ce qui, par conséquent, est remis en cause ici, c’est le principe de la réciprocité mathématique. Il reconduirait en effet l’analyse à une *économie* de la rencontre, ce qui le rend plutôt antinomique par rapport au principe même de la rencontre qui est, comme nous le verrons ultérieurement, essentiellement *gratuité*.

À l’attitude objectiviste répond une autre attitude qui, éprouvant le « malaise d’une conscience insatisfaite devant une vérité incomplète »¹, fait le pari difficile de l’honnêteté intellectuelle. À commencer par le choix épistémologique et éthique de se prononcer en faveur du Sujet : un sujet pensant, expérimentant, vivant *sa* rencontre comme lui advenant à lui et à personne d’autre, et non plus un « individu », atome du

¹ Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. Tome I, *La Manière et l’occasion*, op. cit., pp. 11-12. C’est précisément ce « *pathos* d’incomplétude » (*ibid.*) qui a motivé ma recherche. Vladimir Jankélévitch a longuement réfléchi sur ce *reste*, aussi infime soit-il, qui résiste au rationalisme exacerbé, lorsqu’il concerne non des « objets » mais des « totalités spirituelles » (*ibid.*)

tout social, anonyme, impersonnel et interchangeable, comme la sociologie traditionnelle nous y avait habitués. Cette entreprise ardue n'est possible qu'en faisant appel à une méthode, celle de la phénoménologie. Elle permet en effet d'approcher un phénomène *tel* qu'il apparaît à notre conscience, en s'abstenant de statuer sur la valeur de sa réalité. Ainsi, grâce à cette neutralité méthodologique, les rencontres mystiques, par exemple, en mettant entre parenthèses le problème de la croyance, peuvent être examinées. Il s'agit de saisir intuitivement, par une description la plus rigoureuse possible, le processus de pensée qui s'accomplit *derrière* l'événement « rencontre », pour remonter jusqu'aux principes qui président à l'apparition du phénomène tel qu'il se donne à nous immédiatement. Plus simplement, il s'agit de découvrir ce qui fait que tel événement est *d'emblée pour nous* une rencontre. Ce sera également l'occasion d'examiner si le « sujet rencontrant » se manifeste comme un créateur de sa propre réalité ou s'il apparaît plutôt comme un expérimentateur ou encore un aventurier du quotidien, monde dans lequel nous évoluons naturellement, par défaut. Il n'est pas question, en revanche, de tomber dans un « subjectivisme simpliste »¹ mais, encore une fois, de *comprendre* le sens subjectif en tant qu'il s'articule au sens commun. Je peux en effet affirmer que telle réalité est véritablement *mienne*, il n'en reste pas moins que sa manière de m'apparaître comprend certes des données particulières, contingentes mais elle relève également du général, de l'universel et c'est cela qui est visé ici. En traduisant librement mon intention, je dirais que je recherche le singulier universel de la rencontre ou encore ce qu'il y a d'universellement singulier dans celle-ci. Pour finir, appelons la position défendue ici « subjectivisme anthropologique » ou peut-être vaudrait-il mieux écrire « anthropologie subjective », pour affirmer derechef combien la part du sujet qui nous intéresse est motivée par une recherche sinon des structures, au moins des données universelles concernant l'humanité de l'homme. Cette démarche d'ailleurs est aussi celle d'une certaine sociologie, faiblement soutenue aujourd'hui. Jules Monnerot défendait son projet de la façon suivante : « *La sociologie décrit la subjectivité en tant qu'elle n'est pas enfermée dans les limites du sujet*. La subjectivité est le seul mode d'appréhension de certaines essences, et en tant qu'elle les appréhende on peut la considérer comme un moyen de connaissance. »²

¹ Jean-François Lyotard, *op. cit.*, p. 3.

² Jules Monnerot, *op. cit.*, p. 23 (souligné par l'auteur).

Bref, il y a le choix théorique pour le sens du sujet et ce, grâce aux outils offerts par l'anthropologie phénoménologique.

Ayant exposé ma démarche, il est temps maintenant d'exposer de manière un peu plus méthodique les grandes lignes théoriques de la phénoménologie. Quelques points ont déjà été évoqués et vont être repris dans le paragraphe suivant. J'y présenterai les concepts qui jalonnent l'étude, tels ceux de « phénomène », de « réduction phénoménologique », de « réduction eidétique », « d'intentionnalité », « d'intersubjectivité », etc. La phénoménologie inaugurée par Edmund Husserl sera ma principale source théorique, mais ma démarche suivra cependant le fil de la phénoménologie *en général*, ceci pour deux raisons. (i) Je n'ai pas l'intention d'entrer dans le détail d'une histoire de la phénoménologie — laquelle impliquerait de préciser les différences (entre certaines époques, certains concepts et surtout entre certains auteurs) —, même si, en fin de travail, en raison de la nature spécifique du phénomène de la rencontre, je serai amenée à prendre le chemin d'une phénoménologie plus radicale, celle de Jean-Luc Marion¹. (ii) Dans le champ de ma réflexion, la phénoménologie me permet avant tout d'emprunter un *regard* et une *orientation* méthodologique. Aussi me limiterai-je à une intuition de l'essence phénoménologique. De fait, Jean-François Lyotard affirme qu'au-delà des différentes pensées émanant des différents auteurs se dégage un « "style" phénoménologique »². Cette idée peut d'ailleurs être rapprochée du concept d'« idéal-type » (*idealtypus*)³ élaboré par Max Weber et visant à saisir ce qui caractérise de manière essentielle le phénomène étudié. Autrement dit, j'appliquerai à cette pensée sa propre méthode, considérant les différentes théories phénoménologiques comme autant de singularités plus ou moins contingentes, au vu de « la signification en général »⁴ de la phénoménologie « en général ».

¹ Néanmoins, il se réclame clairement d'Edmund Husserl et apparaît plutôt comme l'un de ses fidèles prolongateurs. C'est en tout cas l'avis du philosophe Michel Henry. Voir Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.* ; *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1989, 312 p. ; Michel Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1 (« À propos de *Réduction et donation* de Jean-Luc Marion »), janvier-mars 1991, pp. 3-26. On pourra se reporter à l'intégralité de ce numéro pour les commentaires à l'ouvrage de Jean-Luc Marion.

² Jean-François Lyotard, *op. cit.*, p. 7 (je souligne).

³ Max Weber, *op. cit.*, chapitre I, § 1, p. 31.

⁴ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, § 12, p. 46.

2.2. Éléments théoriques

La phénoménologie s'est construite avec Edmund Husserl comme une critique des prémices de toute science (naturelle, physique, sociale, etc.) Ce dernier reprendra l'idée cartésienne d'une *philosophie première* qui dévoilerait « les présuppositions implicites sur lesquelles n'importe quelle science du monde de la nature ou des choses sociales, et même la philosophie courante, se fondent »¹. Dans une certaine mesure, il prolongera donc le programme de René Descartes dont je veux, dans un premier temps, présenter quelques traits.

2.2.1. L'apport de René Descartes

Déjà au XVII^e siècle, le philosophe avait énoncé le projet d'une *méta*-physique — entendue au sens de philosophie première — dans laquelle la connaissance devait trouver des fondements inébranlables. Ainsi les *Méditations métaphysiques*² exprimaient-elles le souci d'une refonte générale et universelle du savoir, par la mise en place d'une épistémologie commune à toutes les sciences. Passant en revue tous nos moyens d'appréhension du réel, René Descartes démontra que l'observation la plus rigoureuse demeure enchaînée au sensible. Nos sens peuvent nous tromper et, partant, la réalité que nous observons peut s'avérer illusoire³. Cette certitude amena le philosophe à appliquer le doute méthodique à l'égard de la connaissance naturelle (Méditation seconde). Poussant l'opération au plus loin, il procéda de même à l'égard de la connaissance intellectuelle et mit aussi en suspens les contenus de la pensée (Méditation troisième)⁴. « Il est nécessaire, écrit-il, que j'arrête et *suspende désormais mon jugement* sur ces pensées, et que je ne leur donne pas plus de créance, que je ferais à des choses qui me paraîtraient évidemment fausses, si je désire trouver quelque chose de constant et d'assuré dans les sciences. »⁵ Cet engagement ultime lui

¹ Alfred Schütz, « Quelques concepts fondamentaux de phénoménologie », *Sociétés : revue des sciences humaines et sociales*, n° 47 (« L'événement »), 1995, p. 58.

² René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, « GF », 1992, 574 p. Le titre original, en latin, est : *Meditationes de prima philosophia* (1641).

³ « Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs. » (René Descartes, *op. cit.*, p. 59).

⁴ C'est le « *doute hyperbolique* ». Voir à ce propos, Jean-Marie et Michelle Beyssade, « Introduction », *in ibid.*, p. 7 *sq.*

⁵ René Descartes, *op. cit.*, p. 65.

permet de faire apparaître le célèbre *cogito* (« je pense »), lequel signifie l'acte pur de pensée, seule donnée « claire et distincte », « certaine et indubitable »¹. Si, en effet, j'imagine momentanément que tout ce que je perçois par mes cinq sens est faux (car je ne peux être sûr de leur fiabilité) ; pire, si je me dis maintenant que non seulement ce que je vois mais ce que je suis en train de penser n'est pas réel, que reste-t-il ? Il reste une chose indéniable : le processus de ma pensée qui s'exprime sur le mode du doute. En congédiant provisoirement la réalité extérieure ainsi que tous les contenus de ma conscience, il reste malgré tout *l'exercice* même de cette conscience. La chaise que je perçois peut être un mirage et le fait que je juge que cette chaise est un mirage peut être lui-même une erreur. Que l'objet de ma pensée et la représentation que je m'en fais s'avèrent incertains, ma pensée, ma conscience en acte me demeure incontestablement présente. Cette découverte permit à René Descartes de poser l'existence à partir de la pensée. *Ego sum, ego existo* : « Je suis, j'existe » « autant de temps que je pense »². Bref, *cogito, ergo sum* : « Je pense, donc je suis »³. J'éprouve que je doute et cela ne peut être douteux ; c'est dans cette pensée indubitable que je sais que j'existe. Grâce à l'opération de réduction du monde existant et du monde pensé (imaginé, souvenu, etc.), il obtient ainsi l'être ultime qui conditionne tous les autres : moi qui pense, c'est-à-dire le *cogito*. Les choses matérielles peuvent être illusion, un malin génie peut même faire en sorte que mes pensées pourtant claires et distinctes soient erronées, il reste que tout cela *je* l'ai pensé et cet acte ne peut être retranché. Ainsi, il n'y a rien qui ne soit précédé du *cogito*, que René Descartes élargit lui-même à toutes les opérations de l'esprit⁴.

2.2.2. L'attitude phénoménologique contre l'attitude naturelle

Semblablement à la philosophie de René Descartes, la phénoménologie effectue un retour réflexif sur les fondements constitutifs du savoir. En se concentrant sur les actes de pensée, en prenant l'attitude réflexive de celui

¹ René Descartes, *op. cit.*, respectivement p. 151 et p. 147.

² *Ibid.*, p. 77. Inversement : « Car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister. » (*Ibid.*) Voir aussi Michel Henry, *op. cit.*, p. 5.

³ René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Bordas, « Les petits classiques Bordas », 1967, p. 100.

⁴ « Je suis néanmoins assuré que ces façons de penser, que j'appelle sentiments et imaginations, en tant seulement qu'elles sont des façons de penser, résident et se rencontrent certainement en moi. » (René Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 93).

qui pense sur sa pensée, elle s'inspire à plus d'un égard de la démarche cartésienne¹. Comme nous le verrons ensuite, la « réduction » qui fonde la méthode phénoménologique doit beaucoup au doute cartésien.

C'est Edmund Husserl qui a mis en lumière les deux « attitudes » vis-à-vis du monde et du savoir. Cette distinction fait notamment l'objet de la première des cinq leçons qui composent *L'Idée de la phénoménologie*. « L'attitude d'esprit naturelle » qui « n'a aucun souci d'une critique de la connaissance »² y est présentée comme le point de vue qui oublie qu'il n'est qu'un point de vue. Elle englobe l'ensemble des savoirs et des jugements que nous portons sur les choses sans questionner leurs principes. Elle se préoccupe seulement de mesurer, analyser, dégager des relations et énoncer des lois sur ce qui compose le monde (ou la réalité) mais sans jamais sortir de ce monde « dont l'existence et la présence » va « dès l'abord de soi »³. Cette attitude concerne le sens commun, mais elle touche également les jugements scientifiques ; lesquels, le plus souvent, ignorent l'*a priori* conceptuel sur lequel ils se fondent.

À l'opposé, se trouve « l'attitude d'esprit philosophique » ou attitude phénoménologique pour laquelle la connaissance devient un problème. Plus précisément, c'est la « possibilité de la connaissance en général »⁴ qui est un motif philosophique et qui ne l'est pas dans l'attitude naturelle. Cette dernière progresse dans ses découvertes avec une forme de naïveté, sans se soucier des conditions *a priori* de la science (donc avant toute expérimentation). Cette « naïveté » est d'ailleurs particulièrement manifeste dans les sciences expérimentales qui ne se préoccupent que des protocoles de recherches, c'est-à-dire des conditions de l'expérimentation, mais pour lesquelles cette expérimentation va de soi. Nous avons eu à ce propos, avec la problématique de la rencontre, un exemple de ce qu'était l'attitude naturelle dans les sciences de la nature et de ce qu'elle pouvait donner dans les sciences humaines (chapitres 1 et 2).

¹ Edmund Husserl a également écrit un recueil de « méditations » où sont exposées les bases de sa phénoménologie. Voir Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2001, 256 p.

² Edmund Husserl, *L'Idée de la phénoménologie : cinq leçons*, *op. cit.*, p. 37 sq. (Souligné par l'auteur).

³ *Ibid.*, p. 39.

⁴ *Ibid.*, respectivement, p. 37 et p. 39.

Pourtant ces dernières, « sciences de l'esprit »¹ selon Wilhelm Dilthey, devraient plutôt relever de l'attitude philosophique. De fait, l'attitude phénoménologique s'attaque au problème de la connaissance, en tant que rapport entre un sujet et un objet. Par une conversion du regard, elle montre qu'il n'y a pas de savoir ni d'objets en soi mais « des vécus subjectifs »² d'objets, de savoir, etc. ; des vécus subjectifs non au sens habituel du terme mais au sens d'actes de conscience émanant nécessairement d'un sujet. Toute recherche se constitue à partir d'un angle de visée, d'un point de vue. « Le champ de la connaissance est, des deux côtés, infini. Là, l'ensemble des objets que nous appelons nature ; ici, l'ensemble des objets que nous appelons conscience »³. La phénoménologie se situe du côté de la seconde alternative⁴. À l'encontre du positivisme, l'attitude phénoménologique remet en cause « les absurdes choses en soi »⁵ et montre ainsi que le fait brut n'existe pas, qu'il est toujours précédé par des significations qui restent à découvrir.

2.2.3. Le monde

La phénoménologie porte un regard critique sur les sciences positives et empiriques. Ces dernières en effet dissèquent, mesurent, quantifient ou qualifient le monde dans lequel elles sont elles-mêmes impliquées, sans jamais remettre en cause le fondement même de son existence. La phénoménologie ne nie pas l'existence du monde, bien au contraire. Comme l'écrit un autre phénoménologue, Maurice Merleau-Ponty, le monde est toujours *déjà là*⁶ : « Il est le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toutes mes perceptions explicites »⁷. Le monde existe physiquement mais il est avant tout un monde vécu, « un groupement lié de représentations » dont je « mesure l'existence par la connaissance que j'en prends »⁸. Le monde n'est jamais en effet qu'un monde visé, signifié par l'expérience que nous en faisons. Même s'il existe matériellement, il n'y a pas de monde en soi mais un monde tel qu'il apparaît à ma conscience et

¹ Wilhelm Dilthey, *Critique de la raison historique : introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, *op. cit.*

² Edmund Husserl, *L'Idée de la phénoménologie : cinq leçons*, *op. cit.*, p. 41.

³ Edmund Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 180.

⁴ Cette polarité n'est d'ailleurs « visible » que sous l'œil phénoménologique car pour l'attitude naturelle, à l'inverse, tout va de soi, même la conscience et ses objets.

⁵ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 250.

⁶ Voir Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. I.

⁷ *Ibid.*, p. V.

⁸ *Ibid.*, p. 269.

auquel je donne sens, bref : plutôt une conscience *de* monde¹. Ainsi l'homme se trouve-t-il toujours en relation significative avec son environnement. Mais pour que ce rapport se révèle à l'analyse, le phénoménologue doit *suspendre* le monde positif, *naturel* : le monde-objet. Notre engagement au monde « est justement ce qu'il faut comprendre et amener au concept »². Le monde n'étant qu'une vision du monde et les choses, avant tout des choses *pour nous*, la recherche portera sur une description rigoureuse des significations essentielles relatives au phénomène « monde ». En bref, il s'agit de comprendre ce qu'est concrètement le monde *pour nous*, *comment* nous le vivons, quelle expérience nous en avons (aussi bien vive qu'imaginaire), etc. Il en va de même pour tous les objets et événements.

2.2.4. L'intentionnalité

La conscience vaut comme acte d'appropriation du réel par lequel nous séparons, distinguons les choses entre elles et les choses d'avec nous. La phénoménologie propose une étude des phénomènes qui sont des corrélats de la conscience. Dans l'attitude naturelle, le monde est pré-donné, posé comme un en-soi. Pour le phénoménologue, au contraire, le monde n'est « rien d'autre que la "signification du monde" »³. Entre la conscience et le monde, il y a une double relation : elle y est à la fois impliquée et en même temps le surplombe de sa visée. Le sujet est ainsi à la fois un être existant, vivant *dans* le monde et une conscience toujours *tendue vers* son objet, selon des modalités variables (perception, imagination, sensation, réflexion,...) Cette tension, plus ou moins attentive, le phénoménologue l'appelle *intentionnalité*. Elle révèle notre lien indéfectible au monde. Plus généralement, l'intentionnalité désigne la structure de toute conscience comme « conscience *de* quelque chose qu'elle n'est pas elle-même »⁴. Ceci signifie que la conscience s'accomplit, se réalise à chaque fois sur un mode spécifique et en tant qu'elle s'applique à un objet visé, un objet dit *intentionnel*, c'est-à-dire pensé, vécu. La conscience est toujours en acte, toujours élancée (*ek-stase*), jetée vers une forme d'être qui devient son corrélat⁵. Selon une traduction libre, je dirais que

¹ « Je vise et je perçois un monde » (Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. XI).

² *Ibid.*, p. IX.

³ *Ibid.*, p. IX.

⁴ Edmund Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 176.

⁵ « La présence du *cogito* signifie la présence du *cogitatum*, l'un et l'autre étant corrélatifs » (Jules Monnerot, *Les Faits sociaux ne sont pas des choses*, *op. cit.*, p. 29).

l'intentionnalité est le cadre, le contenant, tandis que l'objet intentionnel est le contenu plus ou moins correspondant ou encore, l'intentionnalité représente une intention de signification tandis que l'objet *se donne* pour confirmer ou infirmer cette intention. Pour Edmund Husserl, l'intentionnalité représente le « thème capital de la phénoménologie »¹ qui se propose d'identifier les modes d'apparaître d'un phénomène, c'est-à-dire les différentes intentionnalités relatives à ce phénomène. De fait, une intentionnalité désigne toujours un mode de conscience. Le souvenir, le désir, l'attente, etc., sont toujours souvenir, désir, attente *de* quelque chose. À ce titre, ils sont des intentionnalités, des modes d'apparaître ou de *donation* pour un phénomène².

2.2.5. Le phénomène

Pour l'attitude naturelle, il n'y a que des faits. Pour l'attitude phénoménologique, il n'y a que des *phénomènes*. Le mot signifie étymologiquement, « ce qui apparaît » ou encore « quelque chose qui se montre »³. Le phénoménologue s'attache en premier lieu à la description des phénomènes en tant que faits de conscience, c'est-à-dire comme le précise Jean-François Lyotard, « de cela qui apparaît à la conscience, de cela qui est "donné" »⁴. Il ajoute ensuite qu'il s'agit d'interroger « ce donné, "la chose même" que l'on perçoit, à laquelle on pense, de laquelle on parle, en évitant de forger des hypothèses »⁵ et en se limitant à une description de celui-ci. Et en effet, le phénoménologue s'occupe de comprendre comment telle chose (au sens général) se manifeste *originellement* à nous. « Originellement », c'est-à-dire avant toute élaboration, avant tout savoir constitué à son propos. D'où la première directive husserlienne, énoncée dans les *Ideen I* (1913) : retourner « aux choses mêmes ! » (*zu Sachen selbst !*)⁶ ; les « choses » étant comprises au sens des choses dont on parle, des « affaires » en question, et non au sens de la chose en soi ou de l'objet factuel (*Ding*)⁷. Cette prescription demande de retrouver *l'évidence* du phénomène. Comme René Descartes, Edmund Husserl prend

¹ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, § 84, p. 282.

² Nous verrons dans la troisième partie de cette thèse que la question se complexifie quand il s'agit d'interroger le sens même de cette donation.

³ Michel Henry, *op. cit.*, p. 7.

⁴ Jean-François Lyotard, *La Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 5 (souligné par l'auteur).

⁵ *Ibid.*

⁶ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, § 19, p. 64.

⁷ Cette conception-ci ressemble fort aux « choses » durkheimiennes.

l'évidence comme critère de vérité. L'évidence est un vécu de conscience qui signale que la chose se donne à nous d'emblée, en original, avant toute théorisation. À cet effet, *l'intuition* est posée comme « source de droit pour la connaissance ». C'est la deuxième directive lancée par Edmund Husserl, appelée « principe des principes »¹. Il ne s'agit nullement ici d'une intuition ésotérique comme d'« un sixième sens » mais, au contraire, du mode réel d'appréhension immédiate des choses, en tant qu'il nous permet, en quelque sorte, de *les « toucher de la pensée »*². Il ne s'agit pas non plus de promouvoir une connaissance irrationnelle ou « anti-rationnelle » mais une connaissance « anté-rationnelle »³, c'est-à-dire une connaissance de la connaissance. La phénoménologie exhorte à prendre conscience du fait que toute connaissance procède d'abord d'une intuition (sensible ou intelligible).

2.2.6. L'intuition des essences

Edmund Husserl distingue deux types d'intuition : « L'intuition de l'individu » et « l'intuition de l'essence ». La première désigne la saisie d'une chose, d'un fait individuel. C'est « l'intuition empirique », au cas par cas. Elle représente en quelque sorte un premier niveau de conscience, celui de la connaissance naturelle qui correspond d'ailleurs à la visée du positivisme : celle des sciences de la nature mais aussi de l'homme ordinaire. C'est l'intuition concrète qui se porte sur les choses sans douter du sens de leur existence. Prenons l'exemple de la sexualité : l'intuition empirique saisit la sexualité comme acte, comme fait, sans s'interroger sur son sens fondamental. Il n'y a pas à réfléchir sur *l'idée* de la sexualité puisque la sexualité « est » dans le monde. Elle *est*, tout court, et il n'y a qu'à l'observer pour la connaître. Chaque observation fait ainsi appel à une perception empirique ou intuition de l'individu. Cependant, comme le précise Edmund Husserl, cette intuition courante peut aussi « être convertie en *vision de l'essence* »⁴. Il entend par-là que tout fait, « tout objet individuel »⁵ comporte en lui-même son essence — non interrogée dans l'attitude naturelle —, son « *Quid [qui] peut toujours être "posé en idée"* ». »⁶

¹ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, § 24, p. 78.

² Jean-Marie et Michelle Beyssade, « Introduction », in René Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 10 (je souligne).

³ Jean-François Lyotard, *op. cit.*, p. 6.

⁴ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, § 3, p. 19 (je souligne).

⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁶ *Ibid.*, p. 19 (souligné par l'auteur).

Donc, dans chaque cas de sexualité, je dois pouvoir saisir l'essence, ou *eidos*, de la sexualité. À l'inverse, chaque cas individuel doit pouvoir illustrer et rendre possible « l'intuition eidétique ». Je prends l'exemple de la sexualité car Paul Ricœur, dans un article, pose précisément la question de la sexualité comme problématique générale et essentielle de « l'existence de l'homme comme existence sexuée »¹. En accédant à la vision de l'essence, ce n'est plus la même sexualité qui apparaît. En même temps, c'est toujours elle qui s'accomplit concrètement et individuellement dans le monde. Ce n'est pas un hasard si, cherchant sa signification essentielle, elle apparaît successivement au philosophe comme « merveille », comme « errance » et enfin comme « énigme »² ; trois qualificatifs qui, à certains égards, s'appliqueraient fort bien à la rencontre. Pour cet « objet », il en est d'ailleurs de même : les rencontres, comme faits individuels, renferment en leur sein le *comment* de la rencontre en général ; lequel, dans cette thèse, devrait se manifester par le sens destinal. Ce sera précisément l'objet de la seconde grande partie de l'étude, lorsque sera établie une typologie des rencontres destinales.

Le positivisme et les sciences de la nature n'ont pas vu qu'une chose, aussi réelle qu'elle puisse paraître, obéit à une logique des significations, antérieure à son constat factuel. Elle fait en vérité l'objet d'une « *intention de signification* »³ qui commande ses possibilités d'apparaître. Elle est ainsi environnée par un horizon relatif au regard qui est porté sur elle. Or la phénoménologie propose de retrouver un niveau de réalité antérieur à celui de la réalité naturelle (au sein de laquelle nous évoluons). Ce niveau antérieur, cet étage du « non savoir radical »⁴ est celui des essences. *L'intuition eidétique* doit permettre la saisie des essences des choses. Au-delà de la variabilité des manifestations de la chose subsiste *l'invariant*, sans quoi la chose n'aurait plus le sens qui est le sien. Edmund Husserl donne plusieurs exemples de ce rapport corrélatif entre le fait constaté et l'*eidos* qui le spécifie. L'un des plus célèbres et des plus simples est celui de la couleur. Je ne saurais pas

¹ Paul Ricœur, « Sexualité : la merveille, l'errance, l'énigme », in *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, « Esprit », 1964, p. 198.

² Avec Jean-Luc Marion, nous pourrions ajouter qu'elle apparaît comme un « phénomène saturé », c'est-à-dire comme un phénomène débordant d'intuition. Voir Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*

³ Edmund Husserl, *Recherches logiques*. Tome II, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie : recherches I et II*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1961, recherche I, § 9, p. 46 (souligné par l'auteur). Le titre de cette référence sera abrégé comme suit : *Recherches logiques*. I.

⁴ Jean-François Lyotard, *op. cit.*, p. 4.

que ce buvard est « rouge » si je n'avais en moi l'idée du rouge comme signification préalable. Inversement, c'est au vu de la variété des rouges singuliers que je peux découvrir le « rouge en général, rouge *in specie*, disons *l'universel identique* »¹. Ainsi en est-il également du phénomène de la rencontre : dans la multiplicité de ses formes possibles, doit demeurer un « style fondamental »², comme le dit Jean-François Lyotard, ou encore un « sens profond »³ comme l'écrit Gaston Berger dans le plan de ses leçons sur la méthode phénoménologique.

2.2.7. L'opération de réduction

La phénoménologie se veut attentive aux *modes* d'apparition des phénomènes. Elle étudie la réalité de l'homme ordinaire telle qu'il la voit, l'entend, la connaît, la vit. Cette perspective exige que le phénoménologue se débarrasse de tout savoir constitué, de tout raisonnement explicatif sur le fait observé pour ne se concentrer que sur la manière dont il se manifeste immédiatement comme « vécu de conscience ». L'étude doit permettre d'aboutir au sens générique du phénomène, grâce à la méthode descriptive. Il ne s'agit plus d'atteindre la cause mais de comprendre de quelle logique intentionnelle procède le phénomène, quels sont les principes qui président à son avènement. En fait, la phénoménologie nous propose de retrouver ce rapport premier au monde, cette *donation originnaire* qui, à la fois, a précédé et permis toute « thématization ». Mais pour cela, deux opérations logiques s'avèrent nécessaires. Pour approcher le phénomène, il faut opérer deux réductions : réduction *phénoménologique* et réduction *eidétique*.

— La *réduction phénoménologique* est l'opération qui consiste à faire abstraction de toute connaissance, scientifique ou non, de toute explication déjà donnée, que nous ne « voyons » plus parce qu'acquise. Edmund Husserl répond de manière radicale à la prétention objectiviste de *l'attitude naturelle*, pour laquelle le monde avec ses objets, ses idées, est vrai parce que considéré comme existant en soi. C'est pourquoi il systématise le procédé de la suspension (ou « mise entre parenthèses »), déjà effectué par René Descartes, en jetant le doute⁴ sur toutes les formes de savoir, aussi bien commun que scientifique. La phénoménologie

¹ Edmund Husserl, *L'Idée de la phénoménologie : cinq leçons*, op. cit., p. 81 (souligné par l'auteur).

² Jean-François Lyotard, op. cit., p. 6.

³ Gaston Berger, *Phénoménologie du temps et prospective*, Paris, PUF, 1964, annexe (non paginée).

⁴ Voir Edmund Husserl, *L'Idée de la phénoménologie : cinq leçons*, op. cit., p. 57.

commande en effet de suspendre la confiance « naturelle » que nous avons dans la thèse d'existence du monde. L'objectif recherché est d'interroger notre rapport immédiat à celui-ci, pour en découvrir le sens fondamental, avant toute présupposition. En dernière analyse, la réduction doit permettre d'observer ce qu'il reste : le champ de la conscience toujours en acte. Le phénoménologue doit revenir à un état de *pré*-connaissance : « J'ai en effet, par principe, "mis entre parenthèses" l'univers de tous les jugements positifs, de tout être formé par de l'objectif »¹. Voilà ce qu'Edmund Husserl appelle la « réduction phénoménologique » ou *epochè*, au terme de laquelle il ne doit plus rester que l'univers du vécu et des jugements immanents à la conscience. Grâce à cette *suspension du jugement de réalité* (je m'abstiens de croire que le monde que je vois va de soi), le monde transcendant, c'est-à-dire objectif, « factuel », disparaît provisoirement² et laisse place au *phénomène* de monde, seule donnée indubitable. Edmund Husserl a su mettre en évidence le fait que, même en supprimant physiquement le monde à la manière de René Descartes³, il ne disparaissait pas. Il demeure sous la forme d'un vécu, d'un acte de conscience reconnaissable sous la forme de la problématique suivante : qu'est-ce que je pense quand je pense au monde ? Comment se donne-t-il à moi ? Comment m'apparaît-il ? Après *l'epochè*, il reste donc le monde en tant qu'objet subjectif, au sens d'un objet constitué par le sujet pensant, un objet pour l'entendement. « En d'autres termes, nous dit enfin le philosophe, la *subjectivité*, et elle universellement et exclusivement, est mon thème »⁴.

— La seconde opération est la *réduction eidétique*. Elle doit permettre l'accès à l'essence du phénomène ce qui, je le rappelle, veut dire pour la phénoménologie, identifier son *sens essentiel*. Sans son caractère à la fois propre et universel, le phénomène ne serait plus. Sans, par exemple, son caractère d'« archi-patrie »⁵,

¹ Edmund Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 227.

² Jean Toussaint Desanti a souligné le caractère temporel et temporaire de la suspension qu'il ne faut pas voir comme une simple antithèse du monde mais comme un « *ajournement* » de celui-ci et, avec lui, « des croyances encore inexplorées et peu explicites qu'engendre la position de sa réalité. » (*Introduction à la phénoménologie*, Paris, Gallimard, « Folio », 1994, pp. 50-51, souligné par l'auteur).

³ « Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses ; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente ; je pense n'avoir aucun sens ; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. » (René Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, pp. 72-73).

⁴ Edmund Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 227 (souligné par l'auteur).

⁵ Voir Edmund Husserl, *La Terre ne se meut pas*, Paris, Minuit, « Philosophie », 1989, p. 23.

le phénomène « Terre » ne serait plus. Comme l'a montré Edmund Husserl, la Terre est d'abord *notre terre* ; elle se donne d'abord sur ce mode, *avant toute chose*, avant tout discours sur sa capacité physique, son volume, son mouvement, etc. La réduction eidétique correspond à *l'intuition des essences* dont il a été question précédemment. Sur le plan épistémologique, l'être vient en second, après le phénomène. C'est l'être en tant que « sens d'être »¹. Telle chose est un « objet » parce qu'elle m'apparaît *comme* objet ; elle revêt pour moi, le sens d'un objet. Ainsi l'ontologie n'est plus la connaissance première et cède la place à la phénoménologie. Dès lors, *l'être* et *l'apparaître* ne s'opposent plus « car l'être d'un existant, c'est précisément ce qu'il paraît »². Une chose « est » toujours selon ses modes d'apparaître. Cette reconduction de l'être à l'apparaître est la conséquence de la troisième directive de la phénoménologie : « Autant d'apparaître, autant d'être »³. Elle pourfend la conception classique de l'essence, qui n'est plus à chercher dans une réalité intérieure et inconnaissable. Jean-Paul Sartre écrit à ce propos que « l'apparence ne cache pas l'essence, elle la révèle : elle *est* l'essence ». Et d'ajouter : « L'essence d'un existant n'est plus une vertu enfoncée au creux de cet existant, c'est la loi manifeste qui préside à la succession de ses apparitions, c'est la raison de la série »⁴. Autrement dit, l'essence est plutôt la *signature* du phénomène, l'invariant qui le caractérise par-delà les variations possibles. Sans cette « raison », le phénomène perdrait son sens et donc son motif d'exister. En amont de la contingence, du fait, de *l'individu* (au sens de la chose unitaire, atomique), comme l'écrit Edmund Husserl, se tient l'essence, qui s'accomplit dans l'existence. À l'inverse, le « fait » apparaît comme une *illustration*⁵ de l'essence. Il est même le moyen par lequel l'essence se révèle. C'est la fameuse méthode de la *variation imaginaire*, déjà évoquée. Paul Ricœur, traducteur des *Ideen I*, éclaire ce procédé dans une note :

¹ Edmund Husserl, *La Terre ne se meut pas*, *op. cit.*, p. 26.

² Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, « Tel », 1982, p. 12.

³ Michel Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 3 *sq.* Ce troisième principe n'émane pas directement d'Edmund Husserl mais est issu de « l'école de Marburg » (*ibid.*) Il subit par ailleurs quelques variantes de traduction, selon ses commentateurs : « Autant d'apparaître, autant d'être », selon Michel Henry, mais aussi : « D'autant plus d'apparaître, d'autant plus d'être », selon Jean-Luc Marion (*De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, pp. 18-19). Le quatrième et dernier principe est récent. Il provient de Jean-Luc Marion : « Autant de réduction, autant de donation » (*ibid.*, p. 20). Pour l'instant, il n'en est pas directement question. Mais elle sera le moteur principal de la troisième grande partie de la thèse. En attendant, on peut se reporter à l'article de Michel Henry, cité ci-dessus.

⁴ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, *op. cit.*, p. 12.

⁵ Voir Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, § 3, p. 23.

« La fonction d'illustration de l'imagination n'est pas négligeable : *la fiction est le véritable révélateur de l'essence* ; la fonction d'exemple peut ainsi être jouée par autre chose que l'expérience ; la fiction permet d'essayer des variations illimitées qui délivrent l'invariant eidétique. »¹ Dans un précieux article, les « Quatre principes de la phénoménologie »², Michel Henry explique qu'une chose (matérielle ou idéale) est nécessairement *objet intentionnel*, objet de pensée et se trouve par conséquent déterminée par un contexte, assignée à un horizon de signification. Ce n'est qu'en tant qu'elle apparaît d'une certaine manière que la chose *est* : « Que quelque chose apparaisse, il se trouve être du même coup »³. Michel Henry désigne René Descartes comme le précurseur de la phénoménologie, celui qui procéda le premier à une réduction de l'être à l'apparaître. Cette opération a pour résultat le célèbre « je pense, donc je suis », signalant que l'apparaître (en tant qu'acte de conscience) fonde l'être⁴. Il ne faut pas perdre de vue le rôle confié aux essences et qui distingue peut-être les phénoménologues des essentialistes. La détermination des essences n'est en fait que le moyen — et non la fin — *pour la conscience*, « trop étroitement prise dans le monde pour se connaître comme telle au moment où elle s'y jette », de « connaître et conquérir sa facticité »⁵.

Enfin, l'idée d'une *hiérarchie des essences* montre combien l'intuition des essences représente, pour Edmund Husserl, un outil concret d'analyse. Tenant toujours compte de niveaux de réalités différents, cette hiérarchie permet de parler de catégories, de types. Prenons par exemple le phénomène de la rencontre. En aval de l'ultime essence de « la rencontre en général », viennent l'essence de la rencontre mystique, l'essence de la rencontre amoureuse, l'essence de la mauvaise rencontre, etc. ; chacune représentant des singularités d'essences, enveloppant elles-mêmes des ramifications jusqu'à la donnée la plus contingente. Maurice Merleau-Ponty peut, dès lors, résumer la théorie husserlienne en affirmant, dès la première page de son ouvrage : « La phénoménologie, c'est l'étude des essences »⁶.

¹ Note de Paul Ricœur, in Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, p. 24 (je souligne).

² Michel Henry, *op. cit.*, pp. 4-5.

³ *Ibid.*, p. 4.

⁴ Voir *ibid.*, p. 5.

⁵ Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. IX.

⁶ *Ibid.*, p. I.

2.2.8. La subjectivité transcendantale contre la subjectivité empirique

La phénoménologie a pu être accusée de conduire au *solipsisme*, c'est-à-dire à l'enfermement subjectif. La *réduction phénoménologique* pourrait soi-disant mener à une impasse : elle conduirait non à l'établissement d'une conscience universelle mais à l'affirmation de la multiplicité des consciences individuelles, singulières, irréductibles les unes aux autres. Chacune étant constitutive d'un monde absolument à soi, deux contradictions en découleraient : (i) l'impossibilité de communiquer ; (ii) le statut relatif de la réalité, toujours individuelle. Mais Edmund Husserl répond, notamment dans la cinquième de ses *Méditations cartésiennes*¹. Il y explique que cette critique provient d'une confusion entre « immanence psychologique » et « immanence phénoménologique »². La réduction phénoménologique doit procéder à une mise entre parenthèses du monde naturel (celui des objets matériels ou irréels et de leurs qualités, posés comme existants en soi), ce qui inclut également le moi psychologique, empirique, qui est pour ainsi dire un fait individuel, une manifestation contingente. *L'épochè* doit permettre de distinguer, voire de *détacher* du moi individuel, empirique et propre à soi-même, le *Je pur* ou, plus précisément, l'essence de *Je*. « Le solipsisme voudrait que je mette "hors circuit" tout le reste du monde, sauf moi-même et mes états et actes psychiques. Mais au contraire, écrit Edmund Husserl, en tant que phénoménologue, je me mets moi-même hors circuit exactement de la même façon que tout le monde, et non moins mes états et actes psychiques, qui en tant que *miens*, sont précisément nature »³.

Nous pouvons déduire de cette affirmation une double portée épistémologique : (i) du fait de cette exigence d'écart, de distanciation, pour atteindre à une subjectivité dite *transcendantale*, force est de reconnaître à l'inverse l'implication du phénoménologue. Il est également en prise avec le monde auquel il appartient⁴. (ii) Le passage de la subjectivité empirique à la subjectivité transcendantale revient à fonder la possibilité d'une *objectivité authentique*, pratique que l'on trouve aussi chez les sociologues⁵. Après l'opération de réduction, ce qui permet de parler encore de « subjectivité », c'est le fait que la phénoménologie porte

¹ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, op. cit., § 42, p. 148 sq. Sur l'objection du solipsisme, voir aussi Gaston Berger, op. cit., p. 14.

² Edmund Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 153.

³ *Ibid.*, p. 152 ; voir aussi du même auteur, « Le phénoménologue se met lui-même hors-circuit », in *Idées directrices pour une phénoménologie*, op. cit., § 64, pp. 211-212.

⁴ Ce fait a été, entre autres, souligné par Gaston Berger, in op. cit., p. 13.

⁵ Voir Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1988, p. 32.

non sur les objets matériels mais sur des contenus de conscience, sur les objets en tant que *constitués* par la conscience intentionnelle.

2.2.9. Autrui et l'intersubjectivité

La suspension du subjectivisme simpliste et l'obtention de la subjectivité transcendante seraient cependant impossibles sans l'existence d'autrui. Edmund Husserl a dû penser ce rapport. Il lui a donné un nom : « *l'intersubjectivité* ». L'intersubjectivité est au fondement de l'objectivité effective. Autrui est en effet un autre moi pour lequel je suis un autre ; donc un autre lieu de visée du réel. Et ce qui constitue le fait que je *sache* — sans savoir explicitement ni comment ni pourquoi — que les autres sont non des objets quelconques mais des sujets, des *alter ego*, c'est précisément l'intersubjectivité.

Il y a, comme le précise Edmund Husserl, plusieurs niveaux d'appréhension des autres : comme « "objets psycho-physiques", ils sont "dans" le monde. » C'est la perception des sciences objectivistes. « Par ailleurs, je les perçois en même temps comme sujets pour ce même monde : sujets qui perçoivent le monde, — *ce même monde que je perçois* — et qui ont par là l'expérience de moi, comme j'ai l'expérience du monde et en lui des "autres". »¹ Ce qui signifie que je perçois le monde comme peuplé d'autres ou que je perçois les autres comme peuplant le monde. De même, autrui perçoit le monde peuplé d'autres, parmi lesquels moi-même. Je vise donc le monde non comme un monde en soi mais comme *un même monde visé par d'autres ego*. Ceci amène Edmund Husserl à déclarer que ce monde nous apparaît, du coup, comme le même mais aussi comme *étranger* à la conscience privée, c'est-à-dire comme étranger aux désirs et représentations individuelles de "monde". *Le monde*, celui que je vis comme étant la réalité objective, est nécessairement un monde qui se donne sur le mode de l'extériorité, de la transcendance, un monde existant hors du moi psychologique. Bien qu'il soit un monde d'opinions, de prénotions, d'attitude naturelle, il n'en reste pas moins qu'il est un monde « pré-personnel », comme l'écrit Maurice Merleau-Ponty, autrement dit un monde objectif². C'est « un monde étranger à moi,

¹ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, op. cit., § 42, p. 151.

² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. VI.

"intersubjectif", existant pour chacun, accessible à chacun dans ses "objets". »¹ Autrui est cette autre conscience qui n'est pas moi et pour laquelle je puis également être l'objet d'une expérience dans le monde. Si son sens d'être se constitue « à partir de mon être à moi »², c'est en tant qu'être autonome, étranger à ma pensée et, en ce sens, *objectif*. De même, il est à la fois « mon *analogon* et, pourtant, ce n'est pas un *analogon* au sens habituel du terme. »³ Sa position paradoxale indique son pouvoir constituant en tant que subjectivité à part entière. D'après Edmund Husserl, tout ce qui n'appartient pas à ma sphère propre, à ma « monade » constitue « l'étranger à moi », c'est-à-dire le domaine de l'autre en général. Dans ce domaine, « *l'autre, premier en soi* (le premier "non-moi"), *c'est l'autre moi.* »⁴ Il est « le médiateur indispensable entre moi et moi-même »⁵. Les choses, les idées, les objets que nous manipulons ne peuvent pas être en dehors d'autrui (à commencer par le langage). Comme le dit si justement Jean-Paul Sartre, « on n'est pas vulgaire tout seul »⁶. Le philosophe ira jusqu'à poser l'expérience d'autrui comme constitutive du moi : c'est parce que j'expérimente le regard de l'autre sur moi que j'existe. C'est l'autre qui me constitue, qui me fait devenir sujet. C'est dans cette relation primordiale que le monde est monde, qu'il est un monde pour moi et d'abord *pour nous*. C'est ainsi que doit se comprendre notre existence : comme être-au-monde, le monde étant d'abord et avant tout *monde intersubjectif*. Nous le vivons comme étant *le nôtre*, un monde de sens commun, « une *communauté de monades* qui constitue (par son intentionnalité constituante commune) un seul et même monde. »⁷ Sous d'autres formes, nous trouvons la même idée chez un philosophe comme Karl Jaspers ou un sociologue comme George H. Mead. Par l'expérience d'autrui, j'intègre l'autrui *généralisé* — c'est-à-dire l'idée de l'autre en général⁸ — qui lui-même me permet d'accéder à un mode d'être spécifique : le niveau de « la conscience en général ». En elle, « je me trouve déjà avec d'autres consciences. »⁹

¹ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, op. cit., § 42, p. 151.

² *Ibid.*, § 48, p. 174.

³ *Ibid.*, § 44, p. 155.

⁴ *Ibid.*, § 49, p. 175.

⁵ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, op. cit., p. 266.

⁶ *Ibid.*

⁷ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, op. cit., § 49, p. 175.

⁸ Voir George H. Mead, *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, « Bibliothèque de sociologie contemporaine », 1963, pp. 116-137 p.

⁹ Karl Jaspers, *Philosophie : orientation dans le monde, éclaircissement de l'existence, métaphysique*, Paris, Springer-Verlag, 1986, p. 309.

L'intersubjectivité présuppose un terrain d'entente où je vise l'autre comme un *Je* qui n'est pas moi et non comme un simple objet, à la fois analogue et radicalement autre. Elle est la condition de possibilité d'un monde de sens commun, lequel contient « l'expérience qui circule d'une conscience de *Je* à une autre conscience de *Je* »¹. La possibilité de la communication objective est ainsi posée : autrui qui est un autre pour-soi peut apparaître comme autre sujet de comportement, autre conscience qui n'est pas moi, mais avec laquelle je partage des significations communes et un sens commun pré-inscrits dans le monde auquel nous sommes. L'intersubjectivité pose l'existence d'un monde objectif et d'un sens commun constitués par l'accord transcendantal des subjectivités étrangères². En d'autres termes, la manière de penser de chacun — sa façon d'appréhender le monde, les choses, les idées, etc. — obéit à des lois universelles qui transcendent la sphère privée. C'est pourquoi le phénoménologue traite le monde comme une « unité de valeur indivise entre Paul et Pierre, dans laquelle *leurs perspectives se recourent et qui fait communiquer* la "conscience de Pierre" et la "conscience de Paul", parce que la perception du monde "par Pierre" n'est pas le fait de Pierre, ni la perception du monde "par Paul" le fait de Paul, mais en chacun d'eux le fait de consciences prépersonnelles »³. C'est de cette manière et pas autrement que peut se concevoir la possibilité du sujet transcendantal : comme un moi capable de se distancier de lui-même en se concentrant sur ce qui, en lui, peut aussi se comprendre en l'autre, donc *en nous*. À certains égards, le moi transcendantal pourrait être dit également « intersubjectivité transcendantale »⁴.

La recherche qui va être menée ici, celle de l'essence de la rencontre au sens destinal, se soutiendra de l'affirmation de l'intersubjectivité transcendantale, sans laquelle aucune communication objective (scientifique, argumentée, etc.) ne serait possible. C'est par son entremise que se constituent les essences significatives, telles *le rouge*, *la maison*, *la sociologie*,... et *la rencontre*. C'est dans sa sphère d'appartenance que nous savons, ensemble et chacun pour soi, ce que sont les choses « en général », *pour la conscience en général*.

¹ Edmund Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 197.

² Voir Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, *op. cit.*, § 49, p. 176.

³ Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. VI.

⁴ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, *op. cit.*, § 49, p. 175.

3. Plan sociologique

La phénoménologie contredit le positivisme dont a pu voir l'application en sociologie avec Émile Durkheim qui, dans ses *Règles*, engageait l'observateur à « considérer les faits sociaux comme des choses »¹. Pour le phénoménologue, au contraire, « les faits sociaux ne sont pas des choses »². Le sociologue commande d'écartier les *prénotions* pour ne garder du fait que sa validité positive, vérifiable expérimentalement. Le but de la manœuvre doit permettre d'aboutir à la constitution du fait scientifique. Quant au phénoménologue, il suspend le préjugé positiviste pour lequel les choses possèdent des qualités intrinsèques qu'il suffit d'aborder sans état d'âme³ pour pouvoir les connaître scientifiquement. Edmund Husserl a montré que malgré cet effort d'objectivité, le chercheur demeure dans l'*attitude naturelle*, en d'autres termes, qu'il ne s'est pas débarrassé de la croyance naïve dans la vérité du monde et des choses du monde. Edmund Husserl va donc plus loin que la suspension durkheimienne en proposant une suspension de la positivité du monde.

De cette nouvelle attitude est apparue la sociologie phénoménologique, emmenée notamment par Alfred Schütz⁴. Elle a pour objet l'étude de l'attitude et du monde naturels, mais sans passer nécessairement à un stade d'analyse supérieur, celui de l'eidétique transcendantale. En demeurant dans la sphère du quotidien qui correspond chez Edmund Husserl au *Lebenswelt* (le monde de la vie courante), elle se concentre essentiellement sur une description phénoménologique des vécus naturels envisagés comme socialement déterminés. Et en effet, ce qui va de soi pour l'homme correspond généralement à l'ensemble des valeurs, des conduites, des attitudes culturelles qui dessinent l'horizon de notre monde commun. « La vie quotidienne se présente elle-même comme une réalité interprétée par les hommes et possédant pour ces derniers un sens de manière subjective, en tant que monde cohérent ». Elle intègre aussi « les phénomènes particuliers apparaissant au cœur de celle-ci, sans avoir à s'interroger plus avant sur les fondements de cette réalité »⁵.

¹ Voir Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. 108.

² Jules Monnerot, *Les Faits sociaux ne sont pas des choses*, *op. cit.*

³ Comme « Un spectateur désintéressé », écrit ironiquement Frederik J. J. Buytendijk (*Phénoménologie de la rencontre*, *op. cit.*, p. 9). Jean-Paul Sartre critiquait également cette position scientifique du psychologue « physicien » (*Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit.*, p. 7).

⁴ Voir Alfred Schütz, *Le Chercheur et le quotidien : phénoménologie des sciences sociales*, *op. cit.* ; Peter Berger et Thomas Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, *op. cit.*

⁵ Peter Berger et Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 32.

Alfred Schütz proposa ainsi une *phénoménologie des sciences sociales*. L'articulation entre les deux types de connaissance — la phénoménologie et la sociologie — fut principalement effectuée à partir du concept husserlien de *monde intersubjectif*. Il est, comme nous l'avons vu au paragraphe précédent, un monde « pré-personnel ». Il représente, à ce titre, le lieu de transmission diachronique (par l'histoire et par le lien générationnel) et synchronique (par les normes sociales) de la connaissance ordinaire. Ainsi venons-nous au monde avec un acquis qui nous *préexiste*, que nous expérimentons au cours de notre vie, auquel nous donnons sens et que nous léguons ensuite à la génération suivante¹. « C'est un monde intersubjectif *et culturel*. Il est intersubjectif parce que nous y vivons comme hommes parmi d'autres hommes, subissant les mêmes influences et travaillant comme eux, comprenant les autres et étant compris d'eux. C'est un *monde de culture* parce que, depuis toujours le monde de la vie quotidienne est un univers de significations pour nous »².

Avec l'investissement de la sociologie par la phénoménologie, l'individu social devient un *être social*, c'est-à-dire un sujet qui vise, se représente, éprouve, bref qui *vit* le monde. « Condition-humaine située et datée »³, il apparaît essentiellement comme soucieux de son histoire, de son origine, de sa destinée. La phénoménologie, en redonnant une *chair* à l'être social, offre à la sociologie la possibilité de transcender les limites du positivisme et d'accéder à une véritable « science de l'homme ». C'est dans ce sens élargi que Jules Monnerot, l'un des pionniers de l'anthropologie phénoménologique, aborde la problématique sociologique : « Tous les problèmes capitaux de l'homme ne sont-ils pas impliqués dans le problème de la sociologie ? Comment se pose en termes d'aujourd'hui cette question rassemblant en elle "toutes ces questions qui se ramifient" ? Où en sommes-nous avec la société ? Comment apparaît maintenant la possibilité même de poser ces problèmes dont il est également vrai de dire qu'ils nous sont posés et que nous les posons ? Problèmes que nous vivons, que nous *sommes* ? »⁴ Ces questions, posées dans le contexte de l'après-guerre (1946), ont près de soixante ans et n'ont pourtant pas tant vieilli. Elles gardent une universalité qui tient probablement du fait que

¹ Voir Alfred Schütz, *Le Chercheur et le quotidien : phénoménologie des sciences sociales*, *op. cit.*, p. 105.

² *Ibid.*, pp. 15-16.

³ Voir Jules Monnerot, *op. cit.*, p. 30. On retrouve une idée analogue chez Jean-Paul Sartre, avec l'expression « réalité humaine » qui est une traduction du *Dasein* de Martin Heidegger. Voir Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit.*, p. 10 *sq.*

⁴ Jules Monnerot, *op. cit.*, p. 12 (souligné par l'auteur).

l'homme social est hissé au niveau de la problématique générale de la condition humaine. Le sujet y est défini comme un *pour-soi conditionné*¹. D'où le choix de l'expression « condition-humaine située et datée » qui a une double portée.

(i) La locution « située et datée » renvoie aux limites empiriques et culturelles de notre existence. Nous sommes d'une époque, nous existons en un temps et en un lieu donnés. Mais comme le précise Jules Monnerot, ceci est encore une abstraction objectiviste puisque concrètement notre « situation » nous définit d'abord comme « êtres-parmi-les-autres » par le seul fait que nous sommes « êtres-dans-le-monde »².

(ii) La formule « condition-humaine » renvoie, quant à elle, à une dimension tragique et universelle de l'humain : nous sommes au monde sans avoir choisi d'y être. « La condition humaine située et datée est si l'on veut ainsi parler, l'objet d'un choix (arbitraire) mais ce choix *ce n'est pas elle* qui l'a fait. » Et d'ajouter : « L'homme est ce qui n'est pas fondé et qui fonde. »³ Donc, avant même de considérer le conditionnement socioculturel, il y a déjà, au principe du vivre humain, de l'*être* humain, la condition d'être fini. De cette insuffisance primordiale, naît le besoin de comprendre, de donner du sens à l'existence, un sens qui se construit dans les œuvres spirituelles, c'est-à-dire culturelles.

(iii) Ceci est précisément une autre propriété essentielle de la condition-humaine située et datée : sa capacité à être consciente de sa situation conditionnée de telle sorte que cette conscience devienne un savoir inhérent implicite à toute autre pensée⁴. Il n'y a rien que je ne fasse, que je ne dise, que je n'éprouve, que je ne pense qui n'émane implicitement de l'expérience de ma condition. Ayant redéfini l'individu social de la sociologie positiviste dans un sens plus fondamental, celui d'un être situé dans le monde et parmi les autres, Jules Monnerot s'en servira pour redéfinir également la tâche de la sociologie qui « consiste en tentatives pour donner un sens aux mouvements d'attraction et de répulsion qui meuvent les particules que nous appelons conditions-humaines situées et datées. »⁵

Si nous voulons bien concevoir la rencontre comme l'événement fondateur à partir duquel attractions et répulsions vont prendre forme et sens, alors une

¹ Voir Jules Monnerot, *op. cit.*, p. 19.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 20. Sa situation n'est pas sans faire penser à celle du *Dasein*, forme d'être proprement humaine définie par Martin Heidegger, comme « *être-jeté* », malgré lui, dans le monde. Voir Martin Heidegger, *Être et temps*, *op. cit.*, § 38, p. 139.

⁴ Voir Jules Monnerot, *op. cit.*, p. 21.

⁵ *Ibid.*, p. 21.

sociologie fondamentale qui s'appuie sur une anthropologie phénoménologique doit pouvoir se constituer autour de cet « objet ». Le phénomène de la rencontre doit pouvoir être étudié comme un événement *vécu* par un sujet, non comme un objet en soi (regard positiviste). La conscience d'avoir été ou d'être (ceci sera questionné ultérieurement) dans l'événement fait de « l'individu » un *sujet impliqué*. En tant qu'être pensant, capable d'être *affecté* en son soi, il reçoit ce qui lui arrive comme une destination en propre. La rencontre n'est pas un événement impersonnel, comme nous le feraient croire les sciences de la nature. Elle n'intéresse pas l'individu (anonyme) mais s'adresse au sujet d'une histoire, *la sienne*. Enfin, c'est parce qu'il est fondamentalement un être de culture¹ que l'homme est capable de rencontrer et surtout *d'être rencontré* par de l'autre (autrui et tout autre forme d'autre).

La décision épistémologique de se positionner en faveur du sujet n'est pas l'œuvre des seuls psychologues et philosophes. Certains sociologues, familiers de la philosophie, l'ont défendue et la défendent encore. Par exemple, Dimitrie Draghicesco écrit, en 1928, des *Essais de sociologie subjective* (préfacés par Lucien Lévy-Bruhl)². Aujourd'hui, Claude Javeau affirme que « le principe dominant d'une telle démarche est l'intentionnalité des phénoménologues »³. Pour ce sociologue, l'approche phénoménologique « offre de ré-introduire dans le champ d'investigation, des phénomènes d'ordre esthétique trop souvent évacués de l'analyse sociologique »⁴. Or le phénomène de la rencontre dans ses rapports au mythe, au témoignage, au récit oral ou littéraire, mais aussi dans le rapport énigmatique qu'il entretient avec l'intime de l'homme, appartient d'une certaine manière à cet ordre esthétique. Comme la beauté, l'art, la rencontre est l'événement face auquel le concept est fragile et délimite précairement les contours du phénomène⁵.

¹ Boris Cyrulnik lui-même affirme que : « L'homme par nature n'est pas une biologie, un corps et un cerveau auquel il suffirait d'ajouter une pincée de culture, de parole et d'âme pour faire jaillir la condition humaine. *L'homme est par nature un être de culture.* » (*L'Ensorcellement du monde, op. cit.*, p. 288, je souligne).

² Voir Dimitrie Draghicesco, *La Réalité de l'esprit : essais de sociologie subjective*, Paris, Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1928, 273 p.

³ Claude Javeau, *La société au jour le jour : écrits sur la vie quotidienne*, Bruxelles, De Bœck, « ouvertures sociologiques », 1991, p. 57.

⁴ *Ibid.*, pp. 182-183.

⁵ C'est ainsi qu'Emmanuel Kant définissait « l'idée esthétique » : comme ce qui dépasse l'entendement. Voir à ce propos la note du philosophe Jean-Luc Marion, dont je reparlerai ultérieurement : Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », in Jean-Louis Chrétien, ... (et al.), *Phénoménologie et théologie*, Paris, Critéion, « Idées », 1992, *op. cit.*, pp. 103-105.

Claude Javeau n'oublie pas cependant les forces structurelles sans lesquelles aucune socialisation du sujet ne serait possible. Nos émotions sont indéniablement liées aux normes qui définissent la société à laquelle nous appartenons. L'une contre l'autre, elles sont la base de la vie en communauté. Les *limites* ont ici toute leur importance car c'est à leur frottement que nous éprouvons nos sentiments. La honte, la pudeur, la joie, la jalousie, ne se manifestent-elles pas quand il y a transgression d'une limite, en l'occurrence celle de *l'Autre* ? Jean-Paul Sartre écrivait ainsi dans *L'Être et le néant* que « la honte, dans sa structure première, est honte devant quelqu'un »¹. Le rôle de cet Autre (autrui ou autre chose) comme frontière à l'arbitraire du *Soi* et comme pivot de sa construction, transparaît dans la question des modes d'être ou d'exister dans la rencontre.

Excepté les travaux d'Erving Goffman et ceux de quelques autres représentants de l'interactionnisme², le thème de la rencontre a fait parfois l'objet d'un paragraphe, au mieux d'un chapitre, le plus souvent dans des études plus générales concernant surtout la sociologie du couple et/ou de la famille (Francesco Alberoni, Michel Bozon, Alain Girard, Jean-Claude Kaufmann, François De Singly, etc.)³. La rareté des travaux sociologiques sur cet objet m'a donc encouragée à emprunter les apports des autres sciences humaines quand cela pouvait éclairer ma recherche. La philosophie, principalement, mais aussi la psychologie et la littérature m'ont été d'une grande utilité. Quant à Erving Goffman, il a effectivement étudié les *encounters*, c'est-à-dire les rencontres. Cependant, comme je l'ai montré au chapitre 2, elles sont en réalité réduites aux interactions de la vie courante, lesquelles ne forment qu'un versant — simplifié — du phénomène.

Depuis que la sociologie est enseignée, il a toujours été question d'une suspension des évidences ordinaires, du « ça va de soi ». C'était, déjà en 1895, le mot d'ordre d'Émile Durkheim. La différence avec le point de vue phénoménologique

¹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, *op. cit.*, p. 265.

² Par exemple, Edward T. Hall, *La Dimension cachée*, *op. cit.* ; *Le Langage silencieux*, *op. cit.*

³ Francesco Alberoni, *Le Choc amoureux : recherches sur l'état naissant de l'amour*, Paris, Ramsay, « Pocket », 1996, 184 p. ; Michel Bozon, « Radiographie du coup de foudre », *Sciences humaines*, n° 20 (« L'amour : logique d'une passion »), avril 1992, pp. 32-36 ; — et François Héran, « La découverte du conjoint. I, Évolution et morphologie des scènes de rencontre » et « La découverte du conjoint. II, Les scènes de rencontre dans l'espace social », *op. cit.* ; Alain Girard, *Le Choix du conjoint*, *op. cit.* ; Jean-Claude Kaufmann, *La Femme seule et le prince charmant : enquête sur la vie en solo*, Paris, Pocket, 2001, 281 p. ; François De Singly, *Libres ensemble : l'individualisme dans la vie commune*, Paris, Nathan, « Essais et recherches », 253 p. ; « Théorie critique de l'homogamie », *op. cit.*

réside dans le degré de la suspension effectuée qui s'adresse non pas aux prénotions mais à l'attitude générale qui commande de les suspendre. Le social lui-même n'est plus vu comme une chose en soi mais est interrogé comme mode de conscience spécifique. Il s'agit « d'interroger naïvement » « le fait pour la conscience "d'être-en-société" »¹. Dans cette perspective, les *prénotions* ne caractérisent plus seulement l'attitude de l'homme de la rue mais accompagnent aussi celle du chercheur qui suit la méthode naturelle. Le sociologue qui aborde « l'exclusion », « le travail », « la banlieue », etc., sans s'interroger préalablement sur leur *sens d'être*, sur leur signification fondamentale *pour nous* en général, tombe sous l'influence de l'attitude naturelle. Cela ne l'empêchera pas d'avancer dans ses recherches, dans le cadre intentionnel qu'il s'est donné, mais la connaissance n'accédera jamais à un degré supérieur, du fait du non questionnement sur « l'existence des objets sociaux »². Le phénoménologue du social au contraire se préoccupe en premier lieu de ces questions. Cela peut, par conséquent, l'amener non à écarter les prénotions mais à en faire son objet d'étude, pour tenter de comprendre comment le monde apparaît à une « condition-humaine située et datée ».

Enfin, il s'agira d'examiner le phénomène de la rencontre, en suivant l'interrogation anthropologique fondamentale posée par Frederik J. J. Buytendijk, à savoir « ce qu'il y a de *proprement humain* dans l'homme »³. Comme le précise le psychologue, « on entend par-là, non point les traits physiques dus aux faits ou aux circonstances, non les relations et les comportements sociaux contingents, mais ce qui en eux est essentiellement humain, ce qui appartient à *l'homme éternel* et se manifeste dans son existence. »⁴ Par conséquent, La recherche menée ici sera conduite de telle sorte que le phénomène de la rencontre nous en dise plus sur l'homme. N'est-il pas la manifestation par excellence de l'humanité de l'homme, en convertissant une vie anonyme et naturelle, en aventure unique et personnelle ou encore en *destinée* ?

¹ Jean-François Lyotard, *La phénoménologie*, *op. cit.*, p. 6.

² La question, jusqu'à maintenant plutôt considérée comme trop spéculative, trop philosophique, commence à intéresser la communauté des sociologues. Voir, par exemple, Pierre Livet et Ruwen Ogien (sous la direction de), *L'Enquête ontologique : du mode d'existence des objets sociaux*, *op. cit.* Voir également la thèse récente de : Magali Uhl, *À l'épreuve du sujet : éléments de métasociologie de la recherche*, thèse de sociologie, sous la direction d'Alain Gras, Paris 1, 2000, 516 p.

³ Frederik J. J. Buytendijk, *La Femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister : essai de psychologie existentielle*, *op. cit.*, p. 24.

⁴ *Ibid.*

*

* *

Enfin, déjà objet de recherche, je dois dire que la rencontre a aussi inspiré ma démarche. (i) Sur le plan épistémologique, il y avait le projet d'obtenir une *rencontre féconde* entre des modes de visée théoriques différents. Difficile à constituer en tant que simple objet, la rencontre traverse les sciences humaines, telles la psychologie, la philosophie, la littérature, la religion, l'ethnologie ; elle épuise et déborde chacune d'entre elles sans jamais s'épuiser elle-même. De ce fait, elle représenterait une *transversalité* plutôt qu'un « objet » au sens habituel du terme¹. Ces « humanités » seront donc envisagées en leurs *points de rencontre*, afin de saisir la singularité et la pertinence du phénomène. Toutefois, elles seront subordonnées à la visée anthropologique, c'est-à-dire motivées par une interrogation générale sur la condition humaine ; ce que Claude Javeau a appelé une « épistémologie de la condition humaine »² et qui rejoint, dans un certains sens, les directives de Jules Monnerot. (ii) Sur le plan méthodologique, l'analyse s'étiera sur des exemples littéraires, cinématographiques, parfois mythologiques, toujours délibérément choisis *par rencontre*. En d'autres termes, les exemples exposés m'auront peut-être choisie plus que je ne les aurai choisis. En eux, « *l'universel identique* »³ de la rencontre au sens destinal sera mon souci exclusif. En dernière analyse, l'intérêt heuristique de la subjectivité devrait apparaître à l'arrière-plan de cette recherche.

¹ La notion de *transversalité* a été, entre autres, définie par Claude Javeau et appliquée à l'endroit du « quotidien » qu'il conçoit comme une *traverse*, une *perspective* ou encore un *angle de visée* et non comme un objet à construire (*in op. cit.*, p. 181).

² Claude Javeau, « De la sociologie orthopédique à l'anthropologie philosophique », in Gabriel Gosselin (sous la direction de), *Les Nouveaux enjeux de l'anthropologie : autour de Georges Balandier*, Paris, L'Harmattan, « Logiques sociales », 1996, p. 87.

³ Edmund Husserl, *L'Idée de la phénoménologie : cinq leçons*, *op. cit.*, p. 81 (souligné par l'auteur).

- Chapitre 4 -

La rencontre destinale : entre hasard et destin

Introduction

Pour pouvoir parler de « rencontre destinale », il faut donc opter pour la perspective phénoménologique. Après avoir montré que la rencontre n'apparaît pas pleinement sous le regard naturaliste, j'ai présenté le cadre théorique qui devrait permettre de la « voir » : celui de la phénoménologie. Cette perspective exige que nous changions d'attitude, que nous abandonnions l'attention naturellement portée sur l'en-soi des choses, pour adopter une posture réflexive, attentive à notre *rapport* à ces choses. C'est ainsi que la rencontre est envisagée : comme un phénomène de conscience dont il faut définir les modalités d'apparition. Le mode destinal en est un. Il se pourrait même qu'il soit le mode de donation ultime et maximal de « la rencontre véritable », c'est-à-dire de la rencontre en tant qu'elle « ne se réduit jamais à son effectuation comme fait »¹. Mais pour continuer dans cette voie, il faut maintenant définir ce que nous pouvons entendre par « destinal ». D'ores et déjà, je rappelle que les rencontres destinales ne désignent aucunement des rencontres objectivement déterminées par des conditions sociologiques, économiques ou psychologiques. Je ne nie pas cette possibilité mais la suspends simplement. Les significations vécues et non les causes de la rencontre sont l'objet de ma recherche. Deuxièmement, de même que la rencontre est polymorphe, le destin n'est pas si univoque. Déjà, chez les Grecs de l'antiquité, il possédait pour ainsi dire une élasticité sémantique dont le pôle tragique et fatal en était une représentation absolue². Notre culture est largement héritière de l'hellénisme.

¹ Claude Romano, *L'Événement et le monde*, *op. cit.*, p. 168.

² Le destin absolu et fatal fut le thème favori de la tragédie grecque, au « siècle d'or de la production théâtrale, le V^e siècle athénien » (Paul Demont et Anne Lebeau, *Introduction au théâtre grec antique*, Paris, Le livre de poche, « Antiquité », 1996, p. 1).

Ses conceptions, ses représentations ont quelque chose de natif, d'originaire pour nous¹. Pour avancer dans l'explicitation du sens destinal, j'exposerai donc dans un premier sous-chapitre les grandes figures sémantiques du destin chez les Grecs. Lors de cet examen, nous nous apercevrons que le destin peut croiser le hasard. Dans un second sous-chapitre, cette découverte sera confirmée quand j'interrogerai la phénoménalité commune du destin et du hasard pour l'homme d'aujourd'hui. Nous verrons qu'ils entretiennent un rapport dialectique qui n'est pas sans faire penser à l'ambivalence sémantique de la rencontre qui se situe justement entre hasard et destin, comme les dictionnaires nous l'ont révélé. Au terme de cette excursion, la « destinée » apparaîtra comme le substantif le plus adéquat à l'adjectif destinal. Car enfin dans la rencontre, il est bien plutôt question de la *destinée* — capable d'accueillir l'aventure — que du destin, replié sur lui-même.

Je dois préciser avant toute chose que je ne chercherai aucunement à entrer dans un débat sur la problématique destin/hasard comme détermination objective de la rencontre. Il n'est pas question ici de trancher sur la priorité scientifique de l'un ou de l'autre dans la vie humaine. Ma tâche sera plus modeste : trouver les éléments significatifs de la dialectique hasard/destin me permettant de progresser dans l'explicitation du *sens destinal* de la rencontre pour l'homme. C'est par conséquent à la valeur symbolique de chaque terme pour le sens commun ou l'homme ordinaire que je m'attacherai dans ce chapitre. Cette attitude constitue une première réduction phénoménologique : je suspends toute thèse scientifique, toute hypothèse ou connaissance concernant la causalité de la rencontre pour me concentrer sur les vécus subjectifs « hasard » et « destin ». C'est pourquoi le point de vue du « sujet-qui-rencontre » sera le pivot de mon analyse. Je l'appelle *rencontrant* ou « sujet rencontrant ». Dans un premier temps, pour les besoins de la recherche, je choisis de grossir le trait en ne gardant de « l'être-dans-la-rencontre » que la dimension active de celui qui prend l'initiative de la rencontre. Nous verrons cependant que cette position est précisément intenable si nous voulons préserver l'essence destinale de la rencontre. Mais je n'irai pas plus loin dans la définition de cette forme d'être social qu'est le « rencontrant » car je risquerai d'anticiper sur la suite de l'analyse.

¹ Voir, à ce sujet, Maurizio Balsamo, *Freud et le destin*, Paris, PUF, « Voix nouvelles en psychanalyse », 2000, p. 68.

1. Les mots du Destin en Grèce antique

Interrogeons-nous sur les *impressions* de hasard et/ou de destin qui composent le vécu de la rencontre : dans « l'hypersignifiante »¹ de l'événement, dans « la rencontre subjectivée à l'extrême »², pour reprendre les termes d'André Breton, nous sommes parfois tentés d'invoquer des forces qui nous dépassent.

Les indications définitionnelles nous ont déjà appris que la rencontre présentait une ambivalence dont les deux pôles correspondent aux ensembles sémantiques du hasard et du destin. Autre fait troublant révélé par les dictionnaires : à mesure que nous progressons dans la découverte de connotations élargies, les deux mots — opposés en apparence — se rapprochent de plus en plus et parfois se confondent quasiment. Pour donner un exemple, tout à fait trivial et donc d'autant plus parlant, le dictionnaire des synonymes intégré au logiciel de traitement de texte utilisé ici associe le hasard à des termes tels que : fortune, coïncidence, chance, danger mais également *dessein, sort, fatalité* ! De même, le destin est associé à des termes tels que destinée, sort, fatalité mais également *hasard et fortune* ! Le phénomène de la rencontre tient de l'un et de l'autre : ils représentent ses faces possibles. Nous ne pouvons pas, en effet, évoquer l'idée de rencontre sans penser naturellement à ces deux dimensions métaphysiques³. C'est pourquoi le passage par une petite phénoménologie du destin et du hasard ne peut être évitée.

Ayant établi que les deux mots se touchent dans leurs extensions sémantiques, ce fait me permet de justifier l'accent qui sera porté sur la notion de destin. D'une part, partant de l'idée selon laquelle destin et hasard forment une unité dialectique et dynamique (qui se résoud dans la notion de *destinée*, comme nous le verrons plus loin), je parlerai prioritairement de la notion de destin, considérant que celle de hasard se tient de toute manière constamment en face de la première. L'une suppose, appelle l'autre. D'autre part, nous ne pouvons parler de rencontres *destinales* sans préalablement réfléchir sur la notion de *destin*. Si le sujet touche chacun d'entre nous, c'est bien parce qu'il résonne dans notre mémoire lointaine. La Grèce antique

¹ Voir Boris Cyrulnik, « L'imperceptible sensation de l'autre », *op. cit.*, pp. 53-65.

² André Breton, *L'Amour fou*, *op. cit.*, p. 29.

³ Voir, par exemple, Betty Rojzman, *Une Rencontre improbable : équivoques de la destinée*, *op. cit.* ; *Autrement : série mutations*, n° 135 (« La rencontre : figures du destin »), 1993, 179 p.

qui a largement influencé la culture occidentale, à travers sa mythologie¹, sa poésie, son théâtre et ses philosophes, avait déjà traité de la question. Comment donc « nos ancêtres les Grecs » ont-ils pensé le destin ? La notion de destin nous renvoie inmanquablement aux tragédies grecques, là où une rencontre survient pour accomplir une destinée, pour achever et donner sens à un processus désormais conjugué au passé. Depuis le théâtre grec, combien de romans — de *Tristan et Iseult* à *Faust* — ont intégré et intègrent encore la scène d'une rencontre qui met en jeu le destin ? Qu'elle soit amoureuse, spirituelle, divine ou terrifiante, la rencontre destinale a ceci de particulier qu'elle engage de manière *décisive* les vies humaines. Elle est l'événement doué par excellence d'une « puissance destinale », car comme l'a écrit Frederik J. J. Buytendijk, la rencontre joue *avec et sur* l'existence².

Je m'appuierai essentiellement, dans cet examen, sur l'article de Suzanne Saïd dans lequel sont exposées et analysées les figures archaïques du destin³. L'auteur procède à une étude du lexique employé dans l'œuvre homérique. La « pluralité »⁴ des formes du destin humain en Grèce antique laisse deviner la complexité de son contenu significatif. C'est pourquoi Suzanne Saïd a choisi de plonger dans les premiers écrits mythologiques. En prenant l'œuvre d'Homère comme exemple idéal typique, elle parvient à dégager trois grandes dimensions du destin : (i) le lot ou la « part » nécessaire attribuée à chaque homme (*moira, daimon, aisa*) ; (ii) la contrainte imposée par les lois du devenir et qui se résume à la nécessité (*anankè*) ; (iii) enfin le hasard (*tukhè*). (iv) J'ajouterai, pour ma part, une dernière dimension, plus moderne car pratiquement absente de l'œuvre homérique. Il s'agit du concours de circonstances, de « l'occasion » à saisir (*kairos*), décisive pour la destinée.

¹ Voir Jean-Pierre Vernant, « Mythologie grecque et pensée occidentale », in *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, F. Maspero, « Textes à l'appui », 1974, pp. 214-217.

² Voir Frederik J. J. Buytendijk, *Phénoménologie de la rencontre*, *op. cit.*, p. 9.

³ Voir Suzanne Saïd, « Part, contrainte ou hasard ? Les mots du destin chez Homère », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 30 (« Le destin »), 1984, pp. 39-54.

⁴ *Ibid.*, p. 39. Suzanne Saïd — avec d'autres — remarque ainsi « la pluralité des noms du Destin » (*ibid.*) Pour une reprise contemporaine des noms du destin, voir Paul-Laurent Assoun, « L'Autre, l'idéal et le préjudice : entre Destin et Hasard », in *Le Préjudice et l'idéal : pour une clinique sociale du trauma*, Paris, Anthropos, « Psychanalyse et pratiques sociales », 1999, chapitre III, pp. 65-95 ; Maurizio Balsamo, « La culture grecque : figures du destin », in *op. cit.*, pp. 68-80.

1.1. Le destin comme « part » : *Moira, Daimon*

Le mot *destin* renvoie en premier lieu à l'idée que quelque chose nous est attribué et que nous nous y acheminons de manière inéluctable. Cet aspect renvoie à la notion de *part*, mentionnée par les hellénistes comme l'une des figures principales du destin¹. Dans son article, Suzanne Saïd note la corrélation des deux termes chez Homère. En effet, des mots grecs tels *daimon* et surtout *moira*² — désignant le destin —, signifient à l'origine la distribution, la répartition, l'attribution (du festin, du butin, de l'héritage, etc.)

Daimon, qui donna dans notre langue le nom commun « démon », désigne à l'origine une puissance bonne ou mauvaise, attachée à la destinée d'une personne ou d'une cité³. Marcel Détiéne et Jean-Pierre Vernant précisent que le *daimon* n'est pas un dieu au sens propre, un *theos*, mais « un intermédiaire qui règne sur le monde du devenir, à mi-chemin entre les Formes immuables et la matière privée de toute forme, de toute détermination. »⁴ Le *daimon* serait la force d'en dessous intervenant sur le comportement d'un homme⁵ ou d'une ville⁶.

Plus impressionnantes, plus fascinantes sont les Moires, mieux connues sous leur désignation latine de *Parques*. Issues du mot grec archaïque *moira* (la part, la portion), les Moires désignent les trois sœurs divines — Clotho, Lachésis et Atropos — qui président respectivement à la naissance, à la vie et à la mort des humains.

¹ Voir Suzanne Saïd, *op. cit.*, pp. 40-47 ; Jacqueline Duchemin, « Αἰτιώμενον : la pesée des destins », in François Jouan (sous la direction de), *Visages du destin dans les mythologies : mélanges Jacqueline Duchemin : actes du colloque de Chantilly. 1^{er}-2 mai 1980*, Paris, Les belles lettres, « Travaux et mémoires/Centre de recherches mythologiques de l'Université de Paris X », 1983, p. 239.

² *Moira, moirai* : substantif féminin grec, respectivement au singulier et au pluriel. Il a donné en français les *Moires*, nom donné aux trois sœurs divines du Destin. Cependant *moira* désignerait le concept, l'idée, plutôt qu'un personnage divin. Suzanne Saïd mentionne d'autres noms tel *aisa* (in *ibid.*, p. 41 et p. 42).

³ Voir « Argument », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 30, *op. cit.*, p. 13. Dans ce texte d'introduction au numéro de la revue, spécialement consacré au destin, il est précisé que le *daimon* est une divinité « interne au sujet, ignorée de lui » (*ibid.*) De même, le philosophe Pierre Hadot confirme la notion d'intériorité attachée au *daimon* (in Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 63).

⁴ Marcel Détiéne et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1989, p. 142. Également, voir Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 75 et p. 84.

⁵ Maurizio Balsamo cite à ce propos la formule d'Héraclite : *Ethos anthropos daimon*, « le caractère est un destin » (*op. cit.*, p. 72).

⁶ Voir l'article de Laurent Pernot sur l'éloge de la ville de Smyrne par les orateurs grecs : « Chance et destin dans la rhétorique épictétique grecque à l'époque impériale », in François Jouan (sous la direction de), *op. cit.*, p. 125 sq.

Synonymes de l'« infléchissable prédétermination d'une existence »¹, elles sont la figure type du destin. Toujours représentées en femmes filant à la quenouille, elles tissent les destinées des hommes. Déjà présente au VIII^e siècle avant notre ère, dans l'œuvre d'Homère, « l'image des *Moirai* est très nette, immuable, jusqu'au dernier siècle de l'hellénisme »². Filles de la *Nuit*³, elles appartiennent principalement « à un univers féminin, archaïque et négatif »⁴. Ainsi les *Moires* tissent-elles la trame de notre devenir.

À tout homme est destinée une part de vie, à chaque naissance, un lot d'événements heureux ou (le plus souvent) malheureux qui tracent le chemin jusqu'à la destination ultime. Le premier des destins et le plus tragique, celui qui concerne chacun d'entre nous, c'est bien évidemment la mort. Toute création de la nature, toute vie biologique est vouée à mourir. Ainsi dans l'infini du temps, la *moira* nous dit que nous n'en disposons que d'une infime quantité : le temps de la vie. Marcel Conche, dans *Temps et destin*, observe — à l'instar de Suzanne Saïd — que le destin signifie que « chacun n'a qu'une part — limitée — de vie, une part de temps ». D'où l'idée que « le temps, la mort et le destin s'entre-signifient »⁵ ou encore que le destin et la mort « font couple »⁶. Le temps du destin s'identifie dans l'absolu au « temps de la nature »⁷, celui qui nous confronte à notre inéluctable finitude. De fait, dans *Illiade*⁸ comme dans *Odyssée*⁹, le destin est souvent funeste, mortel. Il désigne le lot de souffrances attribué à chacun de manière nécessaire et inévitable. Rarement on y trouve le côté positif du sort heureux ; mais il existe pourtant, par exceptions¹⁰. Ulysse en incarne les deux faces : l'errance et les vicissitudes sont sa malédiction mais elles s'achèveront, après une longue période, par un retour au havre, auprès de Pénélope, l'épouse du héros. Il en est de même pour Ménélas qui, au chant IV de *Odyssée*,

¹ « Argument », *op. cit.*, p. 13.

² L. A. Stella, « Déesses de la destinée humaine dans la Grèce mycénienne ? », in François Jouan (sous la direction de), *op. cit.*, p. 11. Cet article s'interroge sur les origines lointaines du motif des « triades divines » (*ibid.*, p. 15). De son côté, Sigmund Freud a montré que le motif archaïque des trois sœurs est récurrent dans les mythes post-helléniques. Voir Sigmund Freud, « Le motif du choix des coffrets », in *L'Inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, « Folio », 1993, pp. 61-81.

³ Voir L. A. Stella, *op. cit.*, p. 12 ; Suzanne Saïd, *op. cit.*, p. 39.

⁴ Suzanne Saïd, *op. cit.*, p. 39.

⁵ Marcel Conche, *Temps et destin*, *op. cit.*, p. 12 (souligné par l'auteur).

⁶ Suzanne Saïd, *op. cit.*, p. 41.

⁷ Marcel Conche, *op. cit.*, p. 16.

⁸ Homère, *Illiade*, Paris, Le livre de poche, 1999, 572 p.

⁹ Homère, *Odyssée*, Paris, Le livre de poche, 1984, 481 p.

¹⁰ Voir Suzanne Saïd, *op. cit.*, p. 42.

apprend de la bouche de Protée que le destin lui a réservé de mourir aux *Champs Élysées* « où la plus douce vie est offerte aux humains »¹. Ulysse aussi est promis à une heureuse mort, « car son destin, à lui, est de revoir les siens »². Cela est un « décret sans appel »³. Donc, même dans le bonheur, la mort est *destinée* : le sujet n’y échappe pas et la manière dont elle aura lieu est déjà décidée. Sa part est fixée.

La *moira* se confond ainsi avec la prédestination. De fait, le « destin-part » reflète un monde ordonné sur le mode d'une distribution des destinées — lesquelles connaissent souvent les tourments les plus terribles.

1.2. Le destin comme contrainte, nécessité : *Anankè*

Aux côtés du *daimon* et de la *moira*, il est un autre « visage du destin »⁴ : *l'anankè*. Ici, le destin ne représente plus le lot de chacun assigné par le sort mais l'obstacle au désir personnel ; ce qui va à l'encontre d'une action ou d'un projet, ce qui empêche le choix libre. Dans la mythologie et la pensée grecques, elle peut aussi bien désigner une force extérieure — en l'occurrence celle des dieux —, qu'une force intérieure (psychologique, familiale, biologique) jouant sur le destin individuel⁵. *L'anankè*, c'est la loi et peut-être, sous un certain angle, la censure, l'ordre qui entrave mais aussi qui assujettit l'initiative privée. En psychanalyse, *l'anankè* pourrait correspondre au surmoi⁶. En sociologie, elle pourrait signifier l'exercice de la contrainte sociale telle qu'Émile Durkheim l'a définie, autrement dit comme « puissance impérative et coercitive »⁷. Le psychanalyste Maurizio Balsamo confirme d'ailleurs cette idée, en

¹ Homère, *Odyssée*, *op. cit.*, chant IV, p. 80.

² *Ibid.*, chant V, p. 94.

³ *Ibid.* ; voir Suzanne Saïd, *op. cit.*, p. 42.

⁴ François Jouan (sous la direction de), *op. cit.*

⁵ Voir Suzanne Saïd, *op. cit.*, pp. 48-49.

⁶ Voir Maurizio Balsamo, *op. cit.*, p. 65 *sq.* ; Paul-Laurent Assoun, *op. cit.*, p. 66 et p. 70. Pour les deux psychanalystes, *l'anankè* en tant que nécessité « logique », puisque liée à la constitution du monde et des hommes, favorise la volonté de comprendre « ce qui arrive » et, en ce sens, va de pair avec le *logos*. À l'opposé, la *moira* symbolise le décret divin arbitraire et ne nécessite rien d'autre que de la croyance. C'est pourquoi, dans une perspective clinique, Paul-Laurent Assoun enjoint le sujet « à échanger la *Moira* contre *l'Anankè* » (*op. cit.*, p. 70). Voir aussi Paul-Laurent Assoun, *L'Entendement freudien : Logos et Anankè*, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'inconscient », 1984, 295 p. Maurizio Balsamo défend la même idée (*in op. cit.*, p. 73 et p. 77). Ceci étant dit, l'appariement de *l'anankè* et du *logos* n'est pas nouveau : il fut inauguré en psychanalyse par Sigmund Freud. Voir à ce propos les commentaires de Maurizio Balsamo (*in op. cit.*, p. 73 et surtout p. 76).

⁷ Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. 96.

précisant qu'elle caractérise « l'état social d'une personne »¹. Suzanne Saïd voit dans l'*anankè* l'expression de « la règle du jeu universelle »², à laquelle s'oppose la « part » qui ne concerne que la personne. La *moira* et le *daimon* agissent sur l'individu en tant que prédéterminations individuelles tandis que l'*anankè* agit sur l'individu en tant que détermination générale (nécessités naturelles, sociales, politiques, morales, etc.) Les premiers composent le destin individuel tandis que la seconde compose le destin pour ainsi dire naturel et social.

L'*anankè* est liée à la *moira* : à la « part » de chacun, s'ajoute un certain nombre de normes et de règles naturelles à respecter, jouant sur le destin et s'appliquant aux mortels comme aux Dieux. Peut-être est-ce par exemple l'*anankè* qui oblige Athéna à garder ses distances avec Poséidon : dans l'*Odyssée*, elle passe toujours par Zeus, son père, pour intercéder en faveur d'Ulysse qui a maille à partir avec le dieu de la mer³. Paradoxalement, l'*anankè* peut servir de contrepoids à la *moira* et jouer ainsi en faveur d'une certaine autonomie de mouvements pour l'homme. En fait, il suffit de respecter la Règle. L'*anankè* ne s'impose pas tant aux actes qu'à leurs effets. Ici, la nécessité, l'irrévocable du destin se loge dans les conséquences. L'*anankè*, c'est la contrainte générale, la loi de la nature à laquelle tout être est soumis. Selon sa part (*moira*) et selon son choix de respecter ou non la Règle (*Anankè*), le héros aggravera ou atténuera son sort.

Au sein de cet ordre cosmogonique, il est encore un autre aspect de la vie : le hasard, la contingence qui, dans le monde mythologique de la Grèce antique, a pourtant sa place comme autre sens possible du destin.

1.3. Le destin comme hasard : *Tukhè* et *Kairos*

D'après Suzanne Saïd, le mot *tukhè* serait absent de l'*Odyssée*⁴. Mais d'autres mots voisins ou issus de la même racine en rappellent l'idée. Tous sont intimement

¹ Maurizio Balsamo, *op. cit.*, p. 75 ; voir Suzanne Saïd, *op. cit.*, p. 48.

² Suzanne Saïd, *op. cit.*, pp. 49-50.

³ Voir Fernand Robert, « Préface » in Homère, *Odyssée*, *op. cit.*, p. XXIX.

⁴ Voir Suzanne Saïd, *op. cit.*, p. 50. D'autres orthographes sont possibles pour traduire le hasard grec. On trouve ainsi *tuchè* (in Marcel Détiene et Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 212 et p. 213 ; Paul-Laurent Assoun, *Le Préjudice et l'idéal : pour une clinique sociale du trauma*, *op. cit.*, p. 47 sq.), ou encore *tyché*, à partir de laquelle Jean Guilton a forgé l'idée de « tychologie » (in *Histoire et destinée*, *op. cit.*, p. 76).

liés au concept du hasard. La *tukhè* s'oppose radicalement aux deux autres aspects du destin, à savoir la *moira* (part individuelle) et l'*anankè* (règle universelle). Fille d'Océan, *Tukhè* indique le mouvement, le changement, la mobilité, etc., mais aussi la fécondité¹. En ce sens, elle représente une notion charnière permettant d'établir un lien avec le phénomène de la rencontre. Car en effet, la *tukhè*, c'est « la rencontre (bonne ou mauvaise), le hasard »². Elle « marque la convergence de deux séries de faits indépendantes, coïncidence le plus souvent heureuse, mais aussi, exceptionnellement, malheureuse. »³

La *tukhè* est imprévisible par opposition à la *moira* et à l'*anankè* qui peuvent être dévoilées par la divination (le devin Tirésias s'adresse à Œdipe ; Hermès, le messager des dieux, prévient Égisthe)⁴. Associée au domaine sémantique de la navigation, la *tukhè* représente la destinée ballottée par les flots. Elle est invoquée pour interpréter des retournements de situation insensés. La *tukhè* représente alors le destin des ignorants, de ceux qui ne savent pas dans quel contexte ils évoluent ou qui naviguent sans boussole. D'autre part et à l'inverse, elle peut également désigner la conduite au gouvernail, la rentrée au port pour celui qui « connaît le terrain », qui sait faire preuve d'une intelligence telle qu'elle lui permette d'appriivoiser la *tukhè*. Mais en ce cas, son acception renvoie à d'autres significations⁵.

C'est pourquoi j'ajouterais volontiers ici une autre puissance cosmogonique non mentionnée dans l'article de Suzanne Saïd⁶ mais qui, dans un certain sens, est à rapprocher de la *tukhè*. Il s'agit du *kairos*, signifiant « l'occasion propice »⁷, le moment favorable mais fugace pour celui qui a su le saisir au vol. Dans la mythologie grecque, le mot désigne à la fois une idée et un personnage extraordinaire. Sa particularité est d'être ailé et surtout de ne porter une

¹ Et, précisément, la fécondité n'est-elle pas en son sens le plus général, la *promesse* de toute rencontre ?

² « Argument », *op. cit.*, p. 13.

³ Suzanne Saïd, *op. cit.*, p. 51.

⁴ Voir respectivement, Sophocle, *Œdipe roi*, in *Tragédies : théâtre complet*, Paris, Gallimard, « Folio », 1998, pp. 195-200 ; Homère, *Odyssée*, chant I, pp. 8-9. Ceci étant dit, le dévoilement demeure partiel car les oracles, *divins* par essence, ne sont jamais évidents. Leur interprétation prête à l'erreur et c'est grâce à l'ambiguïté qui les caractérise que le destin se maintient et s'accomplit véritablement. Voir à ce propos, Maurizio Balsamo, *op. cit.*, p. 74.

⁵ Voir Marcel Détiègne et Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 212.

⁶ Si Suzanne Saïd ne mentionne pas le mot *kairos* dans son analyse, ce n'est ni par omission ni par intention mais parce que, comme l'indique Monique Trédé dans sa belle étude, « le substantif *kairos* n'apparaît pas chez Homère ». (Monique Trédé, *Kairos, l'à-propos et l'occasion : le mot et la notion d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.*, Paris, Klincksieck, « Études et commentaires », 1992, p. 25).

⁷ Marcel Détiègne et Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 213.

tonsure qu'à l'avant de son crâne : Kairos passe prestement et échappe au distrait qui n'a pas eu la vivacité nécessaire pour le saisir par sa fine chevelure. Il faut attraper le *kairos* au vol car « ensuite, il est trop tard. » Semblablement à la *tukhè*, « le *kairos* est fugitif, imprévisible, irréversible. »¹ Il a pu signaler, en différentes époques de l'antiquité, le lieu, l'acte et plus tard, le moment, *décisifs*². En grec moderne, *kairos* signifie le temps³. Par opposition au *chronos*, temps linéaire, nous devinons qu'il désigne le temps non pas chronologique mais événementiel : le *kairos* c'est la nouveauté, l'événement *critique* qui a le pouvoir de « trancher ». La statue de la divinité a d'ailleurs été représentée avec un rasoir à la main (ce qui fait immédiatement penser à l'expression commune : « être sur le fil du rasoir »)⁴. Le *kairos* illustre une figure du destin comme chemin ouvert mais suspendu au moment opportun qui permettra de l'accomplir. C'est le destin qui se trouve à égale distance du faisable et de l'infaisable, du certain et de l'incertain, du possible et de l'impossible ; donc c'est le point d'équilibre qui attend le *juste choix* du héros pour se convertir en destin authentique. Ce concept de « l'Occasion » a été maintes fois évoqué par Vladimir Jankélévitch. D'un certain point de vue, il sous-tend même toute sa pensée sur le temps. Il peut être intéressant à ce propos de rappeler que le philosophe l'associe au phénomène de la rencontre, entendue au sens d'une heureuse coïncidence : entre « l'occurrence d'une seconde et l'agile conscience »⁵. L'occasion ne s'offre pas deux fois. Aussi requiert-elle une certaine vivacité d'esprit.

Dans leur rapport à la contingence — absolument exclue du monde de la *moira* et de l'*anankè* —, la *tukhè* et le *kairos* semblent par conséquent assez proches. Pourtant Monique Trédé les oppose : celui qui n'a pas su profiter du moment favorable, celui qui a manqué l'occasion, tombe précisément aux mains de *Tukhè*, hasard absolu⁶. En ce sens, Kairos pourrait faire figure d'anti-destin face à l'arbitraire *Tukhè*. Cependant si le *kairos* peut être maîtrisé, il est par nature *imprévisible*. Il ne peut donc apparaître que grâce à la *tukhè*. De surcroît, il n'est pas certain que

¹ Monique Trédé, *op. cit.*, p. 19.

² Voir *ibid.*, p. 44.

³ Voir Jacqueline de Romilly, « Préface », in Monique Trédé, *op. cit.*, p. 8.

⁴ Voir Monique Trédé, *op. cit.*, p. 51 *sq.*

⁵ Vladimir Jankélévitch et Béatrice Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, « Folio », 1990, p. 42. Voir aussi Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. 1, *La Manière et l'occasion*, *op. cit.*

⁶ Voir Monique Trédé, *op. cit.*, pp. 219-220.

cette dernière soit incompatible avec un savoir-faire. Ainsi, comme le précisent Marcel Détiéne et Jean-Pierre Vernant, « en Tuchè (sic), l'avenir indiscernable rejoint le champ des possibles [...]. Tuchè devient exemplaire de toute forme d'action humaine. »¹ Laurent Pernot se joint à leur avis lorsque, citant Aristote, il définit la *tukhè* comme « chance, c'est-à-dire le hasard en tant qu'il se rapporte à l'activité d'un être doué de capacité de choisir. »²

Le *kairos* et la *tukhè* offrent les moyens de la réussite, à condition de savoir en user. Cela exige de faire appel à une certaine intelligence. Les Grecs ont un mot pour la désigner. Il s'agit de la *mètis*³. Elle signifie le jugement intuitif et tout ce qui touche au « flair » et à l'astuce. *Tukhè* et *Mètis* sont d'ailleurs sœurs, dans la mythologie⁴. A l'inverse de la *moira* et de l'*anankè*, la *tukhè* et le *kairos* permettent l'éventualité d'un destin heureux⁵. Avec la *mètis*, ils jouent sur le registre du multiple, du mouvant, du changeant. Le possible s'ouvre donc au sujet. Mais il ne peut jamais sombrer dans l'insignifiant car nous demeurons dans l'univers destinal : le *kairos*, pour ainsi dire plus « conciliant », est néanmoins exceptionnel et a un effet « coupant », qui plus est. Il ne se déleste pas de la dimension décisive, *critique*, de l'événement. En ce sens, il ressortit aussi au destin.

*

* *

Avant de terminer, je voudrais présenter un extrait de l'*Odyssée* dans lequel le caractère polymorphe du destin grec se laisse deviner en un seul monologue : celui de Zeus, au premier chant⁶. Athéna, « la déesse aux yeux pers », défend la cause d'Ulysse, son protégé, auprès du roi des dieux. Ulysse est loué comme celui qui,

¹ Marcel Détiéne et Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 213.

² Laurent Pernot, *op. cit.*, p. 121 ; voir Aristote, *Leçons de physique : livres I et II suivis d'extraits des autres livres*, Paris, Presses pocket, « Agora », 1991, livre II, chapitre 6, p. 144.

³ Concept et nom d'une puissance divine. Voir Marcel Détiéne et Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*

⁴ Voir *ibid.*, p. 212.

⁵ On notera que *Kairos* et *Anankè* s'opposent absolument puisque la première dénonce « l'absence de règle universelle » (Monique Trédé, *op. cit.*, p. 19), tandis que la seconde est l'expression de « la règle du jeu universelle » (Suzanne Saïd, *op. cit.*, pp. 49-50) ! De même « *kairos* et *moira* ne sont pas toujours conciliables. » (Laurent Pernot, *op. cit.*, p. 127).

⁶ Ce passage est régulièrement cité en exemple dans les diverses études sur le destin. Voir Maurizio Balsamo, *op. cit.*, p. 69 ; Ernst Bloch, « Le destin inéluctable, et celui dont on peut changer le cours, ou Cassandre et Isaïe », in *Le Principe espérance*. Tome III, *Partie V : les Images-souhaits de l'instant exaucé*, *op. cit.*, p. 44 ; Suzanne Saïd, *op. cit.*, p. 45 et p. 46.

« sur tous les mortels, l'emporte par l'esprit et les sacrifices qu'il fit toujours aux dieux »¹. Pour plaider sa cause, Athéna cite, à l'opposé, le mauvais exemple d'Égisthe, moins apprécié des dieux. Zeus se souvient du prix payé par l'impénitent :

« Ah ! Misère !... Écoutez les mortels mettre en cause les Dieux ! C'est de nous, disent-ils, que leur viennent les maux, quand eux, en vérité, par leur propre sottise, aggravent les malheurs assignés par le sort. Tel encore cet Égisthe ! Pour aggraver le sort, il voulut épouser la femme de l'Atride et tuer le héros sitôt qu'il rentrerait. La mort était sur lui : il le savait ; nous-mêmes nous l'avions averti et, par l'envoi d'Hermès, le guetteur rayonnant, nous l'avions détourné de courtiser l'épouse et de tuer le roi, ou l'Atride en son fils trouverait un vengeur, quand Oreste grandi regretterait sa terre. Hermès, bon conseiller, parla suivant nos ordres. Mais rien ne put fléchir les sentiments d'Égisthe. Maintenant, d'un seul coup, il vient de tout payer. »²

Zeus gémit sur la « sottise » des hommes qui « aggravent » leur sort, malgré les mises en garde des dieux. Sa plainte illustre une forme d'impuissance divine face au sort des mortels. En fait, dans ce passage, trois protagonistes apparaissent dans le jeu des destinées humaines : les dieux, les hommes et enfin le *Sort*. Et c'est précisément cela qui est surprenant : même si le sort de chacun lui est assigné dès la naissance selon la volonté divine (*moira*), il semble qu'ensuite les dieux s'accordent à ne pas intervenir sur l'issue décidée au départ. Le sort apparaît comme « désolidarisé » des dieux. À cela, s'ajoutent les actions des hommes, parfois contraires à la volonté des dieux. L'entêtement d'Égisthe et, dans le mythe d'Œdipe³, l'acharnement des parents puis d'Œdipe lui-même à vouloir faire mentir les oracles, en sont des exemples. Du coup, le Destin n'est plus spécifiquement le tracé unique, divin et implacable d'une vie. Il reflète plutôt un équilibre selon une logique du devenir (*anankè*) — qui s'actualise pour le mortel à partir de sa naissance (*moira*, *daimon*), des hasards de la vie et de son comportement (*tukhè*, *kairos*). C'est un peu comme si chacun d'entre nous disposait de plusieurs destins potentiels ; des voies dans l'une desquelles il finirait par tomber, à partir de ses choix d'action. Égisthe, bien que se sachant menacé de mort, s'est obstiné dans la voie du destin funeste et son obstination a été plus forte que la désapprobation des Dieux.

¹ Homère, *Odyssée*, *op. cit.*, chant I, p. 10. Égisthe représente l'un des personnages clés d'une autre histoire. Il s'agit de la tragédie des *Atrides*. Atrée et Thyeste sont frères ennemis. Égisthe est le fils de Thyeste. Il vengea son père en tuant Agamemnon, fils d'Atrée et, avant cela, en séduisant Clytemnestre, femme d'Agamemnon. À son tour, Agamemnon sera vengé par son fils Oreste, qui tuera Égisthe. Voir l'*Orestie* d'Eschyle, in Eschyle, *Tragédies complètes*, Paris, Gallimard, « folio », 1997, pp. 247-418.

² Homère, *Odyssée*, *op. cit.*, chant I, pp. 8-9. (je souligne).

³ Voir Sophocle, *op. cit.*

Le destin se montre comme une force extérieure, souvent personnifiée et d'origine inconnue. Si les dieux peuvent être attachés au destin de quelqu'un (*daimon*), il arrive qu'ils donnent le sentiment de n'y pouvoir rien ensuite. Suzanne Saïd note l'ambiguïté du rapport de puissance entre le Destin et les dieux dont Zeus notamment¹. D'autres hellénistes ont également soulevé la question². Il en ressort une problématique de la composition du destin humain : quelle est la part divine, quelle est la part humaine ? Et finalement, le destin ne s'équilibre-t-il pas entre la donne de départ commandée par la volonté divine (*moira, daimon*), la contrainte naturelle (*anankè*) et enfin une forme d'intelligence (*mètis*)³ sachant jouer des possibles, ouverts par le hasard et les occasions de circonstance (*tukhè, kairos*) ? Fernand Robert, dans sa préface à l'*Odyssée*, écrit ainsi que « l'idée de destin » « est la détermination d'un certain nombre de limites et conditions à respecter, de frontières entre volontés libres, souvent divines, mais parfois humaines aussi. »⁴ Grâce au respect de ces limites, Athéna veillant sur Ulysse ne s'affrontera jamais directement à Poséidon. A l'inverse, Égisthe qui a voulu « forcer le destin » n'a pas respecté les règles et a trouvé la vengeance mortelle d'Oreste.

L'énumération des principales figures du destin grec présente l'intérêt de montrer toute la subtilité des significations contenues dans le mot, lesquelles subsistent aujourd'hui à la manière d'archétypes ou bien se sont mutées en concepts. Elles offrent ainsi la possibilité de penser l'existence humaine aux prises avec l'événement. Les développements suivants, à propos des représentations communes du destin aujourd'hui, vont d'ailleurs à la fois illustrer et prolonger les représentations de l'antiquité en direction d'un « destin modulé », c'est-à-dire « *en posant le destin comme quelque chose qui se construit dans sa rencontre avec le hasard, qui se fait par des modulations complexes et non prévisibles.* »⁵ À l'occasion de cet examen, le hasard et le destin vont ainsi définitivement révéler leur conjonction de sens au sein de la rencontre destinale. Cette conjonction, je l'appellerai *destinée*.

¹ Voir Suzanne Saïd, *op. cit.*, p. 44 et p. 53 (note 109) ; Edith Hamilton, *La Mythologie : ses dieux, ses héros, ses légendes*, Paris, Marabout, 1994, p. 19.

² Voir L. A. Stella, pour qui les Moires sont « insensibles aux prières des hommes et des dieux. » (*op. cit.*, p. 11) ; Laurent Pernot, *op. cit.*, pp. 127-128 ; Jacqueline Duchemin, *op. cit.*, p. 242 ; Ernst Bloch, *op. cit.*, p. 444 ; etc.

³ Selon Marcel Détiene et Jean-Pierre Vernant, Ulysse représente l'« incarnation humaine de la *mètis* » (*op. cit.*, p. 56).

⁴ Fernand Robert, *op. cit.*, pp. XXVIII-XXIX.

⁵ Maurizio Balsamo, *op. cit.*, respectivement p. 78 et p. 79 (je souligne).

2. Le destin aujourd'hui : la destinée comme unité dialectique du hasard et du destin ?

« De tous les problèmes qui nous embrouillent, celui du destin et du libre arbitre est le plus obscur. Quoi ? La chose est écrite à l'avance et nous pouvons l'écrire, nous pouvons en changer la fin ? La vérité est différente. Le temps n'est pas. Il est notre pliure. Ce que nous croyons exécuter à la suite, s'exécute d'un bloc. Le temps nous le dévide. Notre œuvre est déjà faite. Il ne nous reste pas moins à la découvrir. C'est cette participation passive qui étonne. Et il y a de quoi. Elle laisse le public incrédule. Je décide et je ne décide pas. J'obéis et je dirige. C'est un grand mystère. »¹

2.1. Les représentations communes : « Jusqu'où une rencontre peut-elle changer une vie ? »

Au terme de ce petit détour par les racines antiques de la polysémie du destin, il s'avère intéressant de se demander à présent quelles sont les figures que nous retrouvons dans la société d'aujourd'hui ? La question est à prendre dans un sens très élargi : il ne s'agit ni de mesurer l'opinion ni d'étudier les théories contemporaines du destin et du hasard (encore que nous passerons forcément par quelques auteurs tels André Breton ou Jean Guittou). Il s'agit simplement de réfléchir de manière très générale à ce que nous mettons dans le destin et subséquentement dans le hasard. Bref, il s'agit de se demander comment le destin nous apparaît, dans la perspective d'explicitier ce qu'il faut entendre par « rencontre destinale ».

2.1.1. La vision naturelle du non changement de la vie

Le sens extraordinaire attribué à certaines rencontres enjoint à réfléchir sur la vision commune du hasard et du destin. C'est dans le débat entre fortuit et non fortuit que nous parlons ou non de *destin*. Les émissions télévisées à grande écoute sont un bon indicateur des préoccupations de l'homme ordinaire. Elles offrent au chercheur un formidable vivier de représentations communes. Il peut y lire une certaine vérité, non pas littérale (ce qui est dit) mais plutôt seconde (ce qui se dit derrière ce qui est dit). Le débat hasard/destin n'y échappe pas. Le magazine télévisé *Ça se discute* proposait, en mars 1998, une émission

¹ Jean Cocteau, *La Difficulté d'être*, in *Romans, poésies, poésie critique, théâtre, cinéma*, Paris, Librairie générale française, « La pochothèque », 1995, p. 887.

sur les rencontres qui « changent une vie »¹. Il y a près de soixante-dix ans, le même genre d'interrogation avait été posé par André Breton et Paul Éluard, dans la revue surréaliste *Minotaure*, sous la forme suivante : « Pouvez-vous dire quelle a été la rencontre capitale de votre vie ? »² Le fait de choisir ce genre de sujet et le fait également qu'il pose régulièrement question laisse deviner qu'il y a, pour l'homme, du fondamental, du primordial dans la rencontre. Bien que l'enquête conduite par l'équipe de *Ça se discute* soit sans commune mesure avec celle des surréalistes — la première faisant l'objet d'un divertissement télévisuel, la seconde faisant l'objet d'un véritable questionnement —, il demeure un même émerveillement, un même étonnement devant le phénomène de la rencontre.

Dans les deux cas, l'interrogation porte sur le rapport *rencontre/vie* qui renvoie implicitement à l'opposition changement/permanence. Je ferai à ce propos une remarque : qu'entendre par « changer une vie » ? À quoi faisons-nous référence lorsque nous nous exprimons ainsi ? La vie en soi est déjà pur changement ; elle est son propre principe, sa propre source³. Que veut-on changer alors ? De quelle « vie » parle-t-on ? Nous pouvons déjà remarquer le préjugé contenu dans une telle question : « Jusqu'où une rencontre peut-elle changer une vie ? ». Elle renvoie à l'idée que nous avons de la vie comme un fleuve, une rivière coulant inlassablement (comme le temps). Ainsi parlons-nous couramment du « cours de l'existence » ou du « cours de la vie ». Nous serions, nous et nos actes, emportés par ce flot qui ne nous proposerait jamais qu'un seul sens. La rencontre, dans cette perspective, est vue comme un événement susceptible au contraire de changer ce « cours » pour ainsi dire monotone et prévisible. D'où les questionnements sous la forme d'enquêtes journalistiques, d'articles dans les magazines et d'émissions télévisées diverses qui nous proposent de découvrir « les secrets de nos rencontres »⁴. Le phénomène fascine par la disproportion qui se manifeste entre sa micro-réalité, sa contingence, et le pouvoir de changement radical, la puissance « destinale » dont il est porteur :

¹ *Ça se discute*, (« Jusqu'où une rencontre peut-elle changer une vie ? »), 31 mars 1998, France 2.

² André Breton et Paul Éluard, « Enquête : pouvez-vous dire quelle a été la rencontre capitale de votre vie ? Jusqu'à quel point cette rencontre vous a-t-elle donné, vous donne-t-elle l'impression du fortuit, du nécessaire ? », *Minotaure*, n° 3-4, 1933, pp. 101-116.

³ Pour une réflexion philosophique et « vivante » sur cette question, voir les écrits de Michel Henry. Par exemple, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1990, 179 p. ; *L'Incarnation : une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, 373 p.

⁴ « Dossier : les secrets de nos rencontres », *Ça m'intéresse*, *op. cit.*, pp. 56-65.

« Un rien qui bouge et tout est changé »¹. À l'inverse, il pèse sur la vision naturelle de la vie un préjugé de non changement. D'abord, elle est considérée comme un principe biologique invariable qui met un être au monde pendant une durée limitée. Ensuite, elle est aussi perçue en tant que « vie quotidienne », comme expérience unitaire perdurant dans une certaine continuité. Ainsi la vie qui change par exceptions, *par rencontres*, ne change pas *habituellement*. C'est que la vie à laquelle il est fait communément référence se confond avec la *routine*. D'ailleurs, si le sens commun pensait autrement, une telle question « jusqu'où une rencontre peut-elle changer une vie ? » n'aurait pas fait l'objet d'une émission à grande écoute puisqu'elle n'aurait pas lieu d'être. On ne s'interroge pas sur ce qui paraît « naturel », « évident ». Or que la vie puisse être à l'inverse bouleversement, transformation, autrement dit qu'elle puisse être Événement et non plus continuité, contredit l'opinion. Pour l'homme de tous les jours, la vie c'est le quotidien, le banal, ce qui se déroule ordinairement, ce qui ne change pas. C'est le monde des habitudes et des exigences matérielles et pratiques. C'est majoritairement, comme l'a montré Alfred Schütz, le monde du travail, « réalité par excellence »². La rencontre qui arrive, sans prévenir, fait littéralement *intrusion* dans la vie du sujet, donc dans *l'ordre habituel* de son existence. De fait, il « appréhende la réalité de la vie quotidienne comme une réalité ordonnée. »³ Or la rencontre *dés-ordonne*, d'où le besoin de comprendre, de donner du sens à cet imprévu qui le dépasse. Jean Guitton, dans une réflexion sur le rapport entre histoire et destinée, a noté combien nous éprouvons le besoin de trouver des explications plus ou moins mythiques aux événements qui nous donnent le sentiment de ne pas en être les maîtres⁴. En résumé, nous sommes si habitués à l'ordinaire, au banal, au coutumier — que nous maîtrisons par la connaissance que nous en avons et qui forme la trame de la vie en société —, que l'exaucement de la rencontre en tant qu'*altérité* « événementiale »⁵ (en tant qu'événement distinct de tout événement courant)

¹ Christian David, « Un rien qui bouge et tout est changé : à propos de la rencontre », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 30 (« Le destin »), 1984, pp. 199-214.

² Alfred Schütz, *Le Chercheur et le quotidien : phénoménologie des sciences sociales*, *op. cit.*, p. 125 ; Peter Berger et Thomas Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, *op. cit.*, p. 34.

³ Peter Berger et Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 35.

⁴ Voir Jean Guitton, *op. cit.*, p. 14.

⁵ Le néologisme est de Claude Romano. J'expliquerai un peu mieux sa signification au chapitre 5, d'autant qu'il permet de distinguer certains types d'événements : les Événements à la première personne. Pour un exposé approfondi, il vaut mieux cependant se reporter à Claude Romano, *L'Événement et le monde*, *op. cit.*

ne peut être attribué qu'à *autre chose* qu'à nous-mêmes. C'est là qu'entrent en scène hasard et destin.

La rencontre peut se voir intégrée dans un destin, à l'accomplissement duquel elle participe. Elle apparaît alors comme le résultat, le produit d'une suite logique d'actes et d'événements. Devant l'effet d'imprévu, elle peut aussi, tout à l'opposé, se trouver associée au pur hasard. Dans l'impossibilité de lui assigner une cause, elle ne serait pas autre chose qu'un pur accident, « insensé ». « Heureuse » ou « mauvaise », la rencontre fait sens entre hasard et destin. Ces deux éléments se présentent socialement comme les deux faces d'une même carte. Parfois, leur distinction se montre ambiguë. Le hasard serait en quelque sorte la version rationalisée du destin et le destin la traduction romantique du hasard. Jean Guitton, qui a beaucoup réfléchi à ce sujet, renvoie dos à dos les deux notions qu'il qualifie de *mythes* : « Le "hasard" est le mythe imposé par la science moderne, qui s'est construite en repoussant la finalité » ; le destin est « le mythe antique, qui repoussait la liberté. »¹ En définitive quels sont les points sur lesquels ces deux termes se réunissent et se séparent ? Lorsqu'un événement survient et nous « tombe » dessus, comme à notre insu, nous ne savons plus très bien si nous devons parler de hasard ou de destin². L'un et l'autre signifient que le sujet perçoit l'événement, en l'occurrence la rencontre, comme quelque chose d'extérieur à lui-même, quelque chose qui a transcendé sa volonté explicite de provoquer ou éviter l'événement³. Devant les événements qui nous sont venus comme *de l'extérieur*, comme *non voulus*, nous nous posons ainsi la question du hasard ou du destin.

2.1.2. L'explication naturelle par le hasard

Plusieurs définitions ont été données du hasard⁴ : rencontre fortuite entre des séries de causes indépendantes, effets dépassant la cause, etc.⁵ Si le hasard est perçu

¹ Jean Guitton, *Histoire et destinée*, *op. cit.*, p. 14.

² « Cette hésitation qui s'empare de l'esprit lorsqu'il cherche à définir le "hasard" » (André Breton, *l'Amour fou*, *op. cit.*, p. 31).

³ Nous verrons à ce propos, avec Claude Romano, que toute rencontre dite *authentique* se révèle toujours *surprenante*, arrive toujours par « *surcroît* » (*in op.cit.*, p. 173).

⁴ Voir, pour le sens commun, *Le Petit Larousse grand format 1995*, *op. cit.*, article « hasard » : « 1. Cause imprévisible et souvent personnifiée, attribuée à des événements fortuits ou inexplicables. *S'en remettre au hasard*. 2. Événement imprévu, heureux ou malheureux. *Le hasard d'une rencontre*. »

⁵ Voir Antoine A. Cournot, *Œuvres complètes*. Tome I, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1984, chapitre 4 ; ainsi que

comme doué d'une certaine puissance, il signifie en tout cas une *absence de toute intentionnalité*, « une absence de toute raison dans les causes »¹.

Selon André Breton, Aristote définissait le hasard comme une « cause accidentelle d'effets exceptionnels ou accessoires revêtant l'apparence de la finalité »². Cette formule laisse penser que le hasard, l'accident priment sur la nécessité et que notre tendance à invoquer le destin n'est que superstition, croyance. Elle résume un aspect de l'attitude naturelle face à l'imprévisible. Cela dit, le besoin « d'expliquer » implique que nous effectuons une rétrospective et, par conséquent, que des causes n'apparaissent et ne deviennent significatives qu'après coup. En fait, ce processus n'est jamais que celui de *l'expérience* en général, telle qu'Alfred Schütz l'a définie : « La signification n'est pas une qualité inhérente à certaines expériences qui émergent dans notre courant de conscience, mais le résultat d'une interprétation d'une expérience passée que l'on envisage réflexivement à partir d'un Maintenant. »³ Si nous replongeons dans nos expériences passées, nous sommes en mesure de retrouver et comprendre le vécu de la dialectique hasard/destin. Dans l'élaboration, la mise en sens que nous opérons après la survenue d'un événement, nous nous prononçons successivement, et en fonction des situations, en faveur du hasard puis du destin. Souvent, c'est d'abord celui-là puis celui-ci qui est invoqué.

Dans un premier temps, le hasard est associé au désordre, au chaos. Il est perçu comme ce qui peut entraver la bonne marche d'un projet ou d'une action ou bien, à l'inverse, lui donner un tour favorable. Quelle que soit l'issue, le « hasard » est ce qui a provoqué le changement d'une manière accidentelle, c'est-à-dire extérieure aux prévisions des sujets. Par son œuvre, le hasard remet en cause l'image de la continuité temporelle : fidèle à son origine étymologique, il « tombe » comme les dés sont lancés ou le sort « jeté ». Il est l'ennemi des lois et de la règle. Pour Nicolas Grimaldi, la notion de hasard est indiscutablement liée à celle du temps. Le hasard est le signe du changement, il est la vérité du temps : « De la même façon qu'un jeu de dés ne laisse rien présumer de celui qui suivra, le temps produit

Œuvres complètes. Tome IV, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1973, p. 9 sq. Voir aussi Henri Poincaré, *Science et méthode*, Paris, Kimé, « Philosophia scientiae », 1999, p. 60 : « Une cause très petite, qui nous échappe, détermine un effet considérable que nous ne pouvons pas ne pas voir, et alors nous disons que cet effet est dû au hasard. »

¹ Jean Guitton, *op. cit.*, p. 14.

² André Breton, *op. cit.*, p. 31 (je souligne) ; voir Aristote, *op. cit.*, livre II, chapitre 6, p. 143.

³ Alfred Schütz, *Le Chercheur et le quotidien : phénoménologie des sciences sociales*, *op. cit.*, p. 107.

toutes choses inconsidérément, sans continuité, *sans règle, sans ordre* »¹. Serge Moscovici s'est également exprimé à ce sujet. Dans une interview, il explique que le hasard a plusieurs connotations dans nos sociétés. Il pointe également le désordre, le chaos, comme l'une des représentations sociales dominantes du hasard : « Le hasard est représenté comme le symptôme d'un trouble, il apparaît comme le dérangement d'un ordre, dont on ne connaît pas la cause. »²

2.1.3. L'explication naturelle par le destin

Dans un second temps et presque aussitôt, le hasard est retourné — comme une carte — en destin : *quelque chose a joué* en faveur ou en défaveur des désirs, fixant le cours des événements, indépendamment de la volonté des sujets. Là, encore Serge Moscovici confirme l'association sémantique établie entre hasard et destin. Selon lui, la définition du hasard comme destin est pour le sens commun « la première et la plus visible. »³ De même, Daniel Sibony remarque à cet égard que « l'impression de hasard, d'un coup heureux du sort, cède vite la place à la sensation aiguë que "ce n'est pas par hasard" ; que plus il y avait de "hasard", plus nos actes antérieurs se révèlent l'avoir piégé, nous avoir piégés avec »⁴. Les intellectuels eux-mêmes baignent parfois dans l'ambiguïté. C'est le cas par exemple de Roger Caillois écrivant à propos de l'*alea* — version latine du hasard — qu'il « marque et révèle la faveur du destin. »⁵ Selon le psychosociologue, Pierre Moscovici, l'invocation du destin traduirait notre refus de la contingence : cela ne peut pas m'être arrivé à moi, en personne, *par hasard*... *Il y a* une volonté quelque part qui m'est extérieure et qui en a décidé ainsi. Le destin indique donc l'existence d'une « raison », d'une intentionnalité transcendante présidant à la réalisation des événements, contrairement au hasard qui symbolise le néant intentionnel. Dans ce cas, la rencontre ne peut avoir eu lieu qu'en obéissant à une logique causale.

(i) L'un des exemples les plus probants de cette conception est celui des rencontres faites par Œdipe (avec son père, avec la Sphinx, puis avec sa mère).

¹ Nicolas Grimaldi, *Ontologie du temps : l'attente et la rupture*, Paris, PUF, « Questions », 1993, p. 122 (je souligne).

² Serge Moscovici, « Le hasard du sens commun », in Hervé Barreau, ... (et al.), *Le Hasard aujourd'hui*, Paris, Seuil, « Points », 1991, p. 12.

³ *Ibid.*, p. 11.

⁴ Daniel Sibony, *L'Amour inconscient : au-delà du principe de séduction*, op. cit., p. 221 (souligné par l'auteur).

⁵ Roger Caillois, *Les Jeux et les hommes : le masque et le vertige*, Paris, Gallimard/Nrf, 1967, p. 50.

Ce mythe illustre en plus un trait typique du destin : *l'inexorable*. Ici, le destin est à connotation religieuse. Il est de nature divine — voire sur-divine pour les Grecs¹. Le Destin se confond dans ce cas avec la *prédestination*, la fameuse *moira* dont il a été question dans le sous-chapitre précédent. Quelles que soient notre condition, notre naissance, notre volonté, nos actes sont *déjà* écrits. En un sens, c'est déjà du passé. C'est, comme le souligne Ernst Bloch, la situation tragique vécue par le personnage de Cassandre la devineresse, pour qui tout est *déjà* accompli, avant même que cela soit². La rencontre prend ici un autre tour : elle n'ouvre pas un avenir mais le referme en ne faisant qu'accomplir une finalité. Le destin est ici *pré*-destin. Tout est déjà prévu à la naissance³.

(ii) Mais le destin peut également être invoqué sans connotation religieuse, il renvoie alors au déterminisme (social, culturel, psychique, etc.), lié au milieu conditionnant le sujet. Cette vision correspond plutôt à celle des savants. Ainsi pour la psychologie, la rencontre amoureuse — si nous prenons cet exemple — résulte de *l'interpellation* de deux inconscients. Ceci a pour conséquence le fait que nous nous rencontrons pour ainsi dire *volontairement à notre insu*⁴. Pour la sociologie, c'est l'homogamie sociale qui commande la rencontre (nous nous rencontrons dans les mêmes milieux sociaux)⁵. Quoiqu'il en soit, si nous nous en tenons au sens commun, il apparaît que hasard et destin, malgré les nuances à établir dans leurs définitions respectives s'offrent comme « deux explications également mythiques », chaque fois que nous avons le sentiment que « nous ne sommes pas les acteurs uniques de notre existence. »⁶ Enfin, les interprétations courantes, qui substituent le « c'était écrit » à l'inattendu, se font toujours *après coup*.

¹ Et là, nous écrirons le mot avec une majuscule : *Destin*.

² Voir Ernst Bloch, « Le destin inéluctable, et celui dont on peut changer le cours, ou Cassandre et Isaïe », *op. cit.*, p. 444.

³ Il est à noter que, me plaçant du point de vue du rencontrant, peu importe qu'il soit prédestiné ou non, il vit de toute manière la rencontre *comme* rencontre destinale.

⁴ Voir Daniel Sibony, « "C'est lui — c'est elle" (ou du "premier amour") », in *L'Amour inconscient : au-delà du principe de séduction*, *op. cit.*, 220-239. Sigmund Freud a développé toute une réflexion sur l'opposition entre le hasard extérieur (réel) et le hasard intérieur (illusoire). Voir Sigmund Freud, « Déterminisme, croyance au hasard et superstition : point de vue », in *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 1998, p. 295.

⁵ Voir Jean-Claude Kaufmann, « La fausse surprise », *Autrement : série mutations*, n° 135, *op. cit.*, pp. 45-52.

⁶ Jean Guilton, *op. cit.*, p. 14.

2.2. La compréhension de la destinée

À défaut de savoir avec certitude d'où cela vient, l'homme à qui l'événement survient, le perçoit cependant comme lui étant *personnellement adressé*. Par exemple, la rencontre avec la maladie sera comprise par la personne touchée, en tant que « *ma* maladie », celle qui est « tombée » « sur moi » alors qu'elle aurait pu frapper quelqu'un d'autre ; celle, par conséquent, qui *m'est destinée*. Le hasard se mue ainsi en destin puis, par réappropriation, il aboutit à la *destinée* : cette maladie, je ne l'ai pas choisie, elle est mon destin. Mais aussi parce qu'elle m'identifie, elle est *mienne*, elle est ma destinée.

Ici, le temps de l'après, au cours duquel nous effectuons des remémorations et introspections plus ou moins élaborées, joue un rôle prépondérant dans notre tentative pour découvrir le « dieu caché de nos destinées »¹. Lors de cet examen, la rencontre destinale jouera le rôle de révélateur (comme en photographie) d'*analyste* d'une certaine temporalité. N'est-ce pas pendant ce temps-là que le sens émerge de son contraire, le non-sens ? Est-ce que le destin ne s'écrit pas *après* l'irruption de l'événement plutôt qu'*avant* (à la manière grecque) ? N'est-ce pas grâce au récit que le désordre temporel occasionné par la rencontre se trouve, au moins en partie, dompté ; que les brèches ouvertes dans la linéarité du quotidien se trouvent colmatées ; enfin qu'une certaine continuité — d'ordre symbolique — se voit restaurée ? Ainsi le coup de foudre amoureux s'expliquerait-il pour l'homme de tous les jours par des formules du genre « parce que c'était lui/elle, parce que c'était moi »². Ces interprétations *après coup* (ainsi que les anticipations) de la part des « rencontrants » appartiennent au « temps de la conscience » ou *temporalité*, que Marcel Conche oppose au « temps de la nature ». Selon l'auteur, le premier est protestation, négation du second³. Alors que le temps objectif se caractérise par son irréversibilité, le temps subjectif « dont les moments s'extériorisent et cependant s'imbriquent et gardent une unité de déploiement »⁴, permet des retours, des suspensions et des avancées. Mais ici encore, nous revenons au problème du

¹ Georg Simmel, *Philosophie de l'amour*, Paris, Rivages, « Petite bibliothèque Rivages », 1988, p. 100.

² Voir Daniel Sibony, *L'Amour inconscient : au-delà du principe de séduction*, *op. cit.*, p. 222.

³ Voir Marcel Conche, *op. cit.*, p. 16 : « Le temps destinal est le temps de la nature, [...] la temporalité (le temps de l'esprit) en est la négation ».

⁴ *Ibid.*, p. 108.

temps, du temps de l'existence. *L'après coup* dont nous aurons à nous occuper permet de poser l'hypothèse de la destinée comme *synthèse de la relation hasard/destin*. Qu'est-ce que la destinée en quoi se différencie-t-elle du destin ? Pourquoi inclure dans sa formule l'élément du hasard ?

2.2.1. Destin versus destinée

« *On rencontre sa destinée
Souvent par des chemins qu'on prend pour l'éviter* »¹.

À première vue, il semble aisé de confondre destin et destinée. Pourtant, après mûre réflexion, il y a moyen de les distinguer sur un point fondamental. Le destin et la destinée renvoient tous deux à l'idée d'une puissance supérieure, transcendante guidant la nature et l'enchaînement des événements qui nous adviennent. Cependant, les deux notions ne se placent *pas du même côté de l'existence*. Le destin correspond, en dernière analyse, à la donne de départ. Le destin est fixé par avance, nous l'avons dit. Il est *déjà là*, il *précède* la volonté, l'intention du sujet. C'est pourquoi le destin — dans sa version absolue, comme chez les Grecs — impose aux protagonistes une certaine passivité. Ils subissent littéralement les événements, heureux ou malheureux.

Je dois maintenant préciser un point qui me permettra d'aborder la notion de destinée. Il y a deux niveaux de lecture du destin qui ne donnent pas le même tour à la rencontre. (1) Le premier niveau est celui de la compréhension du destin pour ainsi dire *par lui-même*, autrement dit c'est *le point de vue de la transcendance*. Dans cette perspective, il ne peut y avoir ouverture de possibles. Il n'y a même ni possible ni impossible, seulement du certain, du nécessaire. Œdipe ne peut *que* tuer son père et épouser sa mère. Aucune autre option n'est possible, ni impossible. Pire : il n'y a même pas d'« option ». Il y a un jeune homme voué à exaucer tout ce qui a déjà été prévu pour lui. Dans ce cadre, la rencontre en tant qu'événement *déjà écrit* ressemble fort à une rencontre *prédestinée* plutôt qu'à une rencontre *destinale*. Le destin *ordonne* — au deux sens du terme — l'existence ; il prévoit la fin dès le

¹ Jean de La Fontaine, « L'horoscope », in *Fables*. Paris, Gallimard, « Folio », 1991, Livre huitième, Fable XVI, p. 248.

commencement. Dans l'univers du destin, univers *prédestiné* et non pas destinal, il n'y a pas possibilité de réaliser des possibles ni d'en produire de nouveaux, il n'y a pas de choix, donc pas de renoncement ni d'acceptation décisifs. Il n'y a, par conséquent, *pas de destinée*.

(2) *Le niveau de l'immanence*, autrement dit de l'homme lui-même, constitue le deuxième niveau de lecture. Traditionnellement, le sujet destiné ou prédestiné ne connaît pas son destin — autrement dit son avenir — à la manière par conséquent de l'homme libre. Les choses arrivent *à son insu*. Œdipe a été averti de son crime futur mais en dépit du *fatum*, il met tout en œuvre pour éviter la prédiction : il *agit* donc — de son point de vue — contre son destin (qui s'accomplira malgré lui et avec lui). La dimension de l'inexorable mise à part, cet exemple signifie aussi que nous ne pouvons jamais tout savoir de notre avenir, ce qui équivaut à ne rien savoir. Œdipe n'est informé que partiellement de son histoire et, qui plus est, il n'a connaissance que d'aspects factuels : tuer son père, épouser sa mère. Mais il ignore l'essentiel, *la donne de départ* (l'identité de *ses* père et mère)¹. Parce qu'il demeure dans une sorte de non-savoir, le héros part à l'aventure, exalté par son sentiment de liberté. À son niveau, *tout* est possible. *Tout* lui est ouvert. Il vit les choses comme telles. La rencontre extraordinaire et victorieuse d'Œdipe avec la Sphinx (ou *la Sphinge*, comme on voudra)², bien que prédestinée, sera vécue par le héros comme une rencontre destinale, c'est-à-dire décisive ; une rencontre qui l'amènera à faire des choix et qui l'invitera à regarder la vie ainsi que lui-même d'un œil différent. L'Œdipe roi qui *aura fait* ces rencontres capitales ne sera plus le même que l'Œdipe jeune qui *va faire* ces mêmes rencontres. Du point de vue de la transcendance, ces événements n'ont rien d'extraordinaire puisque prévus. Chaque « rendez-vous » du destin — le meurtre du père, l'énigme de la Sphinx, le mariage avec la mère — n'a rien de « capital » en soi, dans la mesure où Œdipe ne fait qu'accomplir ce qui est écrit et qu'aucune échappatoire n'est possible. En revanche pour le héros, c'est tout le contraire qui est vécu. Œdipe n'a pas le sentiment d'avoir tué, vaincu et épousé parce qu'il le *fallait*, mais parce qu'il le *voulait*, de sa propre initiative. Ces rencontres, il aurait pu ne pas les faire.

¹ Jocaste et Laïos *versus* Polybe et Mérope. Voir Sophocle, *Œdipe roi*, *op. cit.*

² Voir *ibid.*, p. 189. Dans cette traduction d'*Œdipe roi* par Paul Mazon, ainsi que dans d'autres études, la créature est désignée par le féminin. Dans son étude sur les mythes grecs, Ariane Eyssen mentionne son autre nom : *La Sphinge* (in Ariane Eyssen, *Les Mythes grecs*, Paris, Belin, « Sujets », 1997, p. 141).

Il en est d'autant plus certain qu'il est convaincu d'avoir détourné le destin en fuyant ses parents adoptifs.

C'est seulement au terme de ce cycle de vie qu'aura représenté son règne sur Thèbes, qu'il se retournera sur lui-même et que les choses prendront *sens*. C'est par un effort de remémoration, par une rétrospective que son destin va lui apparaître et se transformer en destinée. C'est ici, en effet, que le sens de la destinée se dessine. *La destinée c'est la finalité apparaissant au terme d'un trajet « intuitionné » par le sujet* — entendons ici la notion de finalité, au sens d'« orientation générale de la vie ». Lorsque Œdipe, aveugle et soutenu par sa fille Antigone, comprend *qui* il est devenu et *ce* qu'il est devenu, alors c'est sa destinée qui s'écrit, *après coup*. La destinée se situe ainsi à la fin ; fin d'une vie ou d'un cycle de vie, fin d'une période, d'une unité de vie. La destinée s'accommode des hasards et des contraintes, des désirs et des espérances humaines. Œdipe a, au fond, toujours désiré être un « homme », être « quelqu'un ». Son ambition, son goût pour le pouvoir et son besoin de reconnaissance l'ont mené, avec le destin, en haut de l'échelle sociale et c'est peut-être son avidité qui l'a rendu aveugle sur la vraie nature de ses actes. Tout cela, il ne peut le comprendre *qu'à la fin*. Il peut comprendre en effet ce à quoi il *s'est* destiné et en quoi ses rencontres ont été des rencontres *destinales*. Ainsi le destin est-il toujours *déjà présent* au commencement, tandis que la destinée, comme souci de la finalité, ne se révèle qu'au terme de l'existence. Cette « révélation » n'est pas spontanée mais est le fruit d'un travail rétrospectif au cours duquel l'homme tente de trouver des moments de similitude, de correspondances jalonnant son existence, ce qui suppose la subsistance d'une forme d'unité transcendant la diversité de ses expériences. Du fait de cette dimension créatrice à l'œuvre dans tout processus de destinée, ou processus « destinal », il semble que l'homme soit doué d'une certaine liberté (même conditionnelle et conditionnée) qui ne lui est pas reconnue dans l'univers du destin. Ainsi la destinée se définit-elle comme « un ordre de ma vie qui reflète (...) une volonté créatrice » et qui traduit « l'expérience incommunicable de toute vie humaine. »¹

Je m'inspire ici de la définition de la destinée donnée par Jean Guitton. « L'histoire, écrit-il, enfile des perles »², elle procède à une reconstitution

¹ Jean Guitton, *op. cit.*, p. 75.

² *Ibid.*, p. 29.

« d'une réalité qui n'a jamais existé pour l'homme sous cette forme continue, suivie, linéaire. »¹ Le débat entre destin et hasard sur le plan du vécu humain se résoudrait donc dans la prise en considération du fait que les deux déterminations désigneraient simplement deux points de vue sur l'existence regardant en direction opposée. Comme Œdipe, nous vivons les choses au présent sans certitude parce que *sans connaissance* précise de l'avenir, ce qui nous amène à ne rencontrer que des hasards. On comprend l'interrogation et l'étonnement *après coup* d'Allan, le personnage (autobiographique ?) créé par Mircea Eliade pour son roman, *La Nuit bengali* : « Il est curieux, écrit-il, que je sois incapable à ce point de prévoir les événements essentiels et de deviner les êtres qui modifieront plus tard le cours de ma vie. »² C'est en effet dans un *après* (proche ou lointain) que nous mettrons les choses en ordre et qu'elles prendront alors la figure de la destinée. Nos anticipations seront toujours inmanquablement révisées, corrigées. C'est un peu dans le même esprit que l'écrivain et poète Jacques Audiberti répondit en 1933 au questionnaire d'André Breton et Paul Éluard : « Quand la vie est achevée, elle fait figure d'homogène bloc. Mais elle se déroula, de A jusqu'au au-delà de Z, sous le signe du fortuit et, *dans l'autre sens*, sous celui de l'obligatoire. »³

Jean Guitton montre qu'à tous les niveaux de la vie humaine, il y a construction de destinées. Toute forme d'histoire — que ce soit celle de l'historien, du romancier ou de l'homme ordinaire —, en tant que manière de lier certains événements entre eux et tous par rapport à un point final, un terme fixé, est une destinée. Tant et si bien qu'une inversion se produit, « comme si la fin était déjà présente au commencement, comme si la dernière phase du processus était déjà contenue dans la première. »⁴ Nous retrouvons chez l'auteur les deux niveaux de lecture que j'ai décrits précédemment à travers l'exemple de la tragédie œdipienne. Mais pour Jean Guitton, cela se traduit par une distinction entre le temporel et le « supra-temporel ». Ce rapport équivaut plus ou moins à une opposition entre liberté humaine et pouvoir inexorable et transcendant du destin. Si nous prenons la perspective temporelle, nous vivons les choses au présent, nous vivons dans l'ignorance de l'avenir. C'est le temps des choix, des possibles, des hésitations,

¹ Jean Guitton, *op. cit.*, p. 29.

² Mircea Eliade, *La Nuit bengali*, Paris, Gallimard, « Folio », 1992, p. 19.

³ Réponse de Jacques Audiberti à l'enquête d'André Breton et Paul Éluard, *in op. cit.*, p. 103 (je souligne).

⁴ Jean Guitton, *op. cit.*, p. 29.

de l'incertitude. C'est le temps de la rencontre décisive et destinale. Si nous prenons maintenant la perspective « supra-temporelle », nous embrassons l'histoire *toute entière* (la nôtre, celle du monde). Nous obtenons une vision globale et totale de la vie. C'est *l'atemporalité* des dieux et du destin. C'est, comme l'appelle le philosophe, *le point indivisible* de notre vie, « ce que les croyants nomment (...) la prédestination, et que les incroyants appellent dialectique ou nécessité. »¹

Où est la destinée, dans cette conception de l'existence humaine ? Se confond-elle avec l'un des deux pôles : liberté ou destin ? Aucunement. Pour Jean Guitton, et je m'aligne sur son analyse, la destinée est au croisement ou plutôt à la *rencontre* des deux dimensions. Il y a *destinée* lorsque « l'instance » coïncide avec les « circonstances » ; lorsqu'une finalité humaine (un désir) rencontre un contexte — favorable ou défavorable — ; lorsque la volonté interne rencontre une volonté externe (une nécessité) ; lorsque enfin, le sujet concerné en prend conscience et construisant son histoire, se retournant sur son passé, il ressent « l'impression de nécessité »². L'auteur explique que « nous avons certes l'idée que nous aurions pu faire autrement, mais cette idée est recouverte par *l'impression inverse, celle de fatalité, de destin*. "Cela n'a pas pu se produire autrement puisque cela s'est passé ainsi." » Pourtant, ajoute-t-il, « nous ne savons pas (...) Tout change toujours jusqu'au moment final. »³

La destinée est le résultat d'une double coïncidence : d'abord entre *instances* (internes) et *circonstances* (externes) puis au sein même du sujet, entre *extentio* (sens du désir, *ex-tension* vers l'avenir) et *intentio* (sens intérieur vers « l'éternel » de soi-même)⁴. Dans le sous-chapitre précédemment consacré à la Grèce antique, j'ai évoqué les termes anciens qualifiant le destin. Parmi ceux-ci figurait la *tukhè* ou encore *tychè*. Le mot désigne généralement le *hasard*, la coïncidence. On comprendra dès lors pourquoi Jean Guitton a émis le souhait de fonder une « *tychologie* ». Cette dernière « apprendrait à discerner comment se traduit, dans les divers événements, les diverses aventures, rencontres et vocations,

¹ Jean Guitton, *op. cit.*, p. 72.

² *Ibid.*, p. 47.

³ *Ibid.*, p. 48. De même que l'auteur oppose *destin* et *destinée*, il renvoie dos à dos « Histoire prophétique » et « Histoire eschatologique » (*in ibid.*, p. 50). L'eschatologie ne s'occupe-t-elle pas en effet de la destinée humaine, tandis que la prophétie est la voix du destin ?

⁴ *Ibid.*, p. 59.

une essence intemporelle, indivisible. »¹ Autrement dit, le philosophe doit établir une distinction dans le flot des expériences individuelles, entre celles qui se rallient au fortuit, au contingent et celles qui appartiennent à la nécessité destinale, entre celles qui sont anonymes, insignifiantes et celles qui caractérisent en propre le sujet, qui le renvoient enfin à quelque chose comme la partie « éternelle » de lui-même.

En démystifiant le destin et en libérant le hasard de sa fonction contemporaine de « fourre-tout », Jean Guilton propose une définition raisonnée de la destinée humaine. Sa *tychologie* permet de penser l'expérience humaine à l'abri des fantaisies spiritualistes et ésotériques. L'auteur écrit : « Je nomme tychologie, ou *logos* de la Destinée, la connaissance qui cherche si les "hasards" ne manifestent pas une rationalité, si les hasards externes (...) ne correspondent pas à certains désirs humains, qui sont comme des hasards internes. »²

Sa définition est assez proche de celle du « hasard objectif » développée par André Breton³, au début du vingtième siècle. En voici l'esprit général.

2.2.2. La théorie du hasard objectif

« Un coup de dés jamais n'abolira le hasard. »⁴

« la rencontre mouvante qui a lieu seulement par la force de l'étrangeté et l'irrégularité du hasard. »⁵

En 1933, dans la revue *Minotaure*, paraissent les résultats d'une enquête menée par André Breton et Paul Éluard. Les commentaires seront repris dans *L'Amour fou*, le célèbre ouvrage d'André Breton⁶. Trois cents personnes environ ont été interrogées par questionnaire. Cent quarante ont répondu à l'appel. On leur a posé deux questions ouvertes, formulées de la manière suivante :

¹ Jean Guilton, *op. cit.*, p. 76.

² *Ibid.*, pp. 81-82.

³ Définition elle-même assez inspirée de la vision freudienne du hasard. Voir Sigmund Freud, « Déterminisme, croyance au hasard et superstition : point de vue », *op. cit.*, pp. 275-316.

⁴ Stéphane Mallarmé, *Igitur ; Divagations ; Un coup de dés*, Paris, Gallimard/Nrf, « Poésie », p. 405.

⁵ Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard/Nrf, 1969, p. 280.

⁶ Voir André Breton, *L'Amour fou*, *op. cit.*, p. 27 sq.

« Pouvez-vous dire quelle a été la rencontre capitale de votre vie ? — Jusqu'à quel point cette rencontre vous donne-t-elle l'impression du fortuit ? Du nécessaire ? »¹

À l'issue de cette recherche, André Breton remarque que le « concept de rencontre » est loin d'en sortir « brillamment élucidé »². Ceci traduit, d'après lui, « le trouble actuel, paroxystique, de la pensée logique amenée à s'expliquer sur le fait que l'ordre, la fin, etc., dans la nature ne se confondant pas objectivement avec ce qu'ils sont dans l'esprit de l'homme, il arrive cependant que la nécessité naturelle *tombe d'accord* avec la nécessité humaine d'une manière assez *extraordinaire et agitante* pour que les deux déterminations s'avèrent indiscernables »³. André Breton distingue d'une part, la nécessité au sens large, en tant que puissance extérieure commandant les choses et probablement l'homme ; d'autre part, le sens et la forme que revêt cette nécessité pour l'homme. Pour résumer, il y aurait un écart objectif entre l'ordre naturel des choses (par exemple naître, grandir, mourir) et l'ordre des choses désirées par l'homme (par exemple, naître, ne jamais vieillir, ne pas mourir)⁴. L'homme se trouverait donc en constant désaccord avec la nature. Le hasard, nous l'avons vu, est communément défini comme la rencontre de deux séries de causes indépendantes. André Breton reprend cette définition mais la précise et d'une certaine manière la cantonne à « la rencontre d'une causalité externe et d'une finalité interne »⁵. Le hasard ne serait donc pas un mystère sans loi mais représenterait *l'Instant exaucé*⁶, *l'Occasion saisie*⁷, la *Grâce* reçue⁸, ce fin espace dans lequel se réalisent les désirs humains en dépit du mouvement nécessaire des choses.

Il y a un autre aspect du hasard objectif dont il faut rendre compte. L'expression en elle-même pose problème. Derrière son apparente précision — André Breton ne parle pas du hasard tout court mais du hasard « objectif » —, elle demeure obscure, ombrageuse. Premièrement, il semble que le concept de rencontre

¹ André Breton et Paul Éluard, *op. cit.*

² André Breton, *op. cit.*, pp. 27-28.

³ *Ibid.*, p. 28.

⁴ « Un désir humain, par exemple le désir de la santé, (...) le *désir de rencontrer l'être* qui pourrait dénouer nos complexités. » (Jean Guitton, *Histoire et destinée*, *op. cit.*, p. 82).

⁵ André Breton, *op. cit.*, p. 28.

⁶ Ernst Bloch, *Le Principe espérance*. Tome III, *Partie V : Les Images-souhaits de l'instant exaucé*, *op. cit.*

⁷ Sur « La capture de Kairos », voir Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. 1, *La manière et l'occasion*, *op. cit.* ; — et Béatrice Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, *op. cit.*, pp. 41-51. Sur l'origine antique de la notion d'*Occasion*, voir par exemple : Monique Trédé, *Kairos, l'à-propos et l'occasion : le mot et la notion d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.*, *op. cit.* ; Marcel Détienné et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs*, *op. cit.*

⁸ Voir Jean Guitton, *op. cit.*, p. 166.

soit confondu avec la notion de hasard objectif. Ce flou se fit nettement sentir dans le débat qui eut lieu autour de la notion, lors des *Décades* de Cerisy sur le surréalisme en 1966¹. Ainsi Michel Carrouges écrit dans un texte offert à la discussion et à la critique de ses confrères : « Le hasard objectif serait l'ensemble des prémonitions, des rencontres insolites et des coïncidences stupéfiantes, qui se manifestent de temps à autre dans la vie humaine. »² Tout au long des débats qui vont suivre la lecture du texte de Michel Carrouges, la notion de rencontre va s'avérer indissociable de la tentative de définition du hasard objectif, tant et si bien que nous arrivons quasiment à l'équation suivante : hasard = rencontre. Ainsi toute coïncidence étonnante de faits, tout concours inattendu de circonstances, sans que des sujets humains soient nécessairement mis en jeu, s'appelle « rencontre ». Ferdinand Alquié confirme d'ailleurs cette équivalence lorsqu'il avoue sa réticence envers l'expression d'André Breton et sa préférence pour des mots comme « rencontre, rencontre signifiante »³. Deuxièmement, la définition et l'association des deux termes que sont « hasard » et « objectif » s'avère problématique du fait de l'importance donnée par le surréalisme au désir et à la subjectivation. Maurice de Gandillac pose très simplement et très directement la question : « Que veut dire hasard ? Et que veut dire objectif ? » Il donne ensuite les deux conceptions classiques du hasard proposées par Aristote⁴. La première représente le *hasard* contingent et insignifiant (« le veau à cinq pattes ») qu'Aristote traduit par « le spontané »⁵. La seconde désigne « la fortune, bonne ou mauvaise, qui tient à une rencontre non voulue de séries causales. »⁶ Elle caractérise le hasard en tant qu'il est vécu et non plus en tant qu'il détermine des choses inanimées. C'est le hasard auquel est attribué une valeur : il est « bon » ou « mauvais ». Cette deuxième conception a donc pour particularité d'impliquer l'intentionnalité. C'est précisément elle qui nous intéresse, celle du hasard *qui fait signe* pour le sujet. C'est pourquoi d'ailleurs Maurice de Gandillac trouve plus adéquat de la qualifier de « hasard subjectif »⁷ car, bien que l'événement

¹ Michel Carrouges, « Le hasard objectif », in Ferdinand Alquié (sous la direction de), *Entretiens sur le surréalisme*, Paris/La Haye, Mouton, 1968, « Décades du centre culturel international de Cerisy-La-Salle », pp. 271-292.

² *Ibid.*, p. 271.

³ Intervention de Ferdinand Alquié, in Michel Carrouges, *op. cit.*, p. 277.

⁴ Voir Aristote, *Leçons de physique : livres I et II suivis d'extraits des autres livres*, *op. cit.*, livre II, chapitre 6, pp. 143-148.

⁵ *Ibid.*, p. 144.

⁶ Intervention de Maurice de Gandillac, in Michel Carrouges, *op. cit.*, p. 277 ; Voir Aristote, *op. cit.*, livre II, chapitre 5, p. 142.

⁷ Intervention de Maurice de Gandillac, in *op. cit.*, p. 277.

en lui-même s'effectue de manière objective, son interprétation appartient au sujet. Le débat sur le hasard objectif ira ainsi jusqu'à une remise en cause de sa signification réelle — en tant que hasard — pour le surréalisme¹.

Je reviens ici à Jean Guitton qui propose dans *Histoire et destinée* une définition qui éclaire la conception du hasard dans le même sens. Non seulement « le hasard résulte de la rencontre de deux séries indépendantes », mais cette rencontre est d'autant plus fortuite *qu'elle n'aurait pas dû arriver*². Il prend à ce propos l'exemple de la collision accidentelle de deux voitures. Chacune était lancée sur sa voie, aucune n'a voulu se heurter à l'autre. En temps normal, selon l'ordre naturel des choses (nécessité), cela n'aurait pas dû arriver. Si l'accident, par définition, est toujours *possible*, il n'en appartient pas moins à l'ordre de *l'improbable*. Mais, bien qu'improbable, cela est arrivé. Ici, comme l'écrit l'auteur nous avons l'exemple d'un *pur* hasard car il n'y entre aucune donnée humaine (de type désir ou volonté). La collision a eu lieu, bien que non voulue et non nécessaire³. Dans cet exemple, il faut retenir le fait pur de « la rencontre de deux séries qui n'ont pas voulu leur rencontre »⁴. Jean Guitton garde cette idée essentielle comme source de tout hasard.

Lorsque ce hasard s'applique aux hommes et non plus aux choses mécaniques — et c'est là que nous approchons vraiment de la conception du hasard objectif par André Breton —, ce sont les deux ordres de la vie extérieure et intérieure qui sont en cause. C'est pourquoi, toujours selon le philosophe, « le hasard qui doit nous toucher le plus » est celui qui « ferait se rencontrer un événement du monde intérieur et un événement du monde extérieur. »⁵ En effet, si nous revenons aux affirmations d'André Breton, la nécessité extérieure est objectivement indépendante de la finalité intérieure. Ces deux causalités sont donc censées ne jamais se croiser. Elles ne devraient pas se rencontrer parce que ce fait n'est pas nécessaire. Chaque série causale a sa propre vie. Pourtant, il arrive que ces deux chemins se croisent. Et cela prend d'autant plus d'importance pour le sujet que la rencontre était improbable, voire invraisemblable, inimaginable. En résumé, ce qu'André Breton nomme le

¹ Certains des intervenants, tels Henri Gouyer et Jean Follain, soulèveront le fait que le surréalisme a d'abord une fascination et une attirance pour l'ordre des signes et que cette attirance est incompatible avec la croyance dans un hasard. « Il n'y a pas de hasard pour eux, tout est signe. » (Intervention de Jean Follain, in Michel Carrouges, *op. cit.*, p. 279).

² Voir Jean Guitton, *op. cit.*, p. 82.

³ Voir *ibid.*, p. 103.

⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁵ *Ibid.*

hasard objectif rejoint le cas décrit par Jean Guitton, lorsque le désir humain rencontre des circonstances favorables à sa réalisation, lorsque qu'il y a « parfaite synchronicité des instances et des circonstances »¹ — *en dépit d'une certaine logique*, celle de la non-coïncidence originelle des deux pôles.

Pour André Breton, il s'agit de comprendre ce que le phénomène *extra-ordinaire* de la rencontre doit, d'une part, aux circonstances « extérieures », « naturelles » et, d'autre part, aux circonstances « internes », « humaines ». Comme chez Jean Guitton, nous trouvons les deux dimensions qui seraient à l'origine des actions humaines. Elles correspondent plus ou moins à la même dénomination : chez le premier la « cause naturelle » s'oppose à la « cause humaine », laquelle n'est autre que le *désir*². Chez le second, les *circonstances* s'opposent à *l'instance*³. Tous deux ont en commun de vouloir comprendre, rendre compte d'un phénomène « en apparence plus ou moins miraculeux »⁴. Que ce soit dans le but de « démythiser le destin »⁵ ou dans celui de rationaliser le hasard⁶, une même hypothèse est à la base du questionnement des deux auteurs : il existe des événements, telles les rencontres, affectés d'un caractère pour ainsi dire magique. Ce trait est dû principalement au fait qu'*en même temps qu'ils se réalisent, quelque chose se produit*, et qui serait comparable à l'efficacité symbolique décrite par Claude Lévi-Strauss⁷. Poussé par la volonté de raisonner sur l'irraisonnable, André Breton, comme Jean Guitton (et certainement ne sont-ils pas les seuls), se demande si le concours de circonstances qui préside aux rencontres comme aux événements dits accidentels ne se résumerait pas à la coïncidence des deux causalités, pourtant indépendantes, que sont *le désir* ou *instance*, et *la nécessité* extérieure. Est-ce que toute rencontre ne serait pas simplement le produit d'une *rencontre fortuite primordiale* entre ce qui aurait dû arriver et ce que j'aurais voulu qu'il arrive, pour paradoxalement produire ce qui n'aurait pas dû arriver ? Ainsi chaque fois que nous ne savons plus très bien qui, du hasard ou du destin, a commandé

¹ Jean Guitton, *op. cit.*, p. 90.

² Voir André Breton, *op. cit.*, p. 37.

³ Jean Guitton, *op. cit.*, p. 78.

⁴ André Breton, *op. cit.*, p. 37.

⁵ Jean Guitton, *op. cit.*, p. 62.

⁶ André Breton, *op. cit.*, p. 32 : « Faire ressortir que ce concours [de circonstances] n'est nullement inextricable »

⁷ Voir Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, pp. 213-234.

notre rencontre, devrions-nous y voir les signes, les *indices*¹ d'un accord, d'une union pourtant improbable entre notre volonté propre et les données extérieures (*anankè*). C'est par ce biais d'ailleurs que Jean Guitton aboutit à l'idée de *destinée*.

Au cœur du hasard objectif, l'intentionnalité désirante joue un rôle déterminant. André Breton déclare à ce propos que le *désir* est le « commun dénominateur situé dans l'esprit de l'homme »² et qu'il joue fort dans l'état de rencontre puisqu'il est le moteur de la recherche plus ou moins consciente — voire inconsciente — d'un objet, d'une personne, d'une idée. La rencontre, comme « action d'aller vers quelqu'un qui vient »³ ou encore comme « l'ombre et la proie fondues dans un éclair unique »⁴ nécessite selon l'écrivain une *disponibilité* de la part du sujet rencontrant, autrement dit une disposition à rencontrer : « Aujourd'hui encore, je n'attends rien que de ma seule disponibilité, que de cette soif d'errer à la rencontre de tout, dont je m'assure qu'elle me maintient en communication mystérieuse avec les autres êtres disponibles, comme si nous étions appelés à nous réunir soudain. »⁵ Être *disponible* signifie implicitement *attendre*. L'attente pose la question du *qui* et du *quand*. De ce fait, elle pourrait peut-être menacer l'impression première du spontané, du fortuit ? Pour André Breton, il s'agit donc d'attendre d'une manière flottante, ouverte et prête à recevoir ; non pas attendre en étant fixé à un objet unique et prédéfini. Ceci dit, comme son nom l'indique, l'impression du fortuit est avant tout une « impression » et, comme telle, elle ne s'apprécie *qu'après coup* quand la rencontre s'est produite. Donc, même en imaginant les protagonistes comme des acteurs vigilants inscrits dans une quête, il reste malgré tout la « divine surprise de la rencontre »⁶, l'étonnement devant ce qui arrive *en dépit* de toute prévision⁷.

¹ André Breton, *op. cit.*, p. 22.

² *Ibid.*, p. 37.

³ Boris Cyrulnik, « L'imperceptible sensation de l'autre », *op. cit.*, p. 53.

⁴ André Breton, *op. cit.*, p. 38.

⁵ *Ibid.*, p. 39 (souligné par l'auteur).

⁶ Jean Guitton, *op. cit.*, p. 86.

⁷ La rencontre apparaît donc ici comme une sorte de *contretemps*. Cette conception de la Nécessité contredite était déjà le fruit de la pensée atomiste du philosophe grec Épicure. Il avait mis en évidence cette particularité de la rencontre comme contretemps, imprévu transformateur ; comme ce « presque-rien » qui, en se manifestant, transforme tout. Selon lui, l'univers serait constitué d'atomes qui, habituellement, tombent en pluie, invariablement. Ils sont « depuis l'éternité, dans un mouvement perpétuel ». Mais il arrive, sans cause déterminée et à aucun moment précis, que la trajectoire de l'un d'entre eux soit très légèrement modifiée et qu'il percute un autre atome. C'est le « mouvement transversal imprimé par un choc ». Par cette rencontre de pur hasard, une réaction en chaîne produit d'autres déviations qui produisent d'autres « rencontres » d'atomes. Les mondes, la vie, l'homme,

*

* *

À la fois surprenante et fondamentalement décisive, la rencontre se situe dans nos représentations entre hasard et destin. Sa spécificité d'événement nous indique que poser la question de l'origine objective du phénomène ne mène nulle part. En revanche, interroger les représentations du hasard et du destin a permis de montrer combien la rencontre comme *phénomène* renvoie à ces deux symboles et comment, dans leur résolution dialectique, elle se trouve en rapport direct avec l'idée de *destinée* — cette dernière n'étant rien d'autre qu'une manière de désigner la vie ou l'existence, en insistant sur les événements qui la constituent et dont elle se nourrit —, d'où l'idée de rencontre destinale.

Pour achever cette première partie méthodologique, il reste dans un dernier chapitre à exposer une définition provisoire de ce que nous devons entendre par « sens destinal ». Je dis « provisoire » car l'un des objectifs de cette thèse est l'élucidation des traits fondamentaux de la rencontre destinale et à travers elle de la rencontre en général. Dans les deux parties qui vont suivre, ce sens destinal continuera donc d'être interrogé, retravaillé afin d'en améliorer les contours. Par conséquent, le chapitre suivant fait office, en premier lieu, de justification du choix du mot « destinal », assez ambigu, j'en conviens, mais pourtant tout à fait pertinent pour désigner l'événement décisif (*kairos*) de la rencontre (peut-être parce qu'elle nous parle des « équivoques de la destinée »¹ ?).

auraient pu voir le jour grâce à ces contretemps infimes que Lucrèce, lisant Épicure, a appelés *clinamen* (qui signifie en latin « déviation »). Voir Épicure, *Lettres*, Paris, Nathan, « Les intégrales de philo », 1986, respectivement p. 50 et p. 57 ; Lucrèce, *De la nature*, [Paris ?], Imprimerie nationale éditions, « La salamandre », 2000, Chant II, vers 292, pp. 130-131. Je rappelle cependant que je m'intéresse en premier lieu à la contingence signifiante. Or la théorie atomiste d'Épicure appartient aux sciences de la nature ; elle considère seulement la rencontre comme un effet physique « en soi » du hasard objectif et non comme un effet de sens pour le sujet.

¹ Betty Rojzman, *Une Rencontre improbable : équivoques de la destinée*, *op. cit.*

- Chapitre 5 -

Le choix du mot « destinal »

1. Le sens événemential de la rencontre destinale

Dans la perspective d'une anthropologie phénoménologique et pour éclairer ce que j'entends par *sens destinal*, je me suis d'abord inspirée des développements de Claude Romano concernant l'événement et notamment la rencontre¹. Ses recherches sur le « sens événemential »² m'ont paru exprimer de manière adéquate certains traits essentiels de ce que j'entends ici par « destinal ». Ainsi, s'est-il dessiné un voisinage herméneutique entre rencontre destinale et pour ainsi dire rencontre événementiale. En outre, je m'aligne volontiers sur son intention de recherche dont je pourrais reprendre chaque mot à mon compte : « L'objectif de cet essai étant de comprendre le sujet humain à partir des modalités différenciées selon lesquelles il peut *advenir à soi à partir de ce qui lui advient*, il fallait pouvoir décrire *l'intrigue* qui est la sienne en des termes qui restituent quelque chose de la mobilité de l'événement, la rendant en quelque manière *visible*. »³

J'ai voulu distinguer le phénomène de la rencontre comme expression du *quotidien* du phénomène de la rencontre comme expression de la *destinée*. Une première définition de la rencontre destinale s'institue ainsi en opposition à une définition répandue de la rencontre banale, ordinaire. Qu'est-ce qui spécifie ici la rencontre destinale ? Comme il a été dit précédemment, nous pouvons emprunter un autre point de vue pour faire miroiter une autre face de la réalité de la rencontre qui, peut-être, représente sa réalité même. Avant d'être un fait relevant de causes déterminées et déterminantes, la rencontre se présente comme un *événement*. Autrement dit, elle est ce qui advient, « ce qui se produit, arrive ou apparaît ;

¹ Voir Claude Romano, *L'Événement et le monde*, op. cit., pp. 166-176.

² *Ibid.*, p. 40 sq.

³ *Ibid.*, p. 1. (je souligne).

fait circonstance » et, en tant que fait accompli, ce qui peut se révéler ensuite « un fait important, marquant »¹. Concevoir la rencontre comme un événement revient à la considérer comme un phénomène d'abord significatif, *déterminant*, avant d'être éventuellement un fait déterminé. La rencontre devrait pouvoir être comprise non seulement comme un fait conditionné mais aussi et *surtout* comme un événement *vécu* par un sujet. Bref, elle est avant tout le « mouvement d'une arrivée indissociable d'une transformation. »²

*

* *

Suivant la thèse de Claude Romano, ce qui fait d'un phénomène — en l'occurrence la rencontre — un événement, c'est (i) le *fait pur* de son advenue qui n'est assignable à aucun substrat, aucune cause. L'événement en lui-même est libre de toute cause. Il vient en quelque sorte de nulle part. « Il se contente de "se produire" : il est le pur fait de survenir qui ne se manifeste que quand il a eu lieu, où *rien* n'a lieu que l'"avoir-lieu" lui-même : l'événement au sens strict. »³ (ii) Cette indétermination conduit à changer la question classique de l'origine (d'où vient cet événement ?) en la question phénoménologique suivante : « *À qui* ou *à quoi* survient cette "survenue", cet "avoir-lieu" que nous appelons "événement" ? »⁴ Elle porte donc sur *l'adresse* et sur celui *à qui* la rencontre arrive. Nous pouvons, dans le même esprit, parler aussi de destinataire ou encore d'attributaire. Cette nouvelle problématique va permettre de distinguer deux types d'événement, précisément en fonction de leur destination : l'événement au sens événementiel ou « fait intramondain » et « l'événement au sens proprement *événemential*. »⁵

(1) *Le fait intramondain*, c'est l'événement factuel et impersonnel, c'est l'événement sériel sans destinataire déterminé. Comme la pluie qui tombe, le train qui entre en gare, l'éclair qui luit altère aussi bien le ciel, la terre et le promeneur⁶.

¹ Voir *Le Petit Larousse grand format 1995*, *op. cit.*, article « événement ». Le mot « événement » vient du latin *evenire*, arriver.

² Claude Romano, *op. cit.*, p. 2.

³ *Ibid.*, p. 39 (souligné par l'auteur).

⁴ *Ibid.*, p. 36 (souligné par l'auteur).

⁵ *Ibid.*, respectivement p. 35 et p. 39 (souligné par l'auteur).

⁶ Voir *ibid.*, p. 37.

Cela signifie qu'il peut se « donner » aussi bien aux choses qu'aux hommes, à tout le monde et à personne en particulier. Il appartient à un *contexte événementiel*¹ qui le rallie à un site intramondain d'où il tire son sens. Il ne se destine pas à un sujet récepteur de manière unique, il ne fait pas de témoin privilégié². Le fait intramondain, c'est l'événement au sens commun du terme, l'événement au sens *événementiel*. À cette perspective s'oppose celle de *l'événement au sens événemential*.

(2) À côté des « faits intramondains » — qui sont les événements *impersonnels*, ceux qui n'arrivent à personne en particulier —, Claude Romano évoque des événements « d'une toute autre nature » qui sont « les événements "personnels" »³. À l'opposé des premiers, ils s'adressent à un sujet de manière univoque, en l'occurrence à une conscience : ce sont les événements qui arrivent spécifiquement « à moi-même, à toi-même, et ils ne surviennent jamais *sans plus* »⁴. Cette distinction n'est pas sans rappeler celle établie par Vladimir Jankélévitch au sujet du rapport à *la mort*⁵ : la mort comme événement en *troisième personne* (événementielle) n'est pas identifiable à la mort comme événement en *première personne*. (L'idée de) la mort en première personne *m'atteint* en premier lieu, c'est *ma* mort et non celle d'un anonyme ; ce n'est pas la mort du *on* mais celle du *je*. De même, la mort *en seconde personne*, celle d'un *tu*, d'un proche, *m'affecte* personnellement et sans substitution possible. De fait, elle est un Événement au sens plein du terme. Autrement dit, dans la mort en première et en seconde personne, j'accède à son *sens événemential* ; je dirais tout autant que

¹ Claude Romano, *op. cit.*, p. 40.

² En réalité, comme l'écrit Claude Romano, même les faits intramondains qui se produisent « *sans plus* » apparaissent toujours à quelqu'un *au moins*. Il y a toujours quelqu'un pour être témoin de la pluie ou de la pomme qui tombe. C'est ce qui fait dire à l'auteur que « les faits intramondains sont aussi des événements "personnels" » (*ibid.*, p. 41). Ils ne sont *là* que pour autant qu'ils apparaissent à au moins une personne. « Car l'événement ne peut apparaître, et se produire ainsi sous l'horizon d'un monde, que si *quelqu'un au moins* est là pour le saisir [...]. Tout phénomène — et l'événement doit pouvoir *apparaître* pour faire l'objet d'une "phénoménologie" — est phénomène *pour...* un "sujet" » (*ibid.*, je souligne). Ainsi la pluie qui tombe, le train qui entre en gare doivent être des événements personnels. Mais en un sens tout à fait différent car, dans les phénomènes intramondains, il n'y a pas d'attribution subjective déterminée et déterminante mais « méconnaissance de cette assignation à *une personne donnée* » (*Ibid.*, p. 40). S'il n'y a pas d'événement « sans une assignation minimale » (*ibid.*), il reste donc que le sens de cette assignation n'est pas du même ordre, suivant les types d'événements (personnels ou impersonnels).

³ *Ibid.*, p. 40.

⁴ *Ibid.* (Souligné par l'auteur).

⁵ Voir Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, Paris, Flammarion, « Champs », 1994, p. 24 *sq.* Voir également l'analyse de Claude Romano concernant « un deuil, une rencontre, une maladie », *in op. cit.*, p. 45.

j'accède à son sens destinal. J'insiste sur la distinction entre les deux types d'événements car elle est applicable à la distinction que je me suis employée à établir entre les rencontres ordinaires ou interactions et les rencontres destinales. Les premières appartiennent à l'ordre des faits intramondains tandis que les secondes appartiennent à « l'anarchie »¹ événementiale.

Comme le souligne Claude Romano, la teneur de sens n'est pas la même entre le fait intramondain et l'événement personnel. Le fait intramondain demeure « impersonnel » dans la mesure où il m'apparaît à moi comme à n'importe qui d'autre, même s'il faut au moins une conscience à qui apparaître. Le sujet est en position plutôt distante, « "pur spectateur" »². Et même si telle image le « touche », ce n'est pas au point de l'impliquer dans son être propre, dans son *ipséité*³. À la limite, elle le touche comme elle pourrait toucher n'importe qui d'autre. L'événement ne produira pas d'altération personnelle notable. Ma spécificité, mon identité, ce qui fait mon originalité éprouvée ne sera pas mis en jeu ni modifié. Le fait intramondain se produit sur le mode de l'indifférence. « Il en va autrement de l'événement au sens proprement événemential »⁴. Cette fois-ci, il n'arrive *qu'à moi*, il *m'échoit* de telle manière que je me comprends en lui. Cette exclusivité de l'adresse signale la dimension destinale. Du point de vue du sujet rencontré, c'est-à-dire du point de vue de celui qui fait « l'épreuve insubstituable »⁵ de l'événement, il n'y a pas d'événement neutre, objectif. Contrairement au fait intramondain, je ne suis pas spectateur de ce qui m'arrive mais y suis entièrement impliqué. J'appartiens à l'événement et, en ce sens, « je suis en jeu moi-même dans les possibles qu'il me destine et par lesquels il fait histoire en m'ouvrant un destin. »⁶ Claude Romano expose ici une idée déjà exprimée par d'autres, sous différentes formes. C'est, par exemple, André Breton parlant de la « rencontre capitale » comme d'un événement *hypersignifiant*⁷ ; c'est encore Frederik J. J. Buytendijk pour qui,

¹ « L'événement peut être dit an-archique, c'est-à-dire affranchi de toute causalité antécédante. » (Claude Romano, *op. cit.*, p. 56).

² *Ibid.*, p. 43.

³ Voir *ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁵ *Ibid.* Claude Romano a forgé un néologisme pour désigner cette forme de subjectivité éprouvée par l'événementialité. Il s'agit de « l'advenant » (*ibid.*, pp. 79-192).

⁶ *Ibid.*, p. 44. On constate, une fois plus, la parenté du sens événemential et du sens destinal.

⁷ Voir André Breton, *L'Amour fou*, *op. cit.*, p. 29.

dans la lignée de Maurice Merleau-Ponty, la rencontre implique « non pas la conscience transcendantale mais la conscience engagée »¹.

Le caractère d'adresse destinale est ce qui distingue l'événement qui « ne peut jamais être *ob-jet* (entendu étymologiquement comme pur vis-à-vis (*Gegen-stand*): j'y suis impliqué *moi-même*, dès lors que je le comprends précisément comme tel. »² Ainsi un même événement peut-il passer inaperçu pour un semblable — n'être au plus, à ses yeux, qu'un fait intramondain —, tandis qu'il peut m'apparaître comme déterminant pour moi. De même, il faut une conscience pour recevoir une rencontre et cette même rencontre qui m'est destinée personnellement, qui s'inscrit dans *ma chair*, je suis seul à la voir, à l'éprouver ; elle me concerne en propre, mais aussi bien elle est inaperçue, inexistante pour un autre.

Claude Romano souligne cependant une confusion à éviter pour comprendre l'événement au sens événemential : s'il n'est jamais « objectif », il n'est pas pour autant « une simple expérience subjective »³. Si l'événement s'annonce comme une épreuve insubstituable, incomparable, une expérience non interchangeable, il n'en reste pas moins que du sens de cette assignation spécifique, pour ainsi dire *ciblée*, émerge des effets positifs, presque observables : l'événement *vient* recomposer la totalité de mes possibles, reconfigurer le monde pour moi, continuer enfin mon histoire. « *L'événement n'est rien d'autre que cette reconfiguration impersonnelle de mes possibles et du monde qui advient en un fait et par laquelle il ouvre une faille dans ma propre aventure.* »⁴ Tout le problème sera justement de déterminer quand et comment je peux être en mesure de le comprendre « comme tel », en l'occurrence comme une authentique rencontre.

La rencontre au sens destinal, c'est-à-dire comme touchant à (la représentation de ma vie comme) ma destinée, relève donc d'une « herméneutique événementiale »⁵. La conception de Claude Romano ayant servi de base première, de point de départ à une justification de la conception destinale, je voudrais développer dans les titres suivants les éléments de cette représentation de l'existence, inhérente à l'événement de la rencontre. Nous y retrouverons d'ailleurs, de manière

¹ Frederik J. J. Buytendijk, *Phénoménologie de la rencontre*, *op. cit.*, p. 11.

² Claude Romano, *op. cit.*, p. 46.

³ *Ibid.*, p. 45.

⁴ *Ibid.* (Souligné par l'auteur).

⁵ *Ibid.*, p. 34.

plus ou moins explicite, les traits fondamentaux de l'événementialité tels : la transformation des possibles ; l'unicité de l'événement — qui sera traduite chez le philosophe Vladimir Jankélévitch en termes d'irréversibilité et de « primultimité »¹ — ; l'idée de « part » destinée, attribuée à un sujet en particulier sans substitution possible — qui évoque l'une des dimensions du destin antique — ; enfin, l'extériorité de l'événement qui se porte aux limites du monde pour repousser son horizon.

2. La rencontre destinale inaugure une temporalité englobante

Le choix du terme « destinal » a été emprunté à la philosophie. Il fait notamment référence à deux philosophes : Vladimir Jankélévitch² et Marcel Conche. Marcel Conche ne parle pas de la rencontre mais de la relation entre *Temps et Destin*³. Pour le philosophe, la mort se trouve à la charnière des deux concepts. Elle est ce qui confère une « puissance destinale »⁴ au temps. Le temps est par essence infini (et indéfini). Mais nous, qui sommes des êtres finis, évoluons *dans* le temps. Pour l'attitude naturelle, le temps était avant nous et continuera après nous. Il nous enveloppe, *englobe notre vie*. Aussi notre existence se trouve-t-elle limitée à *une part* de temps et cette part qui nous incombe est notre destin. Marcel Conche insiste sur le fait qu'il faut l'inéluctabilité de la mort pour pouvoir parler de destin : « Pour que le temps soit une *puissance destinale* au sens absolu, il faut qu'il signifie la mort pour tout ce qui est dans le temps »⁵, autrement dit, pour tout ce qui vit. Il nous amène donc tout droit vers notre fin et de manière irrémédiable. Ainsi, le temps s'impose à nous, la mort s'impose à nous, « le destin s'impose à nous »⁶.

¹ Sur ce concept, voir, par exemple, Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, *op. cit.*, pp. 304-320 ; — et Béatrice Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, *op. cit.*, pp. 31-39.

² Voir Vladimir Jankélévitch, *L'Irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, « Champs », 1983, 392 p. ; *La Mort*, *op. cit.* ; — et Béatrice Berlowitz, *op. cit.*

³ Voir Marcel Conche, *Temps et destin*, *op. cit.*

⁴ *Ibid.*, p.12.

⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁶ *Ibid.*, p. 15.

Comment penser la rencontre en tant que « puissance destinale » ? Comment la concevoir par rapport au destin ? Nous avons vu avec Marcel Conche que le temps, la mort et le destin « s’entre-signifient »¹. Quelle place pour la rencontre ? Celle-ci ne serait-elle pas le nœud anthropologique liant les trois termes, la charnière faisant jouer les trois articulations ? La rencontre, en tant que phénomène potentiellement déterminant pour l’existence, peut se penser dans le champ tridimensionnel du temps, du destin et de la mort. Si je récapitule les caractères définis par Marcel Conche, je trouve : (i) la place primordiale, englobante du temps ; (ii) la situation finie de l’existence humaine comme conséquence, qui renvoie à l’idée de « condition-humaine située et datée »². (iii) Enfin, l’auteur précise — et ceci est particulièrement intéressant pour le cas de la rencontre — que tout « temps englobant est alors destinal par rapport au temps englobé »³. On considérera donc la rencontre destinale comme l’événement à partir duquel s’instaure un temps englobant.

La rencontre, en tant qu’événement capital, *hypersignifiant* pour ceux qui la vivent, est chargée d’un fort contenu « métaphysique », au sens courant du terme. Elle arrache et rattache en même temps le sujet à son existence, donc également à sa mort (finitude) et, en dernière analyse, à lui-même. Moment décisif dans l’existence, la rencontre destinale bouleverse, remet en cause, *reconfigure* tous les possibles du sujet. C’est pourquoi elle est à comprendre dans le sens évoqué par Marcel Conche. Une rencontre est destinale dans la mesure où elle projette le ou les sujets affectés dans un « temps destinal », un temps « englobant ». Autrement dit, (la perception de) la vie du ou des êtres en question est déterminée par l’événement initial, inaugural de la rencontre. Peu importe ce que font concrètement les protagonistes, peu importe leurs choix, leur liberté qui n’est pas exclue ici. Quoi qu’il advienne, la rencontre est l’événement qui a précédé tous les autres à venir, son temps englobe les autres et, en ce sens, nous pouvons dire qu’elle est *destinale*. Dans *Les Nuits blanches*⁴, lorsque Natalia la petite tisseuse orpheline « tombe » sur son futur amant, toute sa vie s’en trouve bouleversée. Elle peut bien continuer à filer du tissu, elle ne le fait plus dans le même état d’âme. Elle n’est plus dans la même dimension existentielle ; sa réalité est devenue autre, a changé de tonalité ;

¹ Marcel Conche, *op. cit.*, p. 12.

² Jules Monnerot, *Les Faits sociaux ne sont pas des choses*, *op. cit.*, p. 30.

³ Marcel Conche, *op. cit.*, p. 94.

⁴ Luchino Visconti, *Les Nuits blanches* [= *Le notti bianche*], Italie, 1957.

son temps est tout entier pris par la rencontre dans laquelle elle vit continuellement. Il en va de même pour Mario qui rencontre à son tour Natalia dont il tombe amoureux. Pour lui aussi, la rencontre sera capitale car elle convertira son temps en attente perpétuelle et vaine. Ainsi la rencontre peut-elle être dite « destinale » au sens où elle destine les protagonistes *à une manière d'être*, sans précédent pour eux. La rencontre apparaît comme l'événement qui redistribue les possibles. Elle est le « moment axial »¹ à partir duquel la vie ne sera plus jamais la même.

3. La rencontre destinale comme phénomène irréversible ou « la primultime rencontre »²

Chez Vladimir Jankélévitch, le mot « destinal » est également lié au temps. Mais l'auteur précise que c'est l'irréversible qui « est la véritable objectivité du temps », « objectivité destinale »³. Le fait que les choses se succèdent inlassablement dans le sens de l'avenir sans jamais laisser la possibilité d'un retour, d'une réversibilité, signe la réalité du temps. « Ce devenir incapable de revenir » est notre destin, « notre *fatum*, l'*a priori* destinal de notre condition »⁴, écrit le philosophe. Autrement dit, dans l'absolu, nous sommes destinés à ne vivre les choses qu'une seule fois. Cette prise de conscience l'amènera à développer le concept de *primultimité* : toute fois est à la fois une première et une dernière fois, une « première-dernière fois »⁵. C'est en ce sens qu'il faut également comprendre la rencontre dite destinale. *L'unicité* du phénomène réside dans l'irréversibilité de son fait accompli. Non seulement lorsqu'elle advient, elle ne revient jamais, mais elle ouvre de surcroît un devenir, une temporalité dont le mouvement est irréversible (dans l'absolu).

Cette définition donnée par Vladimir Jankélévitch présente l'intérêt de placer le destin à un niveau, cette fois-ci, vraiment *méta*-physique, méta-mondain et non plus intra-mondain. Il ne s'agit pas de dire que des variables de la rencontre sont

¹ Paul Ricœur, *Temps et récit*. Tome III, *Le Temps raconté*, Paris, Seuil, « Points », 1991, p. 196.

² Vladimir Jankélévitch et Béatrice Berlowitz, *op. cit.*, p. 36.

³ Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, *op. cit.*, p. 294.

⁴ *Ibid.*, respectivement p. 295 et p. 296.

⁵ Voir *ibid.*, pp. 300-320 ; Vladimir Jankélévitch et Béatrice Berlowitz, *op. cit.*, pp. 31-39.

prédestinées, ou déterminées (qui rencontre qui, où, quand, comment ?). Il s'agit de dire que le destinal est le *principe* du temps (qui passe). Dans cette perspective, c'est-à-dire en tant qu'« événement temporel »¹, la rencontre projette nécessairement les sujets concernés dans une dimension, une réalité autre. Cette incidence événementiale est en soi inéluctable et irréversible. Même si, dans les faits, l'imagination nous fait relativiser l'irréversibilité, celle-ci est notre réalité, la réalité du temps. « Le devenir est invincible comme la mort, et néanmoins docile à l'infini : autrement dit, c'est un milieu dont on ne fait pas ce qu'on veut, mais où l'on peut faire tout ce qu'on veut. »² Ici la rencontre destinale n'est rien d'autre qu'un phénomène objectivement irréversible dont l'incidence (comme principe) sur le sujet irrévocablement affecté est tout aussi irréversible.

4. La rencontre destinale comme rencontre « destinée »

« Car ce n'est pas le destin qui est "attribué" à l'homme, mais l'homme qui est attribué à un destin dont il est le lot. Le destin est un but auquel on tend, une situation dans laquelle on se trouve, une réalité que l'on "rencontre" ou que l'on "atteint" »³

La rencontre au sens destinal instaure une temporalité englobante, elle est d'autre part, comme tout événement, unique et irréversible. Enfin, la rencontre destinale est aussi une *rencontre destinée*, parce qu'elle est vécue et reçue comme un événement *personnellement adressé*, qui m'arrive à *moi* et non à un autre, un événement qui m'est *destiné*. Apparaît ici le spectre antique du destin grec comme « part », dont nous trouvons d'ailleurs une reprise philosophique chez Marcel Conche (*mon temps, ma mort*). Dans le temps global de la vie, la rencontre ne représente objectivement qu'une *part* de temps : avant son advenue, la vie avait déjà commencé (ce qu'en termes plus sociologiques, nous appelons le « quotidien ») et après celle-ci, la vie a « continué », mais selon un *mode différent*. Nous situant dans l'ordre du vécu, de l'apparaître à la conscience, il est possible d'imaginer en effet

¹ Adolfo Fernandez-Zoïla, « Ruptures temporelles et "notions" d'événement temporel », *Temporalistes*, n° 9, 1988, pp. 5-12.

² Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, *op. cit.*, p. 297.

³ Suzanne Saïd, « Part, contrainte ou hasard ? Les mots du destin chez Homère », *op. cit.*, p. 43.

qu'une rencontre efface les autres. L'être est reconfiguré à chaque rencontre destinale car, à chaque fois, il est comme un être pur, vierge de tout événement. C'est le propre de la rencontre que de surprendre. Comme le souligne Claude Romano, « la rencontre ne se produit pas dans le monde, elle ouvre un monde »¹ à chaque fois et cette ouverture se reçoit *en première personne*.

Le philosophe montre indirectement l'intrication entre la notion d'adresse personnelle et celle de destinée, en parlant « d'assignation privilégiée »² : cette rencontre me bouleverse parce qu'elle me touche personnellement, me saisit. Elle est ma part, le lot qui m'est réservé à moi et non à un autre. C'est *ma* rencontre et je m'y reconnais entièrement. Dans un autre registre, celui de la littérature, Erich Köhler propose la même idée, en mettant l'accent sur le rôle de l'interprétation par le rencontrant, dans le vécu de l'événement : « Ce qui vous advient est interprété comme quelque chose qui vous re-vient, qui revient à quelqu'un comme quelque chose qui lui est destiné, *à lui*. Ce qui, dans ce double sens de *chose destinée* et de chose ad-venue, à quelqu'un, garantit également son ad-venir. »³

5. La rencontre destinale comme rencontre-limite

Nous sommes limités par notre propre mort à venir, mais nous sommes également déterminés par le monde qui nous accueille à la naissance, ce *Lebenswelt* ou monde de la vie que nous recevons *en partage*⁴. « Le lieu et le moment de ma naissance impliquent un ancrage dans un certain monde humain »⁵. Ainsi à la dimension métaphysique du destin naturel (le temps et la mort), s'ajoute la dimension sociale, réduisant encore l'horizon du (visé comme) possible. Le monde que nous recevons en partage détermine les limites de ce qui, pour nous, prend le sens du « normal », du concevable et du probable.

¹ Claude Romano, *L'Événement et le monde*, *op. cit.*, p. 170.

² *Ibid.*, p. 43.

³ Erich Köhler, *Le Hasard en littérature : le possible et la nécessité*, Paris, Klincksieck, « Collection d'esthétique », 1986, pp. 25-26 (je souligne).

⁴ Voir à ce propos Alfred Schütz, *Le Chercheur et le quotidien : phénoménologie des sciences sociales*, *op. cit.*; Peter Berger et Thomas Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, *op. cit.*

⁵ Marcel Conche, *op. cit.*, p. 139.

« Le monde humain dont j'hérite, avec l'image de l'homme, ou des "hommes possibles" qu'il enveloppe, *me destine* — fixe les limites de mon destin. »¹ Si nous nous en tenions à cette thèse objective, cela signifierait que nos possibilités de rencontre sont *a priori* restreintes. Mais ce serait oublier la conversion du regard positif en regard phénoménologique. Peu importe que nous ne soyons enclins à rencontrer que certaines catégories de personnes ou choses, en fonction de conditions psychosociologiques. Ce qui nous intéresse ici, c'est le principe événemential de l'advenue. Par conséquent, les rencontres destinales nous apparaissent dans *la marge* réservée des événements peu probables, événements dont la possibilité se donne *a priori* comme quasiment inexistante, aux yeux du sujet. La rencontre destinale accomplie se révèle donc après coup comme ayant été fondamentalement « *une rencontre improbable* »². Le monde dessinant un horizon de possibilité et, en deçà, un horizon de probabilité, il y aurait lieu de se demander si la rencontre destinale ne déborderait pas le premier pour se trouver à la lisière du second (voire pour le déborder également). Nous parlerions alors de « *rencontres-limites* »³, à l'instar de Daniel Sibony.

Enfin, pour finir de répondre à la question relative au choix de l'adjectif « destinal », il reste une dernière distinction à établir.

6. Destinal versus prédéterminé, prédestiné

Il convient de faire la différence, essentielle, entre le sens du (pré)déterminé et le sens du « destinal ». Dans les temps de la rencontre, pour autant qu'il y en ait, les deux qualificatifs ne s'appliquent pas aux mêmes moments. (i) Le premier voudrait indiquer que la rencontre est conditionnée par des critères de faisabilité. De ce fait, il indique également une certaine position épistémologique : celle qui regarde la rencontre comme un fait mesurable, déterminé par des paramètres objectifs, non comme un vécu. Postuler la prédétermination de la

¹ Marcel Conche, *op. cit.*, p. 140 (souligné par l'auteur).

² Voir Betty Rojzman, *Une Rencontre improbable : équivoques de la destinée*, *op. cit.*

³ Daniel Sibony, *Du vécu et de l'invivable : psychopathologie du quotidien*, Paris, Albin Michel, « Idées », 1991, p. 52.

réalité postuler les conditions de réalisation ou *d'effectuation* de la rencontre ainsi que son orientation sociale en tant que future relation (la rencontre comme fait préalable à la relation d'amitié, par exemple). Ici, je réitérerais volontiers la formule de Claude Romano, lorsqu'il écrit que « la rencontre véritable ne se réduit jamais à son effectuation comme fait »¹. (ii) Le deuxième, le sens destinal, s'applique à l'avenir ouvert par la rencontre, considérée comme *mouvement* global incluant l'événement du face-à-face *et* ce qui s'en suit. Il vient donc avec et à rebours de l'événement. Peu importe que la rencontre soit déterminée ou non, elle n'en demeure pas moins « destinale » lorsqu'elle ouvre des possibles et en referme d'autres, de manière *radicale* et *irréversible* pour le sujet qui en fait l'expérience, celui que j'appelle le *rencontrant*. Si l'on s'attache à la compréhension de la rencontre comme phénomène vécu, autrement dit si l'on s'intéresse à l'élucidation de son sens pour l'homme en tant que sujet, alors la question de la prédétermination extérieure, traditionnellement considérée comme « objective », perd tout intérêt heuristique. En revanche, dans la mesure où je me suis donné d'analyser le vécu, j'aurai à me pencher sur l'interprétation que nous faisons généralement de ces rencontres. Dans cette perspective, le thème de la prédestination ne pourra être évité. Mais il sera seulement étudié en tant que produit des représentations humaines, comme une des images possibles de la destinée. Par conséquent, il ne sera aucunement question de la réalité, de la véracité, de la validité ou non de la thèse de la prédétermination de la rencontre. En dernière analyse, le sens destinal est un sens fondamentalement (inter)subjectif : celui que le sujet donne aux événements personnels, au fil de multiples interprétations.

Dans cette perspective — celle du sujet rencontrant — certains éléments me portent également à penser que *toute rencontre destinale se manifeste d'abord comme rencontre fortuite*. Mais en un certain sens. Un effort de déduction m'a amenée à cette hypothèse. Si nous nous imposons comme objectif de chercher à comprendre ce qui fait la rencontre au sens destinal, ce qui la caractérise, la spécifie *pour nous* (ou pour « moi »), si la question essentielle qui nous anime est : « Qu'entendons-nous par "rencontre destinale" ? », alors, après réflexion, émerge comme une *loi* incontournable : la rencontre pour être destinale doit dépasser toute attente, doit *sur-prendre* et ce, quelles que soient les conditions de son effectuation.

¹ Claude Romano, *op. cit.*, p. 168.

Provoquée ou non, rêvée ou non, la rencontre qui *a eu lieu* s'avère toujours *autre* que celle recherchée ; c'est la condition *sine qua non* pour que la rencontre « fasse rencontre ». Pour Claude Romano, elle fait partie de ces événements qui nous dépassent, « hors d'atteinte et hors d'attente »¹. Nous aboutirions ainsi à la thèse suivante : la rencontre, non seulement *bien que* mais surtout *parce qu'*elle est (vécue comme) *destinale*, est toujours (vécue comme) *fortuite*. Et inversement, c'est parce qu'elle est fortuite qu'elle s'avère destinale. Mais pour acquiescer à cette idée, il faut déjà considérer la rencontre sous l'angle de l'événement et non sous celui du fait prévisible et observable : « L'"improvocable" et l'"insuscitable", c'est toujours bel et bien la *rencontre* comme telle. »²

En fait, il s'agit de concevoir le fortuit comme mode de réalisation du nécessaire (et en ce sens comme *destin* du nécessaire) et inversement : « Le hasard n'a de chance de créer des destins que dans la mesure où le possible est la manière d'être d'une nécessité. »³ Erich Köhler explique cette thèse par le rôle de médiation joué par le « possible ». Autrement dit, la nécessité elle-même, en tant que ligne directrice, se trouve subsumée sous la catégorie générale du possible. Le nécessaire devient donc une sous-catégorie du possible, au même titre que le hasard. Tant que le hasard n'intervient pas, rien ne s'actualise, rien ne se réalise. Le fortuit, l'imprévu choisit entre tous les possibles (plus ou moins probables, plus ou moins vraisemblables), dont la nécessité. Ainsi, « la nécessité ne signifie nullement qu'elle doit forcément déterminer le destin du sujet, mais qu'elle le *peut*. »⁴ Cette conception présente l'intérêt d'envisager la nécessité de manière réellement objective. Ainsi, ce que nous appelons « la nécessité » est seulement *passible* de déterminer le réel, en tant qu'elle est elle-même conditionnée par le choix décisif du fortuit qui lui-même se définit en regard de la nécessité. Erich Köhler a une formule efficace pour résumer l'unité dialectique du hasard et de la nécessité à laquelle toute réalité (en tant que réalisable) se trouve subordonnée : « Le nécessaire ne parvient à l'existence qu'en tant que possible réalisé fortuitement, de même que le possible où le hasard fait librement son choix est, en tant que possible, conditionné par le nécessaire. »⁵ En d'autres termes, cela revient au possible

¹ Claude Romano, *op. cit.*, p. 167.

² *Ibid.*, p. 168 (souligné par l'auteur).

³ Erich Köhler, *op. cit.*, p. 18.

⁴ *Ibid.* (Je souligne).

⁵ *Ibid.*, p. 94.

comme nécessité et à la nécessité comme possible. C'est dans ce cadre dialectique que doit être envisagée la rencontre au sens destinal. Elle représente une possibilité, plus ou moins favorisée par les circonstances, mais n'en est pas un produit certain. Elle est un produit *aléatoire*, qui aurait pu arriver *ou* non. Même lorsqu'elle est supposée probable, elle demeure, *contre toute attente, imprévisible*.

*
* *

Ainsi la rencontre au sens destinal désigne d'abord un événement absolument personnel (assignation privilégiée, primultimité), assez bouleversant pour produire une autre forme de temporalité (englobante) et une autre configuration du monde (révision des possibles, dépassement des attentes). Elle ouvre à une « insubstituable aventure »¹.

Ce travail préparatoire étant achevé, nous pouvons maintenant nous orienter vers la deuxième partie de la recherche qui consiste en une présentation typologique des rencontres destinales. Elle aura pour objectif d'examiner des modalités du sens destinal de la rencontre ; elle doit également permettre de progresser, au niveau transcendantal, dans la mise en lumière des *effets* de la rencontre sur le sujet (comme conscience).

¹ Claude Romano, *op. cit.*, p. 175.

- Partie II -

**TYPOLOGIE
DES RENCONTRES DESTINALES**

- Introduction -

La typologie comme outil d'exploration

« Il n'est pas besoin d'être César pour comprendre César. »¹

Pour explorer les différentes manifestations possibles de la rencontre au sens destinal, j'ai construit une typologie dans laquelle seront présentées des rencontres *idéales*. J'entends « idéales » au sens de « possibles » et non au sens d'« idéalisées ». C'est le type essentiel correspondant à une masse de rencontres particulières qui est recherché à chaque fois. Cela signifie qu'en chacune d'elles se manifeste l'essence significative générale de l'espèce à laquelle elles peuvent être rapportées. À l'inverse, Le type général peut être illustré par un exemple singulier. C'est la méthode employée par Edmund Husserl, laquelle met en rapport de dépendance significative les essences et leurs faits. Ainsi en est-il de *la* couleur rouge — le rouge *in specie* — qui s'exprime dans tous les rouge possibles². De même *la* rencontre destinale *in specie* doit pouvoir se manifester dans toutes les rencontres destinales possibles. Pour ce faire, je puiserai dans le *corpus* général de l'art et de la culture — essentiellement le cinéma et la littérature —, afin d'illustrer ma réflexion. Cette typologie représente donc le moyen d'enquêter sur les traits essentiels de la rencontre destinale et subséquentement de la rencontre en général.

L'analyse phénoménologique propose d'établir des typologies. Mais ces typologies ne sont qu'un outil, un moyen de mieux comprendre de quoi est fait l'objet qui nous occupe. Je procéderai donc par réductions successives ; il s'agira de remonter à la source, aux significations premières de la rencontre destinale, à ce qu'elle représente en première (et dernière) instance. En d'autres termes, la typologie aura pour objectif de faire apparaître le *noyau de sens* irréductible de la rencontre

¹ Max Weber, *Économie et société*. 1, *Les Catégories de la sociologie*, op. cit., chapitre I, § 1, p. 29.

² Voir Edmund Husserl, *L'Idée de la phénoménologie : cinq leçons*, op. cit., p. 81 (souligné par l'auteur).

destinale, par-delà les qualités contingentes qu'englobe le phénomène. Il faut y voir une forme de terrain d'enquête, une sorte de laboratoire imaginaire permettant de traiter la problématique que je réitérerai en quelques questions : qu'est-ce qui fait d'une rencontre une rencontre destinale ? Quels sont ses modes d'apparition ? Comment se donne-t-elle en premier lieu ? Quel est son apparaître originaire ? Est-ce qu'une rencontre ne s'entendrait pas comme « destinale » lorsqu'elle se donne à la première personne ? Une rencontre destinale n'est-elle pas avant tout une rencontre destinée, autrement dit « une rencontre-pour-moi » ?

Au cours de cet examen, je procéderai de la façon suivante : en partant de situations types ressemblant au premier abord à des rencontres, je me demanderai à quelles conditions peut-on parler, dans le cas étudié, de « rencontre » et, qui plus est, de rencontre au sens destinal ? Ce second point m'amènera à réfléchir sur *ce qu'il y a de destinal* dans chaque type représenté. Enfin, cette réflexion devrait me permettre de revenir aux questionnements premiers concernant *la rencontre elle-même* : qu'est-ce que la rencontre ? Quand puis-je parler de rencontre ? De quoi parle-t-on lorsque l'on parle de rencontre ? Comme je l'ai déjà exprimé, il y a fort à parier que l'essence de la « rencontre-en-général » se confonde avec celle de la rencontre au sens destinal et, en dernière analyse, qu'il n'y ait pas de rencontre (visée comme) véritable qui ne soit (vécue comme) destinale.

Enfin, le cinéma et la littérature appartiennent à la catégorie des fictions. Je suivrai donc les affirmations de Paul Ricœur quant à la pertinence de l'usage de l'imagination pour faire apparaître la réalité significative ultime d'un phénomène¹. Les œuvres culturelles proposent des images et des discours *exemplaires* sur le vécu humain et en particulier sur celui de la rencontre. Bien qu'elles dépeignent des situations pour la plupart imaginaires, il reste (i) qu'elles nous touchent, précisément parce qu'elles nous parlent de nous. La vie nourrit l'art et inversement. Il y a du sens qui circule de l'un à l'autre, en particulier pour ce qui touche à l'idée de la destinée (personnelle ou collective). Or il faut bien qu'un cinéaste, un auteur, ait intégré (plus ou moins clairement) l'*eidōs* de la rencontre, pour en proposer une version certes particulière mais communicable. Réciproquement, cette création représentera une *illustration* possible de l'idée de rencontre ; elle en manifestera l'*esprit*. Le procédé

¹ (Re)voir la note de Paul Ricœur, in Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, op. cit., p. 24.

phénoménologique de la *variation imaginaire* a justement pour but de faire ressortir l'image (*eidos*) dernière, irréductible, à partir de la déclinaison d'un ou plusieurs *exemples* qui représentent une des formes possibles du phénomène. Car, en effet, « adoptant un régime de pensée eidétique, la phénoménologie place la clarté de son discours et de ses intuitions sous la dépendance du travail sur exemple »¹.

(ii) La fiction vise, par ailleurs, une forme d'efficacité qui permet de gagner du temps : elle va, d'une certaine manière, « droit au but ». Comme tous les récits, cinéma et littérature nous racontent quelque chose qui *s'est déjà passé*. Du coup, le système de la narration produit une situation asymétrique entre le spectateur et le narrateur : ce dernier sait toujours *déjà* ce qui s'est passé. Il nous expose une histoire et y met du sens de telle sorte que nous comprenions que nous assistons bien, par exemple, à une rencontre destinale. Donc pour le cinéma ou pour tout autre mode de narration, il y a un *après coup* implicite, préalable au récit. C'est comme si quelqu'un nous racontait une histoire dont il a été le témoin ou l'acteur. Cette efficacité de sens recherchée présente un intérêt pour la recherche : elle nous sert comme sur un plateau les phénomènes à analyser, en format agrandi et en traits accentués (effet de *zoom*). La fiction représente un concentré de la vie. De fait, elle propose un catalogue de situations, d'affects, de relations, de personnages et, bien sûr, de rencontres, épurés, idéalisés au sens de « typifiés ». La fiction nous présente des *figures*. Comme l'a montré Roland Barthes, elles ont la particularité de se découper « selon que l'on peut reconnaître, dans le discours qui passe, quelque chose qui a été lu, entendu, éprouvé. La figure est cernée (comme un signe) et mémorable (comme une image ou un conte). Une figure est fondée si au moins quelqu'un peut dire : "Comme c'est vrai ça !" »²

¹ Carlos Lobo, *Le Phénoménologue et ses exemples : étude sur le rôle de l'exemple dans la constitution de la méthode et l'ouverture du champ de la phénoménologie husserlienne*, Paris, Kimé, « Philosophie-épistémologie », 2000, p. 24.

² Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, « Tel quel », 1977, p. 8.

- Chapitre 6 -

La rencontre avec un objet, degré zéro de la rencontre ?

La trouvaille comme expérience esthétique

« Objets inanimés, avez-vous donc une âme
Qui s'attache à notre âme et la force d'aimer ?... »¹

1. Possibilités et impossibilités d'une rencontre avec un objet

S'il semble évident de rencontrer son prochain, il existe également des situations où nous nous trouvons face à autre chose qui n'est pas autrui mais un être *inanimé*, autrement dit un *objet*. Je pense par exemple au domaine de l'art où peuvent se produire d'authentiques rencontres avec des œuvres, tel un tableau ou un poème. Dans ce chapitre, je tenterai de comprendre d'abord comment la trouvaille d'objet au sens du surréalisme, c'est-à-dire au sens esthétique, peut constituer une rencontre. Puis, je m'interrogerai sur le caractère destinal : que peut-il y avoir de « destinal » dans une rencontre avec un objet ?

Quelle est, en premier lieu, la spécificité de ce type d'expérience ? Le choix d'inclure ce genre d'événement dans le champ des rencontres se heurte assez vite à la question de la *réciprocité*. Il est en effet communément admis que deux protagonistes au moins sont nécessaires pour faire une rencontre. Ce postulat exclurait implicitement le rôle possible d'un objet comme « rencontrant » et/ou « rencontré » éventuel. Il faudrait que les protagonistes soient doués d'intelligence : on ne « rencontre » pas une table ou un bateau. Comment, dans ces conditions, imaginer

¹ Alphonse de Lamartine, « Milly ou la terre natale », in *Œuvres poétiques complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 392.

que le phénomène puisse se produire entre une *conscience* et un *objet* ? Peut-on parler de rencontre lorsque, à première vue, il semble n'y avoir aucune réciprocité dans le mouvement ? Et d'abord, de quelle réciprocité parle-t-on ? Si l'homme peut *aller à la rencontre* de quelque chose, peut-il à son tour *être rencontré par* cette chose, alors qu'elle appartient au monde des « objets inanimés », comme l'a écrit le poète ? Pourtant... Le comte de Lautréamont n'a-t-il pas écrit ces mots incroyablement catalyseurs : « *Beau comme la rencontre fortuite sur une table de dissection d'une machine à coudre et d'un parapluie !* »¹ ? Cette formule, prise au premier degré, semble balayer d'un coup le rôle déterminant de l'homme comme acteur *in vivo* de la rencontre. Elle se moque du préjugé naturel portant sur la nécessité d'une relation interhumaine. Ici, la rencontre ne signifie pas une action partagée par deux personnes, une *inter-action*², mais un *effet* produit par un concours de circonstances. La table de dissection, la machine à coudre et le parapluie renvoient aux séries causales indépendantes évoquées par les philosophes à propos du hasard (Aristote, Antoine A. Cournot, etc.)³ Cette phrase manifeste dans un premier temps le *fait pur* de la rencontre, comme *possibilité pure*, sans se préoccuper de réciprocité.

L'analyse phénoménologique et la phrase du Comte de Lautréamont devraient permettre de résoudre le paradoxe de la rencontre avec un objet, en faisant apparaître notamment qu'il s'agit d'un faux problème. La question ne réside pas dans l'existence ou non d'une réciprocité mais dans la *nature* de cette réciprocité. Le malaise ou l'émerveillement — c'est selon — que nous pouvons ressentir à la lecture de la citation provient du non-sens apparent provoqué par l'écart entre *ce que devrait être ordinairement* une rencontre et *l'image* proposée par le poète (illustrée plus tard par Man Ray⁴). Comment, encore une fois, un parapluie peut-il entrer en relation, « affecter » une machine à coudre, « sur une table de dissection », de surcroît ? Comment, par ailleurs, peut-on trouver cela « beau »⁵ ? En réalité, il faut changer de

¹ Isidore Ducasse (dit Comte de Lautréamont), *Les Chants de Maldoror*, Paris, Le livre de poche, 1992, p. 206.

² Un dialogue ou un débat représente l'exemple type d'interactions qui ne se confondent pas nécessairement avec une « rencontre ».

³ Voir Aristote, *Leçons de physique : livres I et II suivis d'extraits des autres livres*, *op. cit.*, livre II, chapitres IV-VI ; Antoine A. Cournot, *Œuvres complètes*. Tome I, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, *op. cit.*, chapitre 4.

⁴ Voir le dessin illustrant l'enquête d'André Breton et Paul Éluard, *in* « Enquête : pouvez-vous dire quelle a été la rencontre capitale de votre vie ? Jusqu'à quel point cette rencontre vous a-t-elle donné, vous donne-t-elle l'impression du fortuit, du nécessaire ? », *op. cit.*, p. 101.

⁵ Nous retrouvons ces « personnages » — parapluie et machine à coudre — dans un *sketch* surréaliste intitulé *Vous m'oubliez*. Les deux rôles furent respectivement joués par André Breton et

perspective, d'état d'esprit, pour comprendre qu'il ne faut pas chercher la beauté (en effet absente) dans les objets mis en scène mais *dans la rencontre même* de ces objets. Et le sentiment du beau provoqué par la vue de cette « rencontre » s'avère d'autant plus fort que les objets en question sont très ordinaires, très banals : une machine à coudre, un parapluie n'ont rien d'esthétique ni de poétique en soi. Lors des discussions menées aux Décades de Cerisy sur le surréalisme, Jean Wahl et Ferdinand Alquié ont exprimé la même idée : « Ce ne sont pas les objets qui sont beaux, c'est la rencontre. »¹ Max Ernst s'exprima également à propos de la phrase du Comte de Lautréamont. Elle signale selon lui que « l'association de deux (ou plusieurs) éléments étrangers l'un à l'autre sur un plan étranger à tous deux, est le facteur de combustion le plus puissant de la poésie. »² Derechef, il est implicitement question du *surplus* de *l'inattendu* ; surplus produit par la rencontre de deux éléments qui n'ont pas voulu leur rencontre et c'est cela qui est « beau ». *L'effet de rencontre* saisissant provient essentiellement de deux facteurs : (i) premièrement, le fait que les deux objets n'ont absolument rien en commun au départ. Chacun obéit à sa nécessité et, en tant que tel, suit sa propre logique de fonctionnement : une machine à coudre est faite pour assembler des tissus, utiliser des aiguilles et du fil, etc. Un parapluie est fait pour protéger son utilisateur de la pluie et passe son « existence » de parapluie entre l'armoire ou le portemanteau et les sorties pluvieuses. Il n'y aurait eu aucune possibilité d'effet de rencontre si le Comte de Lautréamont nous avait proposé la rencontre — non fortuite — entre une machine et du fil à coudre ou entre un parapluie et des bottes de pluie. Ce rapport paraît si évident, si *nécessaire* que l'effet de rencontre, qui est en fait un *effet de hasard*, ne se produit pas — ce qui m'amène à penser par ailleurs que la rencontre doit procurer le sentiment d'échapper à la nécessité. (i) Deuxièmement, si nous prenons une attitude un peu plus distanciée, nous nous apercevons que la « rencontre fortuite » entre la machine à coudre et le parapluie n'est pas non plus « belle » *en soi*, elle n'est pas une qualité intrinsèque à l'image (qui ne « montre » aucune rencontre). Elle est seulement « belle » *pour* celui qui la reçoit comme telle, c'est-à-dire *pour quelqu'un*. Il faut donc que cette rencontre entre deux objets soit « vue » par un œil humain réceptif, pour acquérir toute sa plénitude de sens. Elle pourrait tout aussi bien ne produire aucun effet, comme cela a

Paul Éluard, en 1920. Voir André Breton et Philippe Soupault, *Vous m'oublierez in Les Champs magnétiques*, Paris, Gallimard, « Poésie », 1992, pp. 163-178.

¹ Intervention de Jean Wahl, in Michel Carrouges, « Le hasard objectif », *op. cit.*, p. 291.

² Max Ernst, cité in Carl G. Jung, ... (et al.), *L'Homme et ses symboles*, Paris, Laffont, 1987, p. 258.

dû arriver plus d'une fois, tant ce qu'elle propose peut paraître déroutant pour l'homme ordinaire.

Nous avons donc, dans la formule du Comte, deux objets artificiellement mis en présence l'un de l'autre. Cette « co-présence » produit un effet de rencontre mais seulement *pour celui à qui* elle apparaît, non pour les objets mêmes. Il faut être un Lautréamont, un André Breton ou n'importe qui d'autre, bref un *sujet*, pour être éventuellement appelé à *rencontrer la « rencontre »* de ces deux objets. Par conséquent, la rencontre se manifeste toujours à quelqu'un. En outre, dans cet exemple où le sujet occupe une position indirecte (en apparence), en tant que spectateur, nous devinons qu'une réciprocité objective (comme symétrie visible, observable, voire calculable) n'est pourtant pas nécessaire à l'efficacité de la rencontre. L'effet couplé (possible, éventuel) du dessin de Man Ray et de la lecture du Comte de Lautréamont montre que la réciprocité n'est pas une question d'échange observable entre offre et demande, attente et réponse. Elle est d'abord un résultat non calculé, imprévu. De fait, elle apparaît comme gratuite et non identifiable : ce dessin, cette photographie, cette statuette me touchent *sans raison* et sans que je leur ai d'abord demandé ou donné quoi que ce soit — et de même en ce qui concerne *autrui*. Comment comprendre ce phénomène qui fait de la réciprocité un effet pour ainsi dire secondaire, contingent et non une condition ? Pour rencontrer, il faut être « deux » (en un sens élargi). Les surréalistes, pour lesquels la rencontre est une source centrale d'inspiration poétique — car elle représente, comme *l'Instant* chez Ernst Bloch, « le jaillissement du noyau de l'existence »¹ —, ont vu dans *le désir* un facteur essentiel. La conscience est capable de projeter, d'éprouver (et d'ailleurs elle ne fait que ça) et ce sont précisément ces dispositions qui la distinguent radicalement du monde des objets. Il faut pouvoir projeter *la possibilité de* la rencontre pour être en mesure de la recevoir. Or c'est effectivement ce qui s'est passé pour le spectateur ou le lecteur qui a acquiescé à la situation imaginaire de la table de dissection. Il éprouve la rencontre des deux objets qui se donne du coup comme effective, authentique, réelle² (il faudra plus loin en décrire les modalités). Dès lors, si la rencontre entre deux objets devient étonnamment possible pour le sujet qui la

¹ Ernst Bloch, *Le Principe espérance*. Tome III, *Partie V : Les Images-souhaits de l'instant exaucé*, *op. cit.*, p. 189.

² Ce fut mon cas : un *effet de rencontre réel* se produisit à la vue du dessin de Man Ray en même temps qu'à la lecture de la phrase — magique ? — du Comte de Lautréamont.

contemple et si, de surcroît, il en fait l'expérience (par exemple, en tant que témoin d'une coïncidence), une rencontre entre un sujet et un objet s'avère d'autant plus vraisemblable et même tout à fait réalisable.

On trouve un exemple concret de cette rencontre spécifique avec les objets chez les surréalistes. A ce genre de phénomène, ils ont donné le nom de *trouvaille*. J'en veux pour preuve le témoignage d'André Breton dans *L'Amour fou* au sujet d'une double trouvaille, celle d'un masque et d'une cuillère en bois. L'anecdote se déroule en 1934. Le poète, accompagné de son ami artiste Alberto Giacometti se promène au marché des puces. Alors que le sculpteur fait l'acquisition d'un masque ayant produit sur les deux hommes « l'attraction du jamais vu »¹, André Breton tombe sur une cuillère en bois artisanale dont la particularité est d'être pourvue d'un petit support en forme de soulier sculpté et accolé au dos de la cuillère et à l'extrémité du manche. L'effet des deux objets sur les deux hommes les porta à réfléchir sur « le *sens* qu'il convient d'attacher (...) à de telles trouvailles. »² L'auteur raconte comment les deux objets leurs sont *apparus* soudainement et l'un après l'autre, parmi l'ensemble indifférencié des objets exposés. Pour le sculpteur comme pour le poète, chacun des objets semblait doué d'une présence et cacher en lui un message réservé à celui qui serait en mesure de le déchiffrer. Ajouté à l'attraction qu'exerça le masque, André Breton remarqua une force, une puissance liée au sentiment que l'objet venait *répondre* à quelque chose, qu'il était voué à s'emboîter, *s'ajuster* parfaitement avec quelque chose. Le masque était « frappant » de « force d'adaptation à une nécessité [de nous] inconnue. » Il lui trouva encore un « caractère remarquablement définitif »³.

Cette trouvaille se confirmera comme rencontre destinale par l'incidence déterminante et effectivement *définitive* qu'elle eut sur le travail d'Alberto Giacometti. Le sculpteur était alors engagé dans la réalisation d'une statue féminine qu'il ne parvenait pas à terminer. Son visage ne trouvait pas de forme achevée et demeurait indéterminé à tel point « qu'on pût se demander s'il livrerait jamais son expression »⁴. Par une mystérieuse correspondance — thème favori des surréalistes —, le masque est « intervenu » pour redonner confiance au sculpteur et

¹ André Breton, *L'Amour fou*, *op. cit.*, p. 42.

² *Ibid.*, p. 43 (je souligne).

³ *Ibid.*, p. 42.

⁴ *Ibid.*, p. 41.

lui permettre enfin de donner à la statue son propre *visage*. Ainsi l'objet est « venu » pour accomplir cette « nécessité inconnue » ; il est venu rencontrer l'artiste pour lui rendre son inspiration. Comme l'a écrit André Breton : « L'intervention du masque semblait avoir pour but d'aider Giacometti à vaincre, à ce sujet, son indécision. »¹ Pour l'écrivain, cette rencontre permit non seulement de faire de la statue une œuvre véritable mais offrit également au sculpteur de pouvoir continuer son travail, passer à autre chose et créer encore. Qui sait si, sans cette trouvaille, Alberto Giacometti ne serait pas demeuré dans une incertitude indépassable, l'empêchant à tout jamais de poursuivre son œuvre ?

« La trouvaille d'objet » se manifeste ainsi comme *puissance libératrice* et joue un « rôle *catalyseur* »² pour l'être en attente. Elle remplirait, selon André Breton, une fonction comparable à celle du rêve lequel permet une forme de libération de l'inconscient (le temps du sommeil). La trouvaille, dans son apparition frappante et inattendue, dans son expression « *convulsive* »³, offre de même à celui qui la découvre l'occasion d'une libération. Dans une courte réflexion sur l'attrance de l'homme ordinaire pour l'extraordinaire, pour « le Nouveau, l'Inattendu », Ernst Bloch écrit justement : « C'est la nouvelle tant espérée d'une délivrance. »⁴ Cette expérience a par ailleurs la particularité d'être souvent douée d'une efficacité durable et *répétitive*. La trouvaille fait que « ça me parle » et que « ça marche à tous les coups ». « Il est frappant que de tels états de parfaite réceptivité ne connaissent aucune dégradation dans le temps »⁵, écrit André Breton. Ne faut-il pas voir ici l'effet d'une rencontre entre un *désir* et sa *solution* qui consisterait paradoxalement en une réviviscence de celui-ci, le rendant ainsi à la fois satisfait et indéfiniment inassouvi ? La satisfaction du désir se redoublerait inlassablement de sa reconduction. En effet, la trouvaille, en même temps qu'elle libère, renouvelle son attrait, si bien qu'à chaque fois une rencontre — toujours surprenante — se produit. Claude Romano a dit de la rencontre qu'elle ouvrait un monde en reconfigurant les possibles du sujet⁶. Semblablement, pour l'artiste (mais aussi pour l'intellectuel), la trouvaille représente peut-être l'événement propre à relancer le processus de création.

¹ André Breton, *op. cit.*, p. 44.

² *Ibid.*, respectivement p. 44 et p. 45.

³ *Ibid.*, p. 14 *sq.* (Je souligne).

⁴ Ernst Bloch, *Le Principe espérance*. Tome I, *Parties I-III*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1976, respectivement p. 56 et p. 57.

⁵ André Breton, *op. cit.*, p. 13.

⁶ Voir Claude Romano, *L'Événement et le monde*, *op. cit.*, p. 170.

Le témoignage d'André Breton sur sa « rencontre » avec une cuillère en bois est tout aussi parlant sinon plus que l'expérience vécue par Alberto Giacometti car, cette fois-ci, elle concerne l'auteur en personne. L'émotion suscitée par la trouvaille y est analysée dans le but de comprendre quel lien ou, pour reprendre le mot de l'auteur, quelle « nécessité » unit si sûrement le sujet à *son* objet. À l'instar du masque, la cuillère répond à un « manque »¹ dont André Breton ne prend conscience *qu'après coup*, c'est-à-dire une fois rentré chez lui, après la promenade aux puces. Et peut-être d'ailleurs, la rencontre s'effectue-t-elle vraiment à ce moment-là, quand le poète vit « *tout à coup* s'emparer d'elle toutes les puissances associatives et interprétatives »² ? La cuillère cristallise soudain en elle tout un ensemble de pensées, de désirs plus ou moins conscients. André Breton, pour comprendre *l'effet magique*³ de cet objet sur lui, adopte l'attitude utilisée dans l'analyse des rêves ; laquelle sera d'ailleurs instituée comme méthode de création par le surréalisme, sous le nom d'« écriture automatique »⁴. Par une sorte de mise entre parenthèses, l'association spontanée des idées et des images se substitue à la logique du raisonnement. Ainsi la cuillère en bois se trouve-t-elle soudain en relation avec un fantasme d'André Breton concernant « la pantoufle merveilleuse »⁵ de Cendrillon.

2. Le caractère exemplaire de la trouvaille : trois traits essentiels de la rencontre ?

2.1. L'excès et la précession

« Et pourtant lorsqu'une chose souhaitée surgit, sa venue surprend. »⁶

Nous voyons peut-être apparaître ici un des traits essentiels de la rencontre destinale : celui de l'excès, de *l'au-delà* de toute attente et qui fonde ainsi le

¹ André Breton, *op. cit.*, p. 46 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*, p. 49 (je souligne). Son « tout à coup » est en fait un « tout à coup » dans l'après-coup.

³ Voir *ibid.*, p. 14.

⁴ Pour un exemple appliqué de cette méthode, voir André Breton et Philippe Soupault, *op. cit.*

⁵ André Breton, *op. cit.*, p. 50.

⁶ Ernst Bloch, *Le Principe espérance*. Tome I, *Parties I-III*, *op. cit.*, p. 57.

sentiment de l'imprévu, du fortuit. L'objet trouvé, la *trouvaille* se donne brusquement, dans un *plus*. Le témoignage d'André Breton atteste du dépassement occasionné par l'apparition de l'objet qui déborde, qui excède toujours toute prévision, toute projection, toute imagination. L'auteur a pu désirer posséder un soulier de verre pour en faire un « cendrier Cendrillon »¹, il a pu l'imaginer le plus précisément possible, il reste que cette cuillère en bois avec son talon-soulier se donne à lui sur le mode de *l'inouï*, comme une réalisation, une concrétisation auparavant inimaginable. La trouvaille s'impose *contre toute attente* et paradoxalement *s'ajuste*, répond à une quête qui ne se révèle qu'à la fin. « Il s'agit en pareil cas, en effet, d'une solution toujours excédente (*sic*), d'une solution certes rigoureusement adaptée et pourtant très supérieure au besoin. »² C'est un peu comme si, suivant une route, menant une recherche plus ou moins déterminée, nous aboutissions à notre véritable quête, laquelle ne se montrerait qu'avec l'irruption de sa solution et seulement ainsi. La trouvaille entre *par effraction* et s'impose pourtant comme une évidence, *au-delà* des attentes du sujet. Ici encore, la rencontre intervient là où on ne l'attendait pas. On *tombe* sur l'objet réellement désiré et pourtant dissemblable de l'objet imaginé ! André Breton parle de « sentiment poignant de la chose révélée »³ ou encore de « certitude intégrale » provoquée par « *l'irruption* » de l'objet qui arrive comme une « solution »⁴.

Le surréalisme s'est fort inspiré des développements de la psychanalyse, notamment des théories de l'inconscient. La définition de la trouvaille proposée par Jacques Lacan illustre parfaitement l'excès surprenant éprouvé dans la rencontre. « Ce qui se produit dans cette béance, au sens plein du terme *se produire*, se présente comme *la trouvaille*. (...) Trouvaille qui est en même temps solution — pas forcément achevée, mais, si incomplète qu'elle soit, elle a ce je-ne-sais-quoi qui nous touche de cet accent particulier (...), la *surprise* — ce par quoi *le sujet se sent dépassé*, par quoi il trouve *à la fois plus et moins qu'il n'en attendait* — mais de toute façon, c'est, par rapport à ce qu'il attendait, d'un prix unique. »⁵ Finalement, tout se

¹ André Breton, *op. cit.*, p. 46.

² *Ibid.*, p. 21.

³ *Ibid.*, p. 18.

⁴ *Ibid.*, p. 20. Ernst Bloch s'est exprimé à ce propos et de manière semblable. Il parle ainsi de « l'arrivée d'une chose obscure encore mais attendue, de ce que nous cherchons et de ce qui nous cherche. » (Ernst Bloch, *Le Principe espérance*. Tome I, *Parties I-III*, *op. cit.*, p. 57).

⁵ Jacques Lacan, *Le Séminaire*. Livre XI, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* : 1964, Paris, Seuil, « Points », 1990, p. 33 (je souligne).

passé comme si, cherchant *l'objet*, le poète avait été en réalité *trouvé par* lui. « C'est vraiment comme si je m'étais perdu et qu'on vint tout à coup me donner de mes nouvelles. »¹ Il a fait une trouvaille dans l'exacte mesure où il a été *saisi, vu par* l'objet. Peut-être est-ce pourquoi André Breton va jusqu'à le « tenir pour un objet d'envoûtement »². Ainsi l'objet est-il *trouvé et trouvant*, en regard de quoi le sujet est *rencontrant et rencontré*. C'est dans ce mouvement dialectique que se réalise une forme de réciprocité, toujours imprévue.

2.2. L'inversion

« *L'objet nous désigne plus que nous le désignons* »³

La mise à jour de ce rapport dialectique dans la rencontre avec un objet m'amène à remarquer l'existence d'un autre phénomène. Je veux parler du phénomène d'*inversion* qui se déroule entre le sujet et l'objet. André Breton parle très bien de ce sentiment d'avoir été *interpellé* et même *appelé* par l'objet ou toute autre trouvaille (d'idée, par exemple). Il parle ainsi d'« appels irrésistibles »⁴ logés dans une peinture ou dans les mots d'un poète ou encore dans la fameuse cuillère. Dans cette situation, il y a une forme de *passivité* qui affecte le sujet, indépendamment du fait qu'il était peut-être en recherche, en quête ou en attente de quelque chose.

Dans une nouvelle fantastique intitulée *Le Portrait*⁵, Nicolas Gogol décrit une étrange rencontre entre Tcharkov, un jeune peintre, et un tableau. De même qu'André Breton, Tcharkov se sent *regardé* par le portrait. Un soir, il voit, épouvanté (mais peut-être n'est-ce qu'un rêve ?), le vieil homme peint sortir de sa toile pour aller à sa rencontre⁶. Dans ces deux exemples, on voit bien qu'il se passe quelque chose avec *l'objet trouvé*. Force est de constater qu'il se déroule comme un *face-à-face* entre le sujet et l'objet. Au début du roman,

¹ André Breton, *op. cit.*, p. 13. Notons encore, avec Jacques Lacan, que « cette trouvaille, dès qu'elle se présente, est *retrouvaille* » (Jacques Lacan, *op. cit.*, p. 33, je souligne). Nous verrons ce dernier point plus loin.

² André Breton, *op. cit.*, p. 24.

³ Gaston Bachelard, *La Psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, « Folio », 1990, p. 11.

⁴ André Breton, *op. cit.*, p. 15.

⁵ Nicolas Gogol, *Le Portrait*, (S. I.), Mille et une nuits, 1995, 79 p.

⁶ Voir *ibid.*, p. 24.

Tchartkov espère faire une trouvaille dans le bric-à-brac d'un marchand de tableau. Il n'y croit pas vraiment car, à son avis, les peintures exposées sont plutôt médiocres. Pourtant la rencontre va se produire. Le jeune homme va se trouver *sur*-pris, c'est-à-dire pris outre mesure, *là où il ne s'y attendait pas*. S'il s'était inscrit dans une recherche, il ne croyait pas cependant pouvoir être saisi avec une telle force ni de cette manière. Il fait face au tableau qui *lui fait face* : le portrait le regarde ! Tchartkov se sent observé et interpellé, dans le silence parlant du tableau¹. Et ce n'est pourtant qu'une peinture ! Bien que la nouvelle contée par Nicolas Gogol *flirte* avec le surnaturel — d'une manière très réaliste ce qui renforce le sentiment de l'étrange —, une rencontre effective y est décrite ; une rencontre qui va aiguiller le destin du peintre vers une issue fatale. Quoi qu'il advienne dans la suite de l'histoire, la situation de face-à-face violent qui y est décrite permet d'interroger la réciprocité à travers le phénomène d'inversion entre rencontrant et rencontré. Le fait de « tomber sur » un objet, nous l'avons vu, révèle la possibilité d'un *effet de rencontre*. Qu'importe que l'objet soit privé de conscience puisque celui qui rencontre éprouve la certitude d'avoir lui-même été rencontré ? Face au portrait, Tchartkov fait l'expérience de « l'autre », voire du tout autre. Cela l'interpelle, provoque en lui un malaise car il y a de la *vie* dans ce qui devrait en être dépourvu, « une vie étrange »². Tchartkov pressent un *appel* dans le regard du personnage.

Même si, avec Nicolas Gogol, nous baignons dans le fantastique et qu'avec André Breton, il est plutôt question d'une magie du quotidien — au sein duquel les objets jouent un rôle spécifique —, nous pouvons tirer de ces deux exemples une idée commune sur le phénomène de la rencontre avec des objets : il s'agit d'une « rencontre subjectivée à l'extrême »³ où les choses sont douées d'une *puissance d'appel*. Dans le flux de la vie quotidienne, elles peuvent à tout moment *sortir de l'anonymat*, pourvu que nous soyons disposés à les remarquer.

¹ Voir Nicolas Gogol, *op. cit.*, pp. 12-13.

² *Ibid.*, p. 20.

³ André Breton, *op. cit.*, p. 29.

2.3. La contre-intentionnalité

Alain Bonfand, dans *L'Expérience esthétique à la lumière de la phénoménologie*¹, a repris un concept permettant de penser cette inversion de la visée, quand le sujet devient l'objet de la rencontre. Il s'agit du concept de « contre-intentionnalité »², emprunté au philosophe Jean-Luc Marion. Il le définit comme « l'instance d'altérité absolue, l'autre par excellence » ou encore « cet Autre qui efface les autres avant que les autres ne l'effacent. »³ La contre-intentionnalité caractérise l'œuvre regardée. Elle décrit un mouvement dans lequel le sujet contemplateur a le sentiment d'avoir *été touché par* le tableau. À l'instant où le regard (du sujet) constitue (tel tableau comme) l'œuvre, il est à son tour et aussitôt constitué par le *contre-regard* de celle-ci. Je dis « à son tour » par faiblesse de langage, mais il serait plus juste de dire que l'œuvre *précède* le sujet car c'est là la particularité de la rencontre avec l'objet élu, voire même de toute rencontre en général.

Lorsque Alain Bonfand parle de *contre-intentionnalité*, il faut y voir deux significations principales. (i) D'abord, comme je viens de le préciser, l'effet de rencontre se définit essentiellement par l'impression d'avoir été *déjà* choisi par l'objet. « J'ai l'impression de ne pas avoir choisi, je l'ai dit, mais ce sont elles qui m'ont fait signe »⁴, écrit Alain Bonfand au sujet des œuvres. La rencontre s'effectue sur le mode d'une *précession* de l'œuvre sur le sujet regardant. Ceci expliquerait pourquoi dans plusieurs exemples littéraires, dont ceux présentés ici, le rencontrant se sent toujours comme *appelé* au moment de la rencontre, de telle sorte qu'il est toujours *déjà rencontré*. L'anecdote de la cuillère et du masque chez André Breton ainsi que le conte fantastique de Nicolas Gogol confirmeraient cette hypothèse. Aussi comprenons-nous mieux la thèse à laquelle aboutit l'interprétation phénoménologique, selon laquelle la rencontre ne s'exige ni ne se provoque mais, comme tout événement, se *reçoit* et s'*acquiesce*⁵. L'objet contemplé, en l'occurrence

¹ Alain Bonfand, *L'Expérience esthétique à l'épreuve de la phénoménologie : la tristesse du roi*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1995, 128 p.

² Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.* J'aurai l'occasion de revenir beaucoup plus largement sur ce sujet qui trouvera confirmation et formalisation dans la troisième partie de la thèse. Nous en resterons, pour l'instant, au stade intuitif.

³ Alain Bonfand, *op. cit.*, respectivement p. 8 et pp. 9-10.

⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁵ Voir Claude Romano, *L'Événement et le monde*, *op. cit.*, p. 168.

le tableau, « regarde » et « accuse » le *Je*, au sens grammatical du terme. De sujet, le *Je* devient objet. « Les œuvres m'identifient »¹, écrit Alain Bonfand. Ainsi s'instaure une forme d'intersubjectivité, un « dialogue silencieux »² entre l'objet et le sujet. Le rapport s'inverse, les deux pôles de la relation phénoménologique échangent leur place. Le sujet regardant — *moi* — devient objet regardé, identifié par l'œuvre : *c'est l'œuvre qui me choisit* et non le contraire. Selon Alain Bonfand, l'œuvre se donne exprime une contre-intentionnalité et, dans ce mouvement, *me désarme*. La conscience face à l'œuvre d'art se trouve destituée de son pouvoir de constitution. « Elle doit répondre, sans les armes attendues de la constitution, à l'événement. »³ Et en effet, lorsque l'auteur affirme que la rencontre avec l'objet d'art désarçonne la subjectivité, il veut signifier que c'est le sujet *intellectuel* qui est mis en déroute, celui pour qui se constitue, en face, un monde d'objets. La subjectivité constituante se donne l'objectivité comme horizon. À cet horizon, Alain Bonfand oppose celui de « *la donation* »⁴, seul privilège d'une subjectivité pour ainsi dire *charnelle*, d'une conscience éprouvant — toujours dans l'excès⁵ — ce que l'objet d'art montre de lui-même : dans le mouvement de la donation qui est ici rencontre, l'objet s'efface au profit de « *l'événement-avènement* »⁶. C'est également ce qui se passe dans le cas de la « trouvaille » faite par André Breton. Pourquoi y a-t-il une poésie de l'objet trouvé sinon parce qu'il occasionne une authentique expérience esthétique ? L'œuvre d'art doit être rangée au même plan que l'objet trouvé : tous deux appartiennent à la trouvaille en général. J'entends encore une fois le mot trouvaille au sens du surréalisme, c'est-à-dire comme *événement* répondant et *dépassant* tout à la fois une attente vaguement formulée, indéfinie. Le dépassement, l'excès font de l'objet « trouvé » quelque chose qui me précède et d'une certaine manière me surplombe. Ainsi, l'œuvre, l'objet se trouve-t-il dans une (op)position symétrique comme

¹ Alain Bonfand, *op. cit.*, p. 41.

² *Ibid.*, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 10.

⁴ *Ibid.*, p. 6 (je souligne).

⁵ Voir Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », in Jean-Louis Chrétien, ... (et al.), *Phénoménologie et théologie*, *op. cit.*, pp. 79-128 ; Jean-Luc Marion, *La Croisée du visible*, Paris, PUF, 1996, 155 p.

⁶ Alain Bonfand, *op. cit.*, p. 52. Alain Bonfand oppose la notion de *produit* à celle d'*événement*. Chacune caractérise respectivement les *objets* et les *œuvres* : « La plupart des objets, en ce sens, peuvent être compris comme des produits à l'exception, jusqu'à cette date, de l'œuvre. Reproductible et réparable, existant *extra causas*, le produit est par définition prévisible, il est donc téléologiquement et esthétiquement le contraire de l'événement, cet *événement-avènement* qui, toujours de cause inconnue, fonde cette esthétique de la donation [...] Les œuvres qu'une telle esthétique peut, de droit, penser, appartiennent à cette logique de l'événement précisément parce que *la définition de l'événement est de ne pouvoir être rendu totalement intelligible par un nombre fini de causes.* » (*Ibid.*, je souligne).

quasi-sujet de la rencontre. C'est pourquoi, selon Alain Bonfand, l'œuvre apparaît comme « l'*analogon*, le tenant-lieu d'Autrui. »¹ (ii) Ensuite, sur le plan de la pensée pure, la contre-intentionnalité s'oppose à l'intentionnalité, ce qui signifie que la contre-intentionnalité entrave le projet de l'intentionnalité. C'est pourquoi celui que j'ai appelé le *rencontrant* est indissolublement *rencontré* ; parce qu'il n'a pas le temps de thématiser ce qui se donne à lui et que ce donné est immédiat et aveuglant. À l'intentionnalité se substitue la puissance de l'intuition ou plutôt l'intuition *précède* l'intention, ce qui explique que l'objet trouvé (trouvant) m'apparaît à la fois comme une évidence et comme une énigme. Le monde de l'*objectité*² se trouve pour un moment — moment de la rencontre — suspendu et l'œuvre se révèle à moi dans « la déroute de mon intentionnalité »³.

L'analyse menée par Alain Bonfand va plus loin que la simple description du face-à-face avec l'œuvre dans l'expérience esthétique. Elle conduit notamment l'auteur à insister sur le mode tragique de son effectuation, selon lui, toujours incomplète, inachevée et « *dénégatrice* »⁴. Pour ma part, je me limiterai à l'emprunt du concept de contre-intentionnalité. Je ne cherche pas à entrer dans le débat esthétique mais seulement à y recueillir ce qui peut être utile à une pensée de la rencontre. Je dois cependant rendre compte de ma position par rapport à son interprétation, laquelle se prononce en défaveur de la possibilité d'une rencontre authentique avec l'œuvre. Le philosophe, à travers le concept de contre-intentionnalité, décrit ce qu'il appelle « les paradoxes de la donation »⁵. La donation peut s'entendre comme le processus par lequel chaque chose en général m'apparaît, se manifeste à moi, de *quelle que manière* que ce soit. Ici, la donation de l'œuvre doit s'entendre comme le moment où un tableau se donne à moi *comme* une

¹ Alain Bonfand, *op. cit.*, p. 12.

² *Ibid.*, p. 5 *sq.* L'*objectité* représente, chez Edmund Husserl, une rectification de l'objectivité. Elle désigne l'être-objet, le sens d'être objet, ce qui fait d'une chose quelconque un « objet ». Donc, l'*objectité* caractérise ce qui est perçu, pensé *comme* « objet ». Elle qualifie un *regard* sur les choses plus que les choses elles-mêmes. L'*objectité* peut aussi bien être « réelle », comme « les pierres ou les chevaux », qu'« idéale » comme la proposition de logique pure ou encore « le chiffre 4 », qui sont des objets « irréels » mais forment quand même « un domaine d'objets » (Edmund Husserl, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, *op. cit.*, § 3, p. 27 *sq.*) Voir aussi, Edmund Husserl, *Recherches logiques*. I, *op. cit.*, § 9, p. 46 (note I) : « Je choisis fréquemment l'expression plus imprécise d'*objectité* (*Gegenständlichkeit*), parce qu'ici il s'agit partout non pas simplement d'objets au sens étroit, mais aussi d'états de choses, de caractéristiques, de formes réelles (*reale*) ou catégoriales dépendantes, etc. »

³ Alain Bonfand, *op. cit.*, p. 21.

⁴ *Ibid.*, p. 35 (je souligne).

⁵ *Ibid.*, p. 19 *sq.*

œuvre d'art et non plus comme un simple objet. Parmi les paradoxes, le plus significatif se tient dans la donation même qui ne peut se déprendre d'un phénomène de séparation immédiatement consécutif, où « ce qui se donne ne se donne qu'une fois de façon imprévisible, miraculeuse et pour se perdre »¹. Pour Alain Bonfand, en effet, comme ce qui se donne ne se donne que de manière fulgurante et éphémère, pour cela il ne peut y avoir de véritable rencontre avec un tableau. L'œuvre est de toute part cernée et constamment menacée par ce qu'il appelle « l'horizon de l'objectité », c'est-à-dire par l'horizon de ce qui, dans le monde, prend le *sens neutre* d'objet. Avant de devenir — éventuellement — une œuvre, le tableau est d'abord « objet parmi les objets du monde »². Il en va de même pour la cuillère en bois trouvée par André Breton ou le portrait remarqué par Tcharkov. Avant de figurer parmi les *quasi*-êtres élus, avant qu'un sujet singulier ne leur confère une âme, ces objets appartenaient à l'anonyme matière. Il faut la fulgurance de la donation pour arracher, le temps d'un court et unique instant, l'objet à son « horizon d'objectité » et l'ouvrir à un horizon plus large, celui de la donation. Alors l'œuvre d'art donne à voir l'invisible³, « *l'invu* »⁴. Mais aussitôt et parce que le monde objectif semble définir une « réalité souveraine »⁵, il y a séparation d'avec l'œuvre, « *retrait* »⁶ de la donation. Le charme est rompu. Le tableau retombe alors dans l'anonymat des objets communs et ne se réduit plus qu'à la somme des techniques de fabrication mises en œuvre pour le réaliser. En outre, et c'est là un autre des paradoxes de la donation, la toile fait « *écran* ». Autrement dit, elle est la preuve matérielle d'un écart entre l'œuvre qui se donne et moi qui regarde. La séparation est d'autant plus intensément ressentie — notamment sur le mode de la perte et du deuil — que le désir de se fondre dans la toile de pénétrer tel paysage, de rencontrer tel personnage est pressant. Ainsi « je fais l'épreuve de la séparation d'avec ce que j'éprouve. »⁷

Cette analyse conduit Alain Bonfand à comparer l'expérience esthétique à « une rencontre qui ne peut pas avoir lieu, un rendez-vous manqué (entre deux êtres ou entre deux époques de la vie) »⁸. La nécessité de la séparation, corrélative à la

¹ Alain Bonfand, *op. cit.*, p. 21.

² *Ibid.*, p. 6.

³ Voir à ce propos, Michel Henry, *Voir l'invisible : sur Kandinsky*, Paris, F. Bourin, 1988, 248 p.

⁴ Alain Bonfand, *op. cit.*, p. 5. Voir aussi et surtout Jean-Luc Marion, *La Croisée du visible*, *op. cit.*

⁵ Peter Berger et Thomas Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, *op. cit.*, p. 34.

⁶ Alain Bonfand, *op. cit.*, p. 6.

⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁸ *Ibid.*, p. 55.

donation, signerait-elle l'impossibilité de la rencontre entre le sujet et l'œuvre, alors même qu'il y a un double mouvement *vers* et *contre* ? C'est en ce point que je ne suis plus solidaire de la pensée d'Alain Bonfand pour qui le sujet *manque toujours de rencontrer* l'œuvre dans le tableau. Selon lui, parce que l'œuvre qui se donne à moi, dans le regard que je porte sur elle, ne se donne jamais qu'en se dérochant, parce que *sa vérité, son évidence* — qui m'apparaît immédiatement — est d'échapper à une saisie totale et totalisante, pour ces raisons essentielles, je ne fais que *l'entrevoir* et elle ne m'apparaît que sur le mode de *l'esquisse*¹. Pourtant n'y a-t-il pas une confusion ici entre l'impossibilité et *la fragilité* de la rencontre ? Ou encore, entre la nature même de la rencontre, toujours fugace dans sa manifestation et plus ou moins durable dans ses effets, et un fantasme de fusion ? L'auteur prend, pour étayer son propos, l'exemple d'un roman d'Honoré de Balzac, intitulé *Le Chef d'œuvre inconnu*². Un maître de la peinture, Frenhofer, consacre dix années d'attention et de labeur à la réalisation d'un tableau, *la Belle Noiseuse*. Dix années pendant lesquelles il chérit sa peinture (celle d'une femme) qu'il veut parfaite, non en termes de représentation physique et objective (perfection des formes et du dessin) mais plutôt en termes d'*incarnation*. C'est *l'éprouvé* qui préoccupe le peintre. Hélas, il faut le jugement sans appel de ses deux compères également peintres pour qu'une prise de conscience s'établisse et que le tableau ne soit plus regardé sous l'horizon de la donation et qu'il retourne irrémédiablement dans le monde de « l'objectité ». Le tableau n'apparaît plus alors au peintre comme création pure mais comme barbouillage informe, enfin comme tableau raté. Alain Bonfand voit là le résultat d'une capitulation de l'« esthétique de la comparution » face à une « esthétique de la comparaison »³. Plus loin et dans le même ordre d'idée, il oppose *invention* et *inventaire* : « L'invention est bien synonyme de la donation, l'acte par lequel l'inventaire est contredit. »⁴ Cette contradiction, hélas, et toujours selon l'auteur, ne dure pas : l'inventaire, la comparaison, l'intention l'emportent toujours, en dernière instance, sur l'invention, la comparution, l'intuition.

Pourtant, ce moment de *coïncidence*, de *congruence* dans le regard réciproque de l'œuvre et du sujet, aussi fugace soit-il, n'est-il pas cette rencontre chantée

¹ Voir Alain Bonfand, *op. cit.*, pp. 14-16.

² Honoré de Balzac, *Le Chef-d'œuvre inconnu*, (S. l.), Mille et une nuits, 1995, 63 p.

³ Alain Bonfand, *op. cit.*, p. 8.

⁴ *Ibid.*, p. 26.

par le surréalisme ? Cet instant précieux, surgissant comme de nulle part ? Cet événement dont la condition de possibilité est *l'imprévision* ? N'est-ce pas d'ailleurs ce dont convient Alain Bonfand, lorsqu'il écrit que la donation est « imprévisible, imprévisible »¹, « cette donation, dont le nom le plus exact est alors apparition malgré la *pré-vision* »² ? Cette idée m'amène à me poser la question suivante : *toute donation n'est-elle pas rencontre* ? L'apparaître n'est-il pas cette coïncidence, cette synchronicité momentanée entre une chose et *son* sujet ? Et le caractère précaire, éphémère de cet événement interdit-il toute possibilité de rencontre ? N'est-ce pas justement ce qui se produit dans l'ici et maintenant de la co-présence instantanée, convulsive, qui atteste essentiellement la rencontre ? Si nous revenons à l'exemple choisi par Alain Bonfand, celui du *Chef-d'œuvre inconnu*, nous pouvons y trouver les éléments contribuant à contredire la thèse d'une rencontre manquée entre le sujet et l'œuvre. Ces éléments devraient permettre en outre d'établir que nous sommes devant l'exemple type d'une rencontre destinale. Alain Bonfand s'appuie sur le fait final de la nouvelle d'Honoré de Balzac : Frenhofer, amoureux de sa toile, ouvre soudain les yeux quand il s'aperçoit que Porbus et Poussin — les deux autres personnages du roman, allusion aux deux peintres qui ont vécu au dix-septième siècle — ne partagent pas du tout son enthousiasme. Ils *ne voient rien*. La toile se donne à eux sur le mode du rien, de l'absence, du néant. « — Apercevez-vous quelque chose ? demanda Poussin à Porbus. — Non. Et vous ? — Rien. »³ La rencontre ne se produit pas pour eux, elle demeure le seul privilège du vieux peintre. Or l'adresse exclusive de l'œuvre à Frenhofer signe l'existence, l'accomplissement de la rencontre à travers la manifestation de sa puissance destinale. J'ai indiqué précédemment la parenté significative entre le mot « destinal » tel que je l'ai défini et le concept d'« événemential » forgé par Claude Romano. Nous en voyons l'illustration dans l'exemple du *Chef d'œuvre inconnu* : l'expérience est *événementiale* car elle s'adresse à Frenhofer de manière *insubstituable*. Elle lui est personnellement adressée. Alain Bonfand a aussi pointé ce phénomène : « L'œuvre est au sens strict invisible pour tout autre, c'est donc cet invisible rendu visible *par lui seul, pour lui seul*, que Frenhofer voit. »⁴ L'assignation privilégiée

¹ Voir Alain Bonfand, *op. cit.*, p. 82.

² *Ibid.*, p. 22 : « Il faut pour voir ne pas pré-voir, que rien ne soit pré-vu ». Voir aussi André Breton, *L'Amour fou*, *op. cit.*, p. 21 ; Claude Romano, *L'Événement et le monde*, *op. cit.*, p. 167.

³ Honoré de Balzac, *op. cit.*, p. 46.

⁴ Alain Bonfand, *op. cit.*, p. 7 (je souligne).

décrite par Claude Romano et dont j'ai déjà parlé s'apparente à « l'accusation » développée par Alain Bonfand, phénomène qui alimente la puissance destinale de ce type de rencontre. Le tableau *accuse* le sujet, autrement dit, il le signe, le marque. « Accuser ne veut pas dire être supposé coupable mais *être marqué par un événement dont on ne peut plus se détourner*. Accuser veut dire accuser une nouvelle ou *accuser un coup* qui va faire que *nous ne serons plus le même*. »¹ Ainsi comme André Breton qui a le sentiment qu'on vient lui donner de ses nouvelles, Alain Bonfand relève lui-même la dimension événementiale et destinale de la rencontre avec l'objet trouvé. Il ne peut plus, dès lors, être question de « rendez-vous manqué ».

L'intervention de Porbus et Poussin va être fatale puisqu'elle va littéralement *désenchanter* la relation que Frenhofer entretenait avec sa toile. Mais à l'extrême limite, ce fait est contingent à la rencontre même car il n'efface en rien l'effectivité irréversible du phénomène. Ce qui s'évanouit, ce qui se défait ici n'est pas la rencontre mais bien la relation hallucinée, hypnotique entre un peintre et son tableau chéri. Cette relation aurait pu perdurer — sans l'intervention des deux collègues de Frenhofer — ou aurait pu cesser autrement, peu importe ; tout ceci est en quelque sorte accessoire. Ce qui demeure, immanquablement, c'est le fait unique et indélébile de la donation, de la manifestation de l'œuvre à Frenhofer. C'est bien parce qu'il y a eu *apparition, rencontre*, que la douleur éprouvée par le peintre est intense. Alain Bonfand a raison de souligner le phénomène de la perte, de la séparation dérégulant le regard — ou au contraire le réajustant sur la réalité objective. Il est aussi un phénomène irréversible car, une fois accompli, il y a impossibilité de revenir en arrière, de *re-vivre* la rencontre telle la première (et dernière) fois. « Rien, rien ! Et avoir travaillé dix ans ! »², s'écrie Frenhofer en contemplant son tableau. Il chancelle, il pleure car il passe *de l'autre côté* et le tableau avec. Tout est perdu. Désormais, la toile apparaît dans sa neutralité objective, c'est-à-dire dans sa non sublimité et se montre comme un tableau informe. La rencontre inaugurale³ avec l'œuvre comme *visage* et comme *chair* ne subsiste plus que sous la forme du souvenir et ne s'éprouve plus que sur le mode tragique de la perte, du deuil. Frenhofer ne pourra pas supporter ce retour au « réel » et en mourra.

¹ Alain Bonfand, *op. cit.*, p. 60 (je souligne).

² Honoré de Balzac, *op. cit.*, p. 50.

³ Voir ce que Jean Starobinski a écrit à propos du travail d'Henri Michaux : « C'est cela, certes, et bien davantage encore, car ces *faces* sont l'apparition première venue : *la rencontre inaugurale*. » (Jean Starobinski, cité in Alain Bonfand, *op. cit.*, p. 82, je souligne).

Le monde de l'objectité ou de l'objectivité est invivable pour l'artiste. C'est parce que son tableau est mort, parce que la relation à l'œuvre est morte que l'artiste (en tant que personne et en tant que vocation) à son tour disparaît. Si cette histoire raconte l'évanouissement de la donation, elle ne démontre pas l'impossibilité de la rencontre — laquelle a eu effectivement lieu et de manière irréversible. Elle illustre plutôt sa fugacité en tant qu'événement, ainsi que la fragilité de la relation au tableau en tant qu'œuvre rayonnante et vivante. Pour finir de nous convaincre, nous pourrions enfin ajouter que la rencontre, en tant que *mouvement*, phénomène global, ne s'arrête pas à la fugace apparition de l'œuvre en tant qu'œuvre — donc en tant que *chair* — mais englobe aussi le moment terrible de la séparation. Par conséquent, Frenhofer ne rencontre pas le tableau en soi ni même le sujet du tableau ; il rencontre l'événement ouvert par sa manifestation et liant de manière indéfectible le « destin » du peintre à celui de l'œuvre. Aussi bien dans cette histoire, il y va de *l'œuvre du peintre* que (et surtout) du *peintre de l'œuvre* — c'est ici le « de » de l'appartenance.

3. Ce qui se rencontre dans la rencontre

3.1. Le « visage » de l'œuvre

Il reste un point à éclaircir. J'ai défendu l'idée de la possibilité des rencontres avec des objets. Pourtant, cette expression continue de « sonner faux ». Que ce soit la question de la réciprocité ou celui du « surgir-disparaître »¹ attaché à l'expérience esthétique, l'idée d'une « rencontre » avec un objet continue de poser problème. C'est que celle-ci n'est recevable que sous certaines conditions. En dernière analyse, ce n'est pas l'objet en soi que le sujet rencontre. Alain Bonfand le rappelle assez souvent, André Breton à sa manière également : *la rencontre d'objet n'est pas une rencontre objective*. Mais alors que rencontrons-nous dans l'expérience esthétique ou encore dans la *trouvaille* ?

La réponse est discrètement apparue dans ce chapitre. Elle a affleuré dans l'analyse de l'expérience esthétique : la rencontre avec un objet d'art nous fait non

¹ Alain Bonfand, *op. cit.*, p. 6.

pas expérimenter l'objet en soi mais *ce qui se donne* en lui et à travers lui, ce que les philosophes appellent la *chair*, le *visage*. Pour qu'une rencontre avec un objet s'établisse de manière indiscutable, il faut que celui-ci ait été « vu » comme *chair*. Pourquoi sinon parler du « visage de l'œuvre » ? Le surgissement dont parle Alain Bonfand n'est-il pas celui de la vie s'exprimant en l'objet ? Tout événement est *avènement* et ce qui arrive, c'est la rencontre surprenante d'un monde invisible se donnant à voir dans « *l'instant obscur* »¹ de son jaillissement. Le tableau et même l'objet ordinaire peuvent se donner à tout moment *comme* des formes d'êtres incarnés. Alors, dans une « double incarnation réciproque »² — à la manière d'autrui — sa chair rencontre la mienne.

Les phénomènes d'inversion et de dépassement ainsi que le concept de contre-intentionnalité confèrent à l'objet trouvé une puissance de vie, non pas dans un sens animiste — somme toute matérialiste — mais dans un double sens, *charnel* et *métaphysique*. En effet, dans le temps de la donation, le tableau, la cuillère, le masque, etc., parviennent à échapper à leur condition d'objet. La rencontre dépasse le simple et fruste stade physique du face-à-face (un être humain géographiquement « face à » un objet). En même temps, cette *métaphysique* de l'objet offre l'occasion d'éprouver dans sa chair la rencontre avec un *quasi*-autrui qui semble nous attendre comme nous l'attendions. Ce fait pousse Alain Bonfand à écrire la chose suivante : « "On s'attend" : comme si l'attente était partagée, comme s'il s'agissait là d'un, d'une autre. L'attente institue l'œuvre comme *une instance énigmatique*. Instance d'altérité voudrait-on écrire puisque ce qui naît de cette attente, presque toujours, presque malgré soi (c'est *on* qui est responsable) est un/des *visages*. »³ La donation est celle d'un *chiasme*, d'une « réciproque compénétration »⁴ de deux chairs.

¹ Ernst Bloch, *Le Principe espérance*. Tome I, *Parties I-III*, *op. cit.*, p. 345 sq.

² Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, *op. cit.*, p. 441.

³ Alain Bonfand, *op. cit.*, p. 82 (je souligne).

⁴ Jacques Birouste, « L'état amoureux, l'émergence, la création », *Le Croquant*, n° 11, printemps-été 1992, p. 133.

3.2. Le « convulsif »

Ce mouvement surprenant, dont parle le psychologue et psychanalyste Jacques Birouste, s'avère être également le critère d'élection des œuvres d'art pour André Breton et le surréalisme. N'est-ce pas en effet ce à quoi l'écrivain fait allusion, lorsqu'il érige le mot « *convulsif* »¹ en principe esthétique ? Il faut que la chair parle à la chair. Le convulsif désigne une émotion vive et éphémère (mais susceptible de se réactiver). Il semble qu'il soit la signature, le style fondamental de la rencontre esthétique mais aussi de toute rencontre au sens plénier. « J'avoue sans la moindre confusion mon insensibilité profonde en présence des spectacles naturels et des œuvres d'art qui, d'emblée, ne me procurent pas un *trouble physique* (...) Je n'ai jamais pu m'empêcher d'établir une relation entre cette sensation et celle du *plaisir* érotique et ne découvre entre elles que des différences de degré (...) ce que j'en sais m'assure que la sexualité seule y préside. »² La rencontre avec un objet se reconnaît donc à « *l'émotion révélatrice* »³ qu'elle procure. André Breton y voit un ressort érotique dont il n'est pas certain pourtant qu'il soit de toutes les rencontres⁴. Il définit le convulsif comme la synthèse dialectique du mouvement et du repos⁵. Le convulsif, c'est l'instant précis, le moment exact du mouvement arrêté. C'est le mouvement suspendu dans son élan, l'arrêt sur image. L'auteur donne l'exemple d'une locomotive lancée à toute allure et pourtant recouverte par une épaisse végétation indiquant le passage du temps⁶. Une rencontre, suivant André Breton, ne peut qu'être « belle » et pour ce faire, elle doit être convulsive. Comme la beauté, la rencontre « sera convulsive ou ne sera pas »⁷ et comme la beauté encore, elle pourra être « *érotique-voilée, explosante-fixe, magique-circonstancielle* »⁸. Cette conception de la trouvaille et de l'expérience esthétique rejoint, d'une certaine manière, celle d'Alain Bonfand pour qui la rencontre avec

¹ Voir André Breton, *op. cit.*, p. 5.

² *Ibid.*, pp. 12-13 (je souligne).

³ André Breton, *Œuvres complètes*. Tome III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1999, p. 586 (souligné par l'auteur).

⁴ André Breton pense essentiellement ici aux heureuses rencontres. Mais peut-on soutenir que les rencontres terrifiantes, parfois destructrices relèvent encore d'Eros ? D'autre part, André Breton commence ici à entrer dans le domaine de la recherche des causes et sort du coup du champ phénoménologique.

⁵ Voir André Breton, *L'Amour fou*, *op. cit.*, p. 15.

⁶ Voir *ibid.*

⁷ André Breton, *Nadja*, Paris, Gallimard, « Folio », 1991, p. 190.

⁸ André Breton, *L'Amour fou*, *op. cit.*, p. 26 (je souligne).

l'œuvre s'effectue sur le mode éphémère du *surgir-disparaître*. La différence, essentielle, entre les deux interprétations réside dans l'attitude de chacun vis-à-vis du phénomène. Tandis qu'André Breton y voit une ouverture infinie vers le possible, Alain Bonfand y entend le silence tragique de l'impossible fusion.

3.3. Le *punctum*

Ce temps de la convulsion indiquant l'advenue de l'autre à soi, ce moment passager mais vivement ressenti, rappelle également un autre concept défini par Roland Barthes dans *La Chambre claire*¹. Il s'agit du *punctum*, effet signalant l'un des deux rapports possibles à l'objet d'art, en l'occurrence, l'image photographique. Le second effet s'appelle *studium*. L'opposition entre les deux termes rappelle à plusieurs égards celle qui met dos à dos les deux horizons cités par Alain Bonfand. Ainsi le *studium* désigne l'expérience des objets, en quelque sorte limitée à l'horizon de l'objectivité. Le *punctum* concerne en revanche une expérience plutôt née sous l'horizon de la donation, quand la photographie et/ou le tableau offrent un *visage*. Il indique l'effet de l'image sur mon être : l'objet que je contemple et qui m'accuse, *point*² en moi. « Telle photo, tout d'un coup, m'arrive ; elle m'anime et je l'anime. »³ Les deux expressions latines renvoient donc aux deux formes possibles de relations entre le sujet regardant et l'objet regardé. C'est pourquoi elles répondent chacune à l'un des deux horizons définis par Alain Bonfand. La notion de *punctum* atteste l'existence du *phénomène d'inversion* entre le sujet et l'objet, instaurant ainsi le rapport dialectique entre rencontrant et rencontré. Je me permets de citer longuement Roland Barthes car, à sa manière, il exprime admirablement l'effet spécifique que produit la rencontre sur le sujet :

« Le second élément vient casser (ou scander) le studium. Cette fois, ce n'est pas moi qui vais le chercher (comme j'investis de ma conscience souveraine le champ du studium), c'est lui qui part de la scène, comme une flèche et vient me percer. Un mot existe en latin pour désigner cette blessure, cette piqûre, cette marque faite par un instrument pointu ; ce mot m'irait d'autant mieux qu'il renvoie aussi à l'idée de ponctuation et que les photos dont je parle sont en effet comme ponctuées, parfois

¹ Roland Barthes, *La Chambre claire : note sur la photographie*, Paris, Gallimard/Seuil, « Cahiers du cinéma », 1987, 192 p.

² Le verbe « poindre » vient du latin *pungere* qui signifie « piquer ».

³ Roland Barthes, *La Chambre claire : note sur la photographie*, *op. cit.*, p. 39.

même mouchetées, de ces points sensibles ; précisément, ces marques, ces blessures sont des points. Ce second élément qui vient déranger le studium, je l'appellerai donc punctum ; car punctum, c'est aussi : piqure, petit trou, petite tache, petite coupure — et aussi coup de dés. Le punctum d'une photo, c'est ce hasard qui, en elle, me point (mais aussi me meurtrit, me poigne). »¹

Nous voyons à la fin de cette citation combien l'émotion suscitée par le phénomène — le *punctum* — est indéfectiblement attachée au sentiment du hasard. Derechef, dans le cas de la trouvaille en tout cas, l'*effet de rencontre* ne semble pas pouvoir se départir d'un effet de hasard.

*

* *

La relation dialectique qui s'instaure instantanément dans la rencontre d'objet pourrait bien posséder une valeur paradigmatique. En effet, ce qui se passe au degré zéro de l'objet (un tableau, un objet quelconque) est déjà très évocateur de ce qui peut se passer aux degrés supérieurs de l'humain et du surhumain. La trouvaille représente d'une certaine manière le type le plus dépouillé, le plus minimaliste de la rencontre. Cependant, l'objet qui prend la place d'un autrui se donne dans une apparition éprouvante. La différence réside peut-être dans la complexité de l'échange : dans la rencontre d'autrui, non seulement il m'apparaît mais je lui apparaîs aussi.

Ceci dit, quand André Breton cherche *l'objet* ou bien lorsque Tchartkov fouille parmi les tableaux oubliés et empoussiérés du marchand, l'un et l'autre, tout en allant à la rencontre de la chose, se situent dans *l'attente*, mais une attente active. Ce qui nous amène aux trois hypothèses suivantes. (i) Il semble que la rencontre au sens destinal soit l'événement qui vienne répondre à une demande imprévue ou mal prévue par le sujet. (ii) La rencontre présupposerait une disposition (transcendantale) à rencontrer. Il faudrait donc que la vie soit tournée vers la possibilité de l'événement et vers le possible en général, qui plus est. Si nous voulons procéder à une enquête portant sur l'essence du phénomène, c'est à la rencontre porteuse de sens pour le sujet que nous devons nous intéresser. Or, pour

¹ Roland Barthes, *La Chambre claire : note sur la photographie*, op. cit., pp. 48-49.

que la rencontre fasse événement, il faut que le sujet rencontrant l'épreuve comme significative. Il faut que *cela* ne soit pas qu'un simple « croisement de route » *pour lui*. (iii) Enfin, si la rencontre doit faire figure d'analyseur d'une certaine temporalité, il en ressort que *l'horizon temporel* supportant cet événement pourrait bien s'appuyer et se constituer contre celui de *l'attente* et ce, pour le dépasser. D'où une question essentielle : quelqu'un qui n'est pas « en attente de », peut-il rencontrer et être rencontré ?

Enfin, il est tentant de rapprocher la rencontre esthétique de l'expérience mystique ou divine dont je traiterai dans un prochain chapitre. En effet, comme l'union mystique, l'expérience esthétique ne nous situerait-elle pas dans le double plan de la *transcendance* (métaphysique) et de *l'immanence* (chair) ?

- Chapitre 7 -

La « première rencontre »

« Je n'ai pas encore réussi à trouver le jour exact de ma première rencontre avec Maitreyi. »¹

1. Le non sens de la « première rencontre »

1.1. La « première rencontre » comme scène de « première vue »

Le langage naturel, au sens phénoménologique, nous amène à dire couramment en parlant d'une personne, que nous l'avons rencontrée pour la première fois en tel lieu et à tel moment. Cette première entrevue sera désignée comme étant la « première rencontre ». Pourtant n'y aurait-il pas un non sens à parler ainsi ? Cette expression est-elle pertinente pour l'analyse phénoménologique ? Jean Rousset appelle, en littérature, ces situations des « scènes de première vue »². S'il les désigne ainsi, s'il parle de « premières vues » au lieu des « premières rencontres », cela confirme peut-être qu'il n'y a pas, en réalité, de première rencontre mais seulement des « premiers regards », « premiers contacts », « premiers mots », etc. ? Dans l'aurore de la rencontre, une certaine intensité du moment se fait sentir, souvent véhiculée par la croisée des (premiers) regards. *Quelque chose passe... La présence de l'autre s'est imprimée dans ma conscience ; je vis, j'expérimente sa présence dans l'échange significatif de notre première (entre)vue.*

La phénoménologie devrait nous permettre de procéder à certaines distinctions essentielles. Dans un premier temps, je m'efforcerai de décrire

¹ Mircea Eliade, *La Nuit bengali*, op. cit., p. 11.

² Jean Rousset, *Leurs yeux se rencontrèrent : la scène de première vue dans le roman*, Paris, Librairie José Corti, « Rien de commun », 1981, 217 p.

« naïvement » le phénomène de la première rencontre pour comprendre à quoi il renvoie et vérifier si son expression « naturelle » coïncide avec sa réalité phénoménologique. Ayant répondu par la négative à cette question, je tenterai de répondre à la question suivante : l'idée de *première fois* semble pourtant avoir une pertinence. S'il ne s'agit pas de la première rencontre, de quelle « première fois » s'agit-il alors ?

Par ailleurs, il semble à première vue que la rencontre la plus significative et la plus évidente à entendre comme « rencontre destinale » soit celle que nous appelons couramment « la première rencontre ». *Première*, car elle confronterait pour la première fois deux êtres absolument inconnus l'un à l'autre. Dans le champ des rencontres, il y aurait donc celle qui me fait rencontrer *pour la première fois*. Celle avant laquelle il n'y avait encore *rien*. Que ce soit dans les récits de fiction ou dans les souvenirs contés, la « première rencontre » tient souvent une place déterminante pour la suite des événements vécus par le sujet. Lorsque je parle de « première rencontre », je peux faire référence à deux situations types : soit, l'idée de « première rencontre » représente l'occasion au cours de laquelle deux sujets se voient pour la première fois. Cela sous-entend par conséquent qu'il puisse y avoir « d'autres fois », donc d'autres « rencontres ». Soit, la « première rencontre » représente la première rencontre expérimentée par le sujet au cours de sa vie. Il s'agirait donc de la « première rencontre » de sa vie. Nous verrons, à la lumière de la réflexion phénoménologique, que l'un et l'autre cas n'ont de validité que dans l'attitude naturelle et, de fait, voilent le (non) sens véritable de la « première rencontre ».

1.1.1. Belen et André Breton

En 1967, quelques mois après la mort d'André Breton, la cinéaste et écrivain *Belen* rend hommage au poète dans un numéro spécial de la *Nouvelle revue française*. Elle y décrit leur (première) rencontre qui eut lieu dans un musée : « Soudain (oui, comme dans les contes), je sentis un regard derrière moi. En me retournant, j'aperçus la belle tête à crinière, visage vaguement familier, qui me fixait. Pourtant je ne le connaissais point. »¹ L'entrevue sera exaltante, troublante :

¹ Belen, « Une rencontre », *Nouvelle revue française*, n° 172 (« André Breton et le mouvement surréaliste »), avril 1967, p. 163. Belen est le pseudonyme de Nelly Kaplan. Voir, parmi ses écrits, *Le Réservoir des sens*, Paris, La Jeune Parque, 1966, 142 p.

« ce fut le début d'un étrange ballet »¹. Elle engagera d'autres « rencontres », lesquelles deviendront moins fréquentes après que Belen et André Breton se furent disputés puis retrouvés « au hasard » d'une rue. L'auteur, visiblement affecté au moment de la rédaction de l'article par la disparition récente d'André Breton (mort en 1966), cherche sans cesse des correspondances, des signes annonciateurs, voire des « liens magiques »² entre cette rencontre événement et son existence : même ascendant astrologique, même ami qui fut l'objet de leur dispute et qui annonça la mort du poète à la radio, etc. Sans conteste, Belen a vécu l'expérience comme « destinale », car « je *sais* que je ne suis plus la même depuis que j'ai eu la chance de l'avoir connu », écrit-elle³.

Pourtant, si Nelly Kaplan *alias* Belen évoque naturellement la multiplicité de ses « rencontres » avec André Breton — comme si, après la « première », d'autres avaient suivi —, peut-on pour autant considérer chacune d'elles comme des rencontres au sens destinal ? Nous devons absolument faire la distinction entre, d'une part, *l'événement* de la rencontre, unique, et, d'autre part, « son effectuation comme fait »⁴, c'est-à-dire comme point de départ spatio-temporel aux relations engagées et alimentées par la rencontre effective. Les rendez-vous, les conversations, les échanges de toute sorte composent l'amitié qui lie les deux êtres mais ne peuvent pas être assimilés à la « rencontre », au sens événementiel. Non qu'ils soient négligeables, au contraire ils confirment, attestent l'importance de l'événement pour les deux protagonistes. Mais *avant* et *à côté* de cela, la rencontre destinale a *déjà* eu lieu. À nouveau, le point de vue positiviste et/ou empirique produit une confusion, brouille les pistes. Parce que dans l'attitude naturelle nous identifions toutes les occasions de co-présence physique comme des « rencontres », nous éprouvons le besoin de distinguer la première entrevue des suivantes pour signifier que quelque chose d'important, décisif s'est passé. Par besoin de la localiser dans le monde et par faiblesse de langage, nous disons que « c'était notre première rencontre ». Mais cela n'a pas de sens du point

¹ Belen, « Une rencontre », *op. cit.*, p. 163.

² *Ibid.*, p. 165. Sur les coïncidences significatives ayant présidé à l'amitié qui se noua entre les deux artistes, voir Georges Sebbag, *Le Point sublime : André Breton, Arthur Rimbaud, Nelly Kaplan*, Paris, Laplace, 1997, 245 p. Voir notamment les deux chapitres : « Ashby » (*in ibid.*, pp. 43-54) et surtout « Bison blanc d'or » dans lequel est aussi relatée leur rencontre (*in ibid.*, p. 55-70). *Bison blanc d'or* fut le surnom — issu fortuitement d'un rêve — qu'André Breton donna à Belen.

³ Belen, « Une rencontre », *op. cit.*, p. 163.

⁴ Claude Romano, *L'Événement et le monde*, *op. cit.*, p. 168.

de vue phénoménologique. Ce n'est pas la répétition des entrevues qui atteste d'une multiplicité de « rencontres » avec la même personne. S'il peut nous arriver de faire plusieurs rencontres capitales dans notre vie, nous n'en faisons qu'une à chaque histoire. La révélation offerte par la rencontre ne se donne qu'une fois et pour se répandre dans la relation naissante, nourrie par les entrevues successives. L'épreuve de chaque rendez-vous ne fait qu'attester à chaque fois l'efficacité de l'événement de la rencontre. Mais cette unique fois, si elle se renouvelle — comme l'effet répétitif de la trouvaille —, n'est pas une autre fois mais toujours la même ; elle perdure tant qu'elle le peut. C'est ce qui confère à l'événement une qualité inaugurale, initiale, originaire. Il n'y a qu'une rencontre à chaque fois. Il n'y a pas de première rencontre, au sens événemential. Il n'y a de première rencontre que « factuelle », celle qui se place soi-disant au départ d'une succession d'autres « rencontres » participant à la construction des relations. Mais sur le plan événemential et destinal, il y a *la* rencontre tout court, *la fois où* nous nous sommes rencontrés.

1.1.2. Roméo et Juliette

Dans le domaine des histoires imaginaires, *Roméo et Juliette* est l'exemple type d'une relation à « rencontres » répétées. Comme tout récit classique, il y a au commencement, la « première rencontre ». Roméo voit d'abord Juliette (encore que cela ne soit pas vraiment précisé)¹. Ils engageront vite un dialogue — à la fois exalté et tout en retenue — à la fin duquel tout sera joué, immédiatement et sans appel. « Maintenant Roméo est aimé de celle qu'il aime : / Et tous deux sont ensorcelés par le charme de leurs regards. »² Après cette « première rencontre » d'autres vont suivre, notamment celle, célèbre, du jardin, quand Roméo vient trouver Juliette à sa fenêtre³. Ainsi, l'attitude naturelle dira d'eux qu'ils se sont rencontrés plusieurs fois. Mais dans cet exemple précisément, il y a une confusion entre le phénomène de la rencontre, *événement-avènement*, imprévisible, extérieur, déterminant, et les rendez-vous, entrevues,

¹ Shakespeare fait le choix de décrire Roméo découvrant Juliette mais ne nous dit pas si Juliette l'a également vu de son côté. Pourtant lorsque Roméo l'aborde, elle ne semble pas surprise. Voir William Shakespeare, *Roméo et Juliette*, Paris, Le livre de poche, 1992, acte I, scène V, p. 31.

² *Ibid.*, acte II, prologue, p. 35.

³ Voir *ibid.*, acte II, scène II, p. 37 *sq.*

bref toutes les occasions qui ont permis de réunir momentanément les deux amants. En fait, ces exemples posent une question cruciale : où se situe la rencontre véritablement ? Se manifeste-t-elle au début ou à la fin d'une relation ? Se construit-elle pendant la relation ? Désigne-t-elle un moment spécifique et éphémère ou bien concerne-t-elle un temps plus synthétique et plus global ? En m'appuyant sur les thèses de Claude Romano et sur celles de Marcel Conche, j'ai écrit que la rencontre destinale devait être comprise comme *éprouvé personnel*, comme expérience s'adressant au sujet (autrement dit à Roméo, à Juliette mais aussi tout à l'heure à Belen) de manière insubstituable. En tant que telle, elle désigne un événement *transcendant la succession* des entrevues. Lorsque la rencontre destinale me tombe dessus — comme un coup de dés —, elle impose une dimension nouvelle à mon existence. C'est pourquoi, après réflexion, il paraît insensé de parler de « première rencontre » car la rencontre destinale *englobe* l'ensemble des faits *en marge* de son avènement. L'ensemble des entrevues, des rendez-vous qui vont suivre ce que, dans le langage courant, nous appelons « la première rencontre » sera subsumé sous le signe de l'événement inaugural, lequel aura repoussé l'horizon d'attente du sujet rencontrant. Roméo partit au bal avec une certaine configuration de ses possibles, un horizon d'attente déterminé mais *en deçà* de ce qui allait lui arriver. Juliette lui est apparue comme une évidence alors qu'il cherchait Rosaline¹. Elle est advenue hors de toute possibilité prévisible. L'événement, comme l'a écrit Claude Romano, ne fait pas simplement que changer l'ordre des choses dans le monde, il *bouleverse le monde même*, celui de Roméo et celui de Juliette², voire même celui de Vérone toute entière. *L'improbable*, voire l'impossible, s'est produit : c'est cela même la rencontre, au-delà de toute première, seconde ou centième « rencontre ».

1.2. La « première rencontre » au sens biographique (ou « la première rencontre de ma vie »)

Il existe également un second type de « première rencontre » pour l'homme ordinaire. Ce n'est plus la scène de première vue précédant une relation

¹ Nous avons là un exemple de réalisation du hasard objectif : Roméo court après une femme perdue, son désir se porte précisément sur un objet et pourtant il « tombe », « trouve » un objet qui dépasse les premières attentes et relance son désir sur un autre objet.

² Pour produire le monde de Roméo et Juliette.

— à ce propos, la « première rencontre » s'effectuait sur le mode de *l'événementiel*¹, car subordonnée au processus temporel de l'interaction —, mais l'événement premier dans l'ordre chronologique de l'existence, parmi toutes les rencontres expérimentées par le sujet. Il serait plus juste de parler ici de ce que chacun désignerait comme *sa* première rencontre. L'idée fait rêver. Pourtant, comment puis-je savoir objectivement quelle a été la *première* rencontre de ma vie ? Deux options s'offrent à moi.

1.2.1. Celle dont je me souviens

Soit, je tiens à tout prix à « ma première rencontre », j'insiste et affirme que je me souviens de cette expérience. Dans ce cas, ne serais-je pas tenté de prendre pour première rencontre, celle que j'ai retenue *subjectivement* comme telle et non celle qui se tient objectivement au début de la suite indéfinie de mes rencontres successives ? Je me verrais alors dans la nécessité de convenir que ce n'est pas de ma première rencontre dont je me souviens mais de la première rencontre qui a compté *pour moi*, de la première rencontre *décisive* pour moi. Donc, je ne me souviens pas de ma première rencontre en soi mais d'*une* rencontre vécue sur le mode *destinal*. Tant et si bien que, continuant mon examen et demeurant honnête avec moi-même, je ne peux m'empêcher de me poser la question suivante : cette soi-disant « première rencontre » ne serait-elle pas en définitive *la dernière rencontre* qui a achevé un cycle de ma vie et en a ouvert un autre, renouvelant ainsi mon existence et mon monde, dessinant enfin ma *destinée* ?

Voici ce que j'essaie d'exprimer : mon existence est ponctuée de rencontres multiples plus ou moins remarquables. La plupart se succèdent dans l'ordre de l'événementiel, sans instaurer une dimension « destinale ». C'est pourquoi je ne les retiens pas comme des événements me désignant personnellement mais comme des événements ordinaires et neutres. Je pense à l'ensemble des « rencontres » de la vie courante qui, encore une fois, se rangent parmi les interactions humaines plus que parmi les rencontres fondamentales ; celles qui produisent un effet imprévisible et radicalement bouleversant sur le sujet. Dans l'attitude naturelle, lorsque je porte un jugement sur les choses et sur les événements, je ne suis pas habitué à les analyser de manière phénoménologique, mais plutôt de manière empirique et pour ainsi dire

¹ Et non sur le mode de *l'événementiel*.

matérielle ou encore « factuelle ». C'est pourquoi je confonds dans mon langage les deux sortes d'événements que sont les interactions avec mes semblables — ponctuelles et quotidiennes — et les *rencontres* — moins fréquentes et douées d'une puissance destinale. Bien qu'en mon for intérieur, j'éprouve la différence radicale entre ces deux sortes d'événement, je les désigne tous deux par le même nom car en apparence, ils se ressemblent par leur constitution « physique », autrement dit par leur aspect extérieur. Il faut faire un double effort, intellectuel et affectif, pour dépasser la physique de la rencontre et ainsi accéder à sa *méta*-physique ; pour comprendre que ce qui s'y trame ne peut en aucun cas être assimilé à un simple « croisement de routes ».

C'est bien parce qu'en premier lieu, je perçois naturellement ma vie comme une accumulation d'événements plus ou moins déterminants et plus ou moins liés entre eux que, d'une certaine manière, je regarde chaque classe d'événements sous l'angle quantitatif et qu'à un moment donné de ma vie, je pense être en mesure de désigner quelle a été « ma première rencontre ». Mais cette rencontre que j'appelle spontanément « première » est en réalité celle qui se détache du fonds des rencontres multiples que j'ai pu expérimenter. Celle-là efface celles-ci et c'est pourquoi je m'en souviens comme de ma première rencontre. C'est aussi pourquoi elle est, probablement, celle qui s'annonce plutôt comme la *dernière*. Je citerai derechef André Breton, lequel a parlé du « *dernier* visage aimé »¹. Est-ce qu'il ne faudrait pas admettre le fait que lorsque nous désignons notre « première rencontre », nous voulons signifier implicitement qu'elle a été, somme toute, la dernière qui ait laissé en nous une véritable *trace* ? Si nous acceptons cette hypothèse, alors force est de reconnaître qu'il n'y a toujours pas de « première » rencontre en soi pour l'homme... Ou bien qu'il n'y a — et c'est ce qui leur confère une puissance destinale — *que* des premières rencontres...

1.2.2. Celle dont je ne me souviens pas : ma naissance

Je peux donc chercher dans « le grand magasin »² de ma mémoire quelle a été ma première rencontre. Mais cela s'avère douteux. Je peux alors convenir de mon incapacité à m'en souvenir, ce qui s'avère l'attitude la plus raisonnable.

¹ André Breton, *L'Amour fou*, op. cit., p. 11.

² Saint Augustin, *Confessions*, Paris, Gallimard, « Folio », 1994, pp. 343-344.

Cependant, je soutiens qu'il doit bien subsister en moi des traces de ma toute première rencontre. Mes souvenirs ne remontent que jusqu'à un certain degré de conscience. Le monde de la petite enfance apparaît dans notre mémoire plus discontinu, plus voilé que toute autre époque. Il est des rencontres dont nous ne nous souvenons pas précisément mais qui jouent un rôle capital dans la constitution de notre être. Mais justement, dans quelle mesure sommes-nous capables de désigner notre « première rencontre » ? Quel sens peut-elle avoir pour nous puisque nous sommes apparemment dans l'impossibilité d'en parler ? Certains aiment à dire que la rencontre capitale de leur vie fut aussi leur première car elle leur permit de connaître père et mère : « J'ai rencontré un jour un homme et une femme. J'étais très, très jeune. Cela remonte à quelques neuf mois avant ma naissance. Je ne les avais jamais tant vus. Ce fut la rencontre capitale de ma vie. Je n'en ai jamais plus fait d'aussi importante. »¹ Ce témoignage renvoie au phénomène de la naissance qui pourrait, semble-t-il, être compris comme la première rencontre nourrissant et commençant notre existence.

Si, en effet, le monde est *ce qui m'advient en tout premier lieu* lorsque je viens à lui, ne faut-il pas comprendre *la naissance* comme l'événement primordial à partir duquel tous les autres événements sont passibles d'advenir² ? Pourtant, la tentation de tenir l'explication positive pour vraie et évidente vient une nouvelle fois produire la confusion. S'il précède *dans les faits* tout autre événement, le phénomène de la naissance ne s'annonce, pour le sujet concerné, comme un événement proprement événemential que *rétrospectivement*. Ma naissance ne devient une véritable rencontre, une rencontre au sens destinal, que dans l'effort réflexif qu'elle exige de moi pour me l'approprier dans sa plénitude significative. Je ne peux essayer de comprendre le sens de ma venue à la vie et au monde que lorsque j'embrasse mon histoire, ma destinée. Et Inversement : je n'intègre ma vie comme destinée que lorsque je me comprends dans ma naissance. La réponse de Jean Bastia à l'enquête publiée dans la revue *Minotaure* illustre parfaitement cette idée. Ce n'est qu'au moment de son témoignage, bien après l'événement originel, qu'il a pu éventuellement dire que ses parents ont été « la rencontre capitale » de sa vie.

¹ Réponse de Jean Bastia, in André Breton et Paul Éluard, « Enquête : Pouvez-vous dire quelle a été la rencontre capitale de votre vie ? Jusqu'à quel point cette rencontre vous a-t-elle donné, vous donne-t-elle l'impression du fortuit, du nécessaire ? », *op. cit.*, p. 103.

² Voir Claude Romano, *L'Événement et le monde*, *op. cit.*, p. 96.

Mais au moment même de sa naissance, cette « première rencontre » n'avait pas encore pris ce tour événementiel et destinal, autrement dit *fondateur*, pour l'advenue du sujet à lui-même.

Claude Romano effectue à ce propos une distinction entre *l'originnaire* et *l'originel*, afin d'explicitier les deux interprétations du phénomène de la naissance¹. En tant que fait objectif et daté, la naissance m'est donnée de manière originelle, elle m'ouvre originellement au monde. Mais, parce que je ne suis qu'un tout petit être à peine constitué, je ne peux prendre la mesure de cet événement. C'est pourquoi la naissance ne m'apparaît dans sa donation originnaire — autrement dit, en tant qu'événement personnel, « conscientisé » — que bien après son effectuation physique. La naissance n'est « pas un simple événement "parmi d'autres". » Il est « l'événement originnaire »², écrit Claude Romano. Il est donc l'événement fondateur de l'ensemble des possibles dans lesquels je serai amené à me reconnaître au cours de mon existence. Mais cela, je ne peux le prendre sur moi, je ne peux le réaliser au mieux que devenu adulte. Et encore : ma naissance se donnera toujours comme ayant déjà eu lieu. Ainsi s'institue un écart incompressible, un *décalage* entre l'originel et l'originnaire, car le sens originnaire de la naissance ne se manifeste au sujet que rétrospectivement, lorsqu'il se trouve en mesure d'en prendre conscience, éventuellement d'y réfléchir et de prendre position par rapport à sa condition. C'est le soi « au sens existentiel »³, le *cogito* éprouvé, qui peut assumer sa naissance, non le nouveau-né. Le fait factuel de la naissance ne me fait pas naître moi, *en mon ipséité*⁴, en tant que pensant et assumant l'événement. La naissance ne prend son sens événementiel, sa puissance destinale *qu'après coup*, quand le sujet rencontrant est en mesure de « se rapporter lui-même *en première personne* à ce dont il retourne dans l'événement de naître »⁵. Comment, dans ces conditions, continuer à prendre la naissance — certes rencontre destinale et destinée avec un monde — comme « première rencontre » ? Dans les faits, elle se présente ainsi, comme celle à partir de laquelle d'autres rencontres pourront avoir lieu. Mais du point de vue phénoménologique, lorsque l'œil se porte sur la vie intérieure de la réalité humaine,

¹ Voir Claude Romano, *op. cit.*, p. 31 : « Naître, c'est être originnairement soi mais non pas originellement, être originnairement libre mais non pas originellement, comprendre originnairement le sens de son aventure mais non pas originellement ».

² *Ibid.*, p. 96.

³ *Ibid.*, p. 100.

⁴ Voir *Ibid.*, p. 97.

⁵ *Ibid.* (Je souligne).

le phénomène de la naissance apparaît en réalité comme une rencontre aussi décisive qu'*indatable*¹. Dès lors, il semble difficile et même impossible de la considérer comme « première rencontre ».

*

* *

Explorant les cas où nous sommes couramment tentés de parler de « première rencontre », j'ai tenté de savoir si cette expression avait une validité phénoménologique. Il se trouve que les cas examinés ont révélé des confusions, courantes dans l'attitude naturelle, entre des situations typiques — première entrevue, dernière rencontre décisive, naissance — et ce que nous aimons appeler « première rencontre ». Non seulement les cas étudiés ont nécessité d'être re-définis en termes phénoménologiques, mais cette révision m'a en outre conduit à argumenter en faveur de la thèse selon laquelle il n'y a pas de première rencontre. À l'instar de Claude Romano, je pense qu'il nous est impossible d'un point de vue phénoménologique de la situer et de l'identifier. La première rencontre signifie la première advenue d'autrui ou de l'autre en général dans le monde personnel. Or qui peut s'en souvenir ? « Il n'y a pas de premier matin de la rencontre, pas de rencontre virginale et aurorale par laquelle autrui, pour la première fois s'annoncerait dans notre monde. »² Le monde auquel nous naissons est toujours déjà peuplé d'autrui. Depuis notre naissance, notre existence passée est nécessairement jalonnée par des rencontres, ce qui nous ôte toute possibilité de désigner notre *première rencontre*. Pour le rencontrant, ou encore « l'advenant »³, « son histoire lui apparaît scandée par des rencontres multiples, pour certaines déjà oubliées, mais qui peuplent son aventure, immémorialement. »⁴ Ce caractère *immémorial* qui nous met dans l'impossibilité de dire quelle a été la première rencontre trouve une illustration dans un film récent. Dans *In the mood for love*, le cinéaste Wong Kar-Wai filme un amour naissant, d'une manière tout à fait particulière. Ajouté à la retenue, à la délicatesse du récit, il est frappant de constater qu'il est impossible au spectateur de

¹ Voir Claude Romano, *op. cit.*, p. 64 sq.

² *Ibid.*, p. 166.

³ *Ibid.*, p. 79 sq.

⁴ *Ibid.*

désigner clairement le moment exact où *cela* a commencé, de dire quand a eu lieu *la première rencontre*¹ ? Chow, l'homme amoureux, confirme cette impression lorsque, avouant enfin ses sentiments à Li-zhen, il lui dit quelque chose comme : « Je sais maintenant comment cela est arrivé : sans que je m'en aperçoive ». Si le monde de Chow — comme celui de tout être humain — se définit par le fait qu'il est toujours déjà peuplé d'autrui, si cela signifie qu'autrui en tant que concept n'est pas en soi une découverte, il reste que la rencontre de Li-zhen signifie « l'irruption, pour la première fois »² d'un autrui singulier et de son monde propre dans le monde propre de Chow. En tant que telle, l'expérience instaure une *première fois*, un *commencement* et non une *première* rencontre. Une fois que Li-zhen « entre » dans la vie de Chow, elle y entre « une fois pour toutes » et réciproquement. C'est pourquoi il ne peut y avoir d'autres rencontres — au sens fort — entre les deux amants. De là découle qu'il ne peut y avoir non plus de première rencontre. Il n'y a jamais qu'une *seule* rencontre qui affecte le monde propre de chacun et inaugure pour le sujet une révision de ce dernier comme aussi de lui-même.

2. Première rencontre versus première fois

Le fin mot de l'histoire se trouve dans cette confusion initiale que nous faisons dans l'attitude naturelle. Nous nous sentons transportés à l'évocation de « la première rencontre », mais cette évocation demeure une image romantique. En réalité, lorsque nous prononçons ces deux mots — « première » « rencontre » —, ne sommes-nous pas séduits, émerveillés par l'épithète plutôt que par l'expression entière ? N'est-ce pas l'idée de *première fois* que nous tentons de traduire naïvement à travers l'expression idyllique de la première rencontre ? Et « Que signifierait, en effet, une rencontre qui ne serait pas initiale, inaugurale ? »³

¹ Wong Kar Wai, *In the mood for love*, Chine, 2000. De même, dans le roman de Mircea Eliade, *La Nuit bengali*, le narrateur évoque dès la première page de l'ouvrage, son incapacité à se rappeler exactement sa « première rencontre » (donc le moment tout court de sa rencontre) avec Maitreyi, une jeune indienne dont il est tombé follement amoureux : « J'éprouve au début de ce récit quelque souffrance à ne pouvoir évoquer son image d'alors *ni revivre ma surprise*, l'incertitude et le trouble de nos premières entrevues. J'ai gardé un souvenir très vague » (Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 11).

² Claude Romano, *op. cit.*, p. 167.

³ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 167.

Claude Romano récuse la réalité phénoménologique de la première rencontre, pour les raisons que nous venons de voir, mais reconnaît celle de la « première fois » à l'œuvre en toute rencontre. En prenant soin de distinguer ce qui s'accomplit sur le mode de *l'originnaire* et ce qui s'effectue sur le mode du fait factuel, nous trouvons le moyen de comprendre que la rencontre — en tant qu'événement destinal — ouvre, inaugure, initie le sujet à lui-même en le provoquant, en le soumettant à l'épreuve de l'altérité. Cette ouverture vers des possibles insoupçonnés, toujours *sur*-prenants, comme à l'occasion de la rencontre avec l'œuvre d'art, se donne à chaque fois comme *première fois*. La rencontre me destine à la nouveauté, à ce que je ne peux prévoir, malgré tous mes calculs et mes projets. Sous le signe de *kairos*, elle est de la même espèce que ces « occurrences soudaines qui propulsent le devenir et font advenir l'avenir ; la nouveauté peut ainsi fuser à tout instant »¹. En ce sens, la rencontre est un événement inaugural, initiateur et créateur.

Chaque rencontre instaure un commencement et c'est sous cet angle que doit être comprise l'idée de « première fois ». Pourtant surgit aussitôt la difficulté que crée en nous une pensée de « la première fois ». Sur le plan phénoménologique, la notion même de *première fois* n'est-elle pas vouée à disparaître, pour laisser place aux « autres fois » ? Ainsi nous trouverions-nous dans l'obligation de reconnaître que le *commencement* qui s'instaure dans la rencontre est, d'un certain point de vue, toujours « déjà perdu »². Mais en même temps, si nous nous appuyons en effet sur l'idée que l'effet destinal d'une rencontre se mesure à ce qui subsiste d'elle en nous-mêmes, en notre être propre, nous supposons alors que le quelque chose initié par la rencontre a perduré, que ce qui s'est donné dans « l'initial face-à-face »³ ne s'est pas aussitôt évanoui. En ce cas, le commencement apparaît comme un commencement *perpétuel*. C'est ce commencement renouvelé, sans fin prévisible, qui nourrit la rencontre, qui fait d'elle « une *rencontre continuée* »⁴. C'est ce qui fait de la première fois « une "fois" de *toutes les fois* »⁵. Cela suppose en outre qu'autrui ou tout autre type d'être conserve son mystère, son secret,

¹ Vladimir Jankélévitch et Béatrice Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, *op. cit.*, p. 42.

² Claude Romano, *op. cit.*, p. 170.

³ *Ibid.*, p. 171.

⁴ *Ibid.* (Souligné par l'auteur) : « Débordant nécessairement le fait de sa propre effectuation, elle est un commencement qui n'a jamais de cesse, et parce qu'elle se diffère ainsi constamment elle-même en ouvrant des possibles sans cesse nouveaux, elle a essentiellement le sens d'une *rencontre continuée*. »

⁵ Claude Romano, *op. cit.*, p. 171 (souligné par l'auteur).

qu'il demeure inconnaissable tout en se donnant sur le mode d'une *promesse*¹ toujours *sur-exaucée*. Claude Romano parle d'ailleurs d'une approche infinie et jamais aboutie d'autrui : « Je n'aurai jamais fini de rencontrer autrui »².

Nous l'avons vu précédemment lors de l'examen du phénomène de la trouvaille comme expérience esthétique : la rencontre est l'événement qui m'amène à faire l'expérience de l'Autre selon les trois modalités de *l'excès*, de *l'imprévision* et de *l'inversion* (ou *précession*). Dans la rencontre, je fais aussitôt l'expérience du *saisissement* et de la *surprise*. Tant et si bien que je dois me rendre à l'évidence suivante : c'est l'autre qui me rencontre, c'est lui qui *me précède* et cela je ne pouvais le *pré-voir*. Aucune attente de ma part ne peut préfigurer ce que sera la rencontre. Elle dépasse toute prévision qui s'appuie nécessairement sur une connaissance, sur la mémoire, sur du déjà-vu, déjà-vécu. La rencontre déborde les limites de ma connaissance. « Elle n'est jamais de mon fait ni de mon ressort. »³ Elle est l'extériorité absolue. N'est-ce pas ce qu'a voulu signifier André Breton lorsque, parlant de la cuillère trouvée, il écrit : « Avec elle il devenait clair que l'objet que j'avais désiré contempler jadis s'était construit *hors de moi*, très différent, *très au-delà* de ce que j'eusse imaginé »⁴ ? L'Autre se révèle à moi par excès, par saturation, par débordement ou encore par *surcroît*⁵ ; c'est pourquoi toute rencontre authentique *me surprend et me dépasse* (impossibilité de viser l'autre). La rencontre destinale a en ce sens une valeur performative : son accomplissement signe simultanément mon impuissance. Si je peux me préparer à rencontrer, je ne peux en aucun cas me préparer à *être rencontré*. C'est la condition *sine qua non* de la rencontre.

Chaque rencontre, en bousculant les limites de notre expérience, en faisant voler en éclats les limites de nos « provinces de significations »⁶ et parfois, les limites du monde même, instaure la nouveauté et se donne ainsi comme

¹ Ernst Bloch parlerait de « promesse érotique » à l'égard de la rencontre amoureuse. Mais nous pourrions décliner les modalités de cette promesse selon les types du rencontré : promesse divine, promesse intellectuelle, promesse esthétique, etc. Voir Ernst Bloch, *Le Principe espérance*. Tome I, *Parties I-III, op. cit.*, pp. 380-386.

² Claude Romano, *op. cit.*, p. 174. Cette phrase est peut-être à rapprocher de celle d'Erwin Straus : « La caresse est un mouvement illimité d'approche » ? (Erwin Straus, *Du sens des sens : contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, Grenoble, Millon, « Krisis », 1989, p. 616).

³ *Ibid.*, p. 167.

⁴ André Breton, *L'Amour fou, op. cit.*, p. 50 (je souligne).

⁵ Voir Claude Romano, *op. cit.*, p. 173 ; Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés, op. cit.*

⁶ Alfred Schütz, *Le Chercheur et le quotidien : phénoménologie des sciences sociales, op. cit.*, p. 128.

« première », non au sens empirique mais au sens phénoménologique du terme : elle se donne comme première, c'est-à-dire primordiale. Je dirais ainsi qu'il n'y a pas de rencontre originelle mais seulement des rencontres *originaires*.

*

* *

L'examen des cas types où nous serions amenés à parler de « première rencontre » dans le langage courant m'a conduite à en déduire que cette expression n'a pas de sens sur le plan phénoménologique. Outre les arguments apportés dans ce chapitre — telle la distinction factuelle, empirique entre « la première rencontre de ma vie » et « la première rencontre présidant à une relation » —, la raison principale de ce non-sens pourrait se résumer à la thèse suivante : *Il n'y a pas de première rencontre car il n'y a que des rencontres premières*. Si nous acceptons avec Vladimir Jankélévitch que toute première fois est aussitôt et irrémédiablement une *dernière fois*, pour cette raison essentielle, nous devons convenir que toute rencontre au sens destinal se donne comme *unique*, qu'elle ne peut être réduite à un autre événement qui l'aurait précédé ou être incluse dans une série de rencontres « semblables ». Il faut le regard construit du sociologue pour établir des structures, des analogies. Cependant, du point de vue du sujet vivant, une rencontre ne peut être assimilée à une autre. Il peut certes y avoir un effet de renvoi de l'une à l'autre. Les exemples donnés par la psychanalyse sur ce sujet abondent. Mais nous aurons alors affaire à une construction objectivante du semblable : l'analyse établira qu'il y a répétition en vertu de critères prédéfinis, tels les traumatismes infantiles dans lesquels certains types de (mauvaise) rencontre prennent racine. On montrera ainsi que tel sujet tend à rencontrer toujours le même genre de personne ou le même genre de situation. Ce sera par exemple le cas d'une femme maltraitée par son ancien conjoint et retombant dans un rapport semblable avec son nouveau conjoint. Or, dans la perspective d'une ontologie phénoménologique, où il y va de l'être même de la rencontre, tous ces faits apparaissent comme non essentiels. Chaque rencontre est à la fois première *et* dernière : « *Primultime rencontre* » a écrit le philosophe¹ !

¹ Vladimir Jankélévitch et Béatrice Berlowitz, *op. cit.*, p. 36.

- Chapitre 8 -

Les mauvaises rencontres

*« La vie ne serait rien sans les rencontres...
Il y a les bonnes, et les mauvaises. Les bonnes sont si rares que ça ne vaut pas la
peine d'en parler ; d'autant qu'elles finissent par devenir mauvaises. »¹*

1. Ambiguïtés de la mauvaise rencontre

Qu'est-ce qu'une « mauvaise » rencontre pour nous, en premier lieu ; comment nous apparaît-elle ? Les « mauvaises rencontres » font partie du langage courant mais présentent une réelle difficulté pour la pensée. Comment les définir ? Est-ce leur issue, la manière dont elles commencent ou bien exclusivement une impression éprouvée par le rencontrant ? Par ailleurs, celles-ci renvoient implicitement dans le monde de la vie aux « bonnes rencontres ». Mais il n'y a justement rien de moins sûr que la définition de ces épithètes, soumise aux aléas de la pensée morale et normative. Si nous tentons d'identifier quelles sont les rencontres qui se donnent d'emblée pour nous comme « mauvaises », il s'avère qu'elles se refusent à *l'évidence* du premier temps de l'intuition — contrairement aux rencontres vues précédemment telles la trouvaille ou la première rencontre. Ainsi, le sens des mauvaises rencontres semble échapper à une saisie immédiate.

L'expression pose problème. Nous pouvons déjà partir de l'effet malheureux que les mauvaises rencontres sont sensées produire. Mais ceci dit, comment classer parmi les « rencontres », les événements malheureux que nous sommes susceptibles de subir dans notre existence ? Comment appliquer les caractéristiques énoncées précédemment — *précession, imprévision, excès* — à l'idée de « mauvaise

¹ San Antonio, *De l'antigel dans le calbute : récit à s'en arracher la peau des couilles pour en confectionner un sac du soir à la dame de ses pensées*, Paris, Fleuve noir, 1996, p. 68.

rencontre » ? Que faire de l'espérance supposée par le phénomène de (bonne ?) rencontre ? Et, si nous décidons de persister dans l'étude de ce type polymorphe, parce qu'il semble pertinent et incontournable, que peut-il apporter à la compréhension générale de la rencontre au sens destinal ?

Force est de reconnaître que, jusqu'à présent, le phénomène n'a été examiné que sous l'angle affectif de « la sympathie ». Nous sommes demeurés dans le champ de ce que Frederik J. J. Buytendijk a appelé la « rencontre aimante »¹ (amoureuse, amicale, esthétique, divine, etc.) Sur le plan anthropologique, cette dernière se présente comme productrice de lien (social, psychologique, etc.) C'est pourquoi, du point de vue du bon sens, elle se confond avec les « bonnes rencontres », car perçue comme un événement dit « bénéfique » pour le sujet. Sur le plan psychologique, elle se présente sous le signe d'*Éros*, symbole du désir et de la vie. Même si toute rencontre produit de la surprise — je fais référence ici « à l'insaisissable qui toujours nous précède et toujours nous saisit »² —, l'intentionnalité désirante s'est toujours trouvée à la base même du processus. Tant et si bien que la modalité positive de la « bonne intention » semblait faire partie intégrante du phénomène de la rencontre, voire en être la condition de possibilité. Peut-on imaginer qu'un « rencontrant » aille « à la rencontre de » quelque chose d'indésirable ? Ainsi dans la mauvaise rencontre, *il y va de l'essence même de la rencontre en général*. Donc, peut-on penser une rencontre comme « mauvaise » et si oui, sous quelles conditions ? Quand puis-je dire que j'ai fait une « mauvaise rencontre » ? En quoi peut-elle s'avérer « destinale » ou encore qu'y a-t-il de « destinal » dans la mauvaise rencontre ? Nous voyons ici que le problème posé par la « mauvaise rencontre » peut servir d'analyseur à une pensée de la rencontre en général.

Peut-être pouvons-nous prendre ceci comme point de départ : la représentation de la mauvaise rencontre comme négatif, envers dialectique de la « bonne rencontre » ? Peut-être pouvons-nous considérer provisoirement et comme naïvement que les mauvaises rencontres sont placées sous le signe de *Thanatos*, c'est-à-dire de la destruction et de la mort (aux sens littéral et figuré) ? Elles se caractériseraient par *l'irruption malveillante* d'autrui ou de quelque chose — bref d'une extériorité, d'un « autre » en général — dans le monde propre du sujet.

¹ Voir Frederik J. J. Buytendijk, *Phénoménologie de la rencontre*, op. cit., p. 29.

² Claude Romano, *L'Événement et le monde*, op. cit., p. 167.

Pour comprendre ce que nous pouvons entendre par « mauvaise rencontre », il faut ici accepter l'idée d'une multi-dimensionnalité du phénomène. Je tenterai donc de décrire quelques situations types. Elles seront autant de variations possibles autour de l'idée de « mauvaise rencontre », le but étant d'en exprimer le ou les traits essentiels. Comme toujours, je m'aiderai d'exemples extraits du cinéma ou de la littérature.

2. Rencontres fatales

Je parlerai d'abord des rencontres que nous disons *fatales* parce qu'elles conduisent à une fin mortelle. Nous trouvons dans ce cas deux grands types d'expérience. (i) Premièrement, les rencontres amoureuses qui connaissent une issue tragique telles celles de *Roméo et Juliette*¹, *Tristan et Iseult*² ou encore, dans le registre du cinéma contemporain, celle de Rose De Witt Bukater et Jack Dawson dans *Titanic*³. Tous ces amants connaissent la « *divine surprise* de la rencontre »⁴ et paradoxalement s'exposent, se soumettent, par l'entremise de cet événement heureux, à une fin dramatique, la plus dramatique qui soit puisque la mort va les séparer à jamais. (ii) Deuxièmement, il y a les « rencontres » (mais sont-elles justement des rencontres ?) qui surviennent sur le mode de l'agression meurtrière. La littérature et le cinéma, notamment dans les registres du film fantastique et du film violent, regorgent d'exemples.

2.1. Amours tragiques

La pièce filmée de Jean Cocteau, *L'Aigle à deux têtes*, raconte l'histoire d'un amour sans autre issue que la mort⁵. La séparation des amants est d'ailleurs très fortement mise en évidence à la fin de la pièce, lorsque le personnage de la reine

¹ William Shakespeare, *Roméo et Juliette*, *op. cit.*

² *Tristan et Iseult*, Paris, Librairie générale française, « Le livre de poche », 1991, 304 p.

³ James Cameron, *Titanic*, États-Unis, 1997.

⁴ Jean Guitton, *Histoire et destinée*, *op. cit.*, p. 86 (je souligne).

⁵ Voir Jean Cocteau, *L'Aigle à deux têtes*, Paris, Gallimard, « Folio », 140 p. Voir aussi son film éponyme, sorti en 1947.

— évocation d'Élisabeth d'Autriche — follement amoureuse d'un jeune anarchiste prénommé Stanislas (rencontre impossible *a priori*) —, tombe *en haut* des marches de son appartement, poignardée par son amant. Elle le provoque, le pousse à cet acte terrible lorsqu'il lui avoue avoir absorbé du poison pour la libérer du poids (social et politique) de leur amour : « Je me suis rendu compte que rien n'était possible entre nous, qu'il fallait vous rendre libre et disparaître en plein bonheur. » Et elle de lui avouer à son tour dans un dernier souffle : « Pardonne-moi petit homme. Il fallait te rendre fou. Tu ne m'aurais jamais frappée. Je t'aime. »¹ Stanislas meurt presque en même temps que la reine, mais *au bas* des marches. Jean Cocteau précise dans la mise en scène que : « Stanislas tombe à la renverse, roule le long des marches et meurt en bas, *séparé* de la reine *de toute la hauteur* de l'escalier. »² Leur rencontre littéralement foudroyante, un soir d'orage à la fenêtre de l'appartement royal, se terminera de manière tout aussi brutale et violente. Cette histoire rappelle les tragédies grecques par son « sens du destin »³, autrement dit par son sens de la mort violente et programmée. La rencontre, ici — en plus de celle de deux êtres — représente celle d'une nécessité extérieure (l'incompatibilité des destins sociaux et politiques de chaque personnage) et d'une nécessité intérieure (leur désir mutuel). Ainsi ce qui a permis que l'amour naisse entre la Reine et Stanislas assurera en même temps leur perte ; ce qui a été à l'origine de leur bonheur sera également à l'origine de leur malheur, ce qui a permis enfin que tout débute fera aussi que tout cesse. Le fatal émerge du nœud indéfectible et serré liant le Bien au Mal. Jean Baudrillard a souligné ce rapport : « Dans le fatal, le même signe préside à l'apparition et à la disparition de quelque chose, le même astre enchaîne sur le désastre, la logique de rayonnement d'un système commande à son ravage. »⁴ L'inexorabilité de la situation dans laquelle les deux amants se trouvent jetés est à la mesure de leur passion mutuelle. « Il y a là un affleurement du fatal dont l'apparition provoque toujours chez l'homme un sentiment d'exaltation »⁵ ; ce qui procure à la pièce toute sa teneur dramatique.

¹ Jean Cocteau, *L'Aigle à deux têtes*, *op. cit.*, respectivement p. 133 et p. 139.

² *Ibid.*, pp. 139-140 (je souligne).

³ *Ibid.*, préface, p. 9.

⁴ Jean Baudrillard, *La Transparence du mal : essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, 1990, p. 47. Voir aussi Yves Florenne, « Commentaires », in William Shakespeare, *op. cit.*, p. 222.

⁵ Jean Baudrillard, *op. cit.*, p. 47.

Pourtant ces exemples d'amours tragiques nous donnent-ils vraiment l'image de « mauvaises » rencontres ? Rencontres fatales, oui, amour fou, certainement, mais « mauvaises » rencontres ? Si elles doivent apparaître effectivement comme telles, alors la question est : pour qui se donnent-elles ainsi ? Pour les amants ou, par exemple, pour ceux qui pleurent leur disparition ? Mon projet initial étant de procéder à une phénoménologie de la rencontre destinale — par un tour d'horizon des rencontres destinales types —, je me trouve devant la nécessité de suspendre ce genre de considération pour le remettre à sa place réelle : celle du fait contingent, au regard d'une recherche portant sur *l'eidétique* de la rencontre et non sur ses composantes empiriques. Peu importe ainsi ce que pense l'entourage des amants maudits, à propos de l'issue fatale qui les attend. Peu importe l'opposition des Capulet et des Montague puis leurs regrets à la mort de leurs enfants ; peu importe la colère du Roi Marc puis sa clémence à la mort de sa femme, Iseult et de son amant, Tristan, etc. La rencontre comme événement au double sens *événemential* et *destinal* — c'est-à-dire comme l'expérience¹ d'une arrivée transformatrice, qui *m'*arrive de manière *insubstituable*, expérience *originale* et *originaire* —, est le critère qui efface tous les autres. Ceci signifie que nous avons à nous soucier de *ce* que la rencontre fait *advenir*, de *ce qui a lieu pour* le rencontrant (/rencontré) en son *ipséité* et non de ce qui a lieu dans les faits observables. Même si nous ne pouvons négliger le lien entre les deux ordres de réalité, réalité factuelle et réalité phénoménologique, il s'agit néanmoins de *suspendre* la première pour faire apparaître la seconde, traditionnellement éludée dans la vie courante. Qu'importent les circonstances objectives de la rencontre entre Roméo et Juliette ? L'essentiel réside dans ce que l'événement octroie à chacun : tous deux ne peuvent plus ni penser ni vivre « comme avant ». « Dans leur amour et par leur mort, ils dénoncent le néant d'un monde où rien n'existe qu'eux, où rien n'a de raison, de vérité que leur existence et leur passion. »² Leur amour, interdit par la querelle qui oppose leurs familles respectives, conduira les deux amants jusqu'aux extrêmes. La folie amoureuse et la naïveté de Juliette l'empêcheront de voir combien le plan de Frère Laurent, en vue d'échapper au mariage qui lui est imposé, est risqué. L'enchaînement des hasards malheureux,

¹ L'utilisation de ce mot, à propos de la rencontre, sera révisée dans la troisième et dernière partie de la thèse. Nous verrons notamment qu'elle constitue plutôt une « *contre-expérience* ». Mais au stade où en est la recherche, ce serait brûler les étapes que d'en discuter tout de suite. Pour le moment, je continuerai de parler « naïvement » d'*expérience*. En outre, nous pouvons considérer que la contre-expérience est tout de même une forme d'expérience.

² Yves Florenne, *op. cit.*, p. 221.

des quiproquos malencontreux conduiront Roméo et Juliette à se donner la mort l'un après l'autre, alors qu'ils cherchaient à fuir Vérone ensemble¹.

2.2. L'agression mortelle

Ce que j'appelle la rencontre violente et mortelle représente traditionnellement le type de la « mauvaise rencontre » par excellence. Pourtant, au regard de ce que j'appelle rencontre destinale, nous verrons que ces événements posent un problème essentiel. Si, comme l'a écrit Claude Romano, une rencontre a « essentiellement le sens d'une *rencontre continuée* »², si pour révéler son *sens événemential*, il faut que le sujet puisse s'advenir à lui-même par l'entremise de cette expérience et ce, de manière insubstituable, alors comment faire entrer les situations mortelles dans l'ordre des rencontres destinales, voire des rencontres tout court ? Il y va en effet de l'être même du sujet, être en devenir. Or plus la réflexion progresse et plus les contours du phénomène se précisent sous la forme de *l'après coup*. La rencontre au sens destinal ne se limite pas à l'éclair fulgurant du « premier instant » mais se prolonge, s'étale, se confirme où se révèle dans le devenir. Pour qu'une rencontre prenne son sens plein, il semble de plus en plus nécessaire que le rencontrant soit capable d'effectuer une *rétrospection* et de prendre conscience de ce qui vient à lui continuellement pour *reconfigurer ses possibles, réinitialiser son horizon d'attente*. Comment, dans ces conditions, un événement fatal comme me trouver face à mon meurtrier peut-il me permettre une « reconfiguration de mes possibles » ? Ou alors, c'est une reconfiguration immédiate de mes possibles sous la forme de *l'impossibilité absolue*. Dans un instant, une seconde, je serai mort et l'effroi et la terreur qui me saisissent jusqu'au tréfonds de mon être sont les seuls témoins de cette « rencontre ». Pourtant, il y a bien ici une *précession* de l'Autre sur moi, mais *tragique et effrayante* et non plus étonnante, encore moins merveilleuse (comme dans le cas de la trouvaille ou de l'amour). Mon agresseur me précède, en effet, mais quand je *ne l'attends pas* (sur le plan phénoménologique). Or, selon Claude Romano, la rencontre est *précession* de l'autre sur moi, certes,

¹ Voir Yves Florenne, *op. cit.*, p. 222 : « Et la tragédie arrive par une suite de malentendus, de maladresses, de malchances, d'inventions étranges ».

² Claude Romano, *op. cit.*, p. 171.

mais ce mouvement, écrit-il, est « indissociable d'une quête et d'une attente »¹. En ce cas, puis-je encore parler de rencontre ?

Dans *Tir groupé*², un film français datant du début des années 1980, une jeune femme rentre chez elle après avoir dîné avec son ami au restaurant. Il la raccompagne jusqu'au train de banlieue qui doit la ramener. Ils se disent au revoir sur le quai, le train démarre. Une fois dans le wagon, c'est là que tout va basculer pour la jeune femme. Elle est agressée par trois hommes qui la battent à mort. La scène est très violente. La jeune femme se débat alors que les voyageurs restent passifs. Les premiers coups volent et l'on peut voir le visage hagard, à la fois stupéfait et terrorisé de la jeune femme, *visage figé* par le dernier coup fatal. Elle meurt avec le même regard, celui de la surprise brute, surprise qui ne pourra pas être gérée, synthétisée dans une rétrospection, un *après*. Peut-on identifier le sens de cette « rencontre » ? Avant même de parler « d'événemential » ou de « destinal », peut-on seulement parler de *sens* ? N'est-ce pas une rencontre *insensée* ? Pire, est-ce seulement une rencontre ? La jeune femme, morte à présent, peut-elle dire « j'ai rencontré... » ? Et ces agresseurs peuvent-ils en dire autant ? Le cinéma violent regorge de ce genre de drame mortel. Nul besoin d'aller chercher de grandes œuvres, les films les plus convenus fournissent des exemples au moins aussi édifiants. Par exemple, dans *Terminator*³, une femme est tuée par erreur parce qu'elle est l'homonyme de la « vraie » Sarah Connor. Elle répond à son nom, ouvre sa porte et a seulement le temps d'une détonation pour voir son meurtrier. Dans le célèbre film de Stanley Kubrick, *Orange mécanique*⁴, une bande de sanguinaires tue et violent leurs concitoyens avec une joie horrificante. Que dire de ceux qui se trouvent sur leur chemin ? Mais voici la réponse qui nous est donnée sans délai : bourreaux et victimes ne font *que se trouver sur le même chemin et ne se rencontrent pas*. Ce qui pourrait ressembler à une rencontre est aussitôt consommé, consumé, épuisé dans la fulgurance négative du premier (et dernier) regard. Je serais même tentée d'affirmer que nous sommes devant le cas par excellence de la *non-rencontre*. Les actes violents pouvant entraîner la mort d'autrui ne sont-ils pas l'expression d'une *négation de l'Autre*, d'un refus de l'altérité et de sa transcendance ? Emmanuel Lévinas, à ce

¹ Claude Romano, *op. cit.*, p. 167.

² Jean-Claude Missiaen, *Tir Groupé*, France, 1982.

³ James Cameron, *Terminator*, États-Unis, 1984.

⁴ Stanley Kubrick, *Orange mécanique* [= *Clockwork orange*], Royaume-Uni, 1971 ; voir Anthony Burgess, *L'Orange mécanique : roman*, Paris, Pocket, 1994, 221 p.

propos, désigne le meurtre comme tentation et tentative de « négation totale »¹ de l'altérité d'autrui. « L'altérité qui s'exprime dans le visage fournit l'unique "matière" possible à la négation totale. »² Dans *Tir groupé*, la jeune femme, future victime, se trouve dans l'exacte situation d'un être absolument énigmatique pour l'autre. Face à ses trois agresseurs, elle ne peut que répondre par son visage. Sa vulnérabilité et sa nudité opèrent, bien malgré elle, dans le sens d'une provocation. C'est pourquoi elle sera battue jusqu'à ce que mort s'en suive, jusqu'à son *anéantissement*. « La violence ne peut viser qu'un visage », écrit Emmanuel Lévinas. L'infini *luit* dans le visage de la jeune femme, « dans la nudité totale de ses yeux, sans défense, dans la nudité de l'ouverture absolue du Transcendant. »³ Pourtant, « plus fort que le meurtre »⁴, cette altérité, expression de l'infini, résiste, perdue dans le regard immobile de la victime que la caméra fixe au premier plan de l'image...

De cette idée, il y aurait matière à ajouter à la thèse formulée en début d'étude, selon laquelle il ne suffit pas d'un heureux ou malheureux hasard ou concours de circonstances pour faire une rencontre. Ce n'est pas parce qu'une personne se trouve *par hasard* sur le chemin d'individus qu'il y a automatiquement et systématiquement lieu de parler de « rencontre ». Dans ces conditions, sommes-nous également autorisés à parler de « mauvaises rencontres » quand l'idée même de rencontre a été remise en question ? C'est pourquoi je terminerai ce paragraphe en émettant l'hypothèse que nous sommes probablement là devant des *rencontres qui n'en sont pas* (sauf peut-être pour celui qui regarde, qui raconte : le spectateur, le lecteur, le témoin ordinaire, mais non pour l'intéressé). Au moment de l'agression, la victime n'est pas mue par une intention de rencontre ; nous ne pouvons pas dire qu'elle se présente comme un sujet « rencontrant ». Dans l'exemple extrême que nous venons de voir, sa situation illustre, en dernière analyse, la figure subjective du *rencontré absolu*. Et le paradoxe qui apparaît ici est que cette figure s'annule elle-même car elle n'a de sens qu'en vertu de la première figure à laquelle elle répond, celle du rencontrant. Il faut être celle-ci pour devenir celle-là. Or ce n'est pas ce qui arrive dans l'agression. En somme, nous serions effectivement devant de

¹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de poche, « Biblio », 1998, p. 211.

² *Ibid.*, p. 216.

³ *Ibid.*, respectivement p. 249 et p. 217.

⁴ *Ibid.*

« mauvaises » rencontres, au sens où nous aurions affaire à de « fausses » rencontres, puisqu'elles ne pourraient pas être attestées par le principal témoin, le sujet rencontrant. Peut-être, dans un après, si la victime s'en sort, peut-elle se réapproprier l'événement tragique en y injectant du sens, mais ce sera alors une autre rencontre, effective cette fois-ci.

2.3. La rencontre avec la mort : mauvaise rencontre ou rencontre impossible ?

*« Pour l'homme tel qu'il est, rencontrer l'univers
à visage découvert, c'est la mort.
Afin de rencontrer l'univers et de rester en vie,
il lui faut porter un masque, un masque d'oxygène ... »¹.*

Comment la mort, point final à tout devenir *ici-bas* (comme devenir humain sinon comme devenir poussière), pourrait-elle faire l'objet d'une « rencontre » ? Il y va à nouveau de l'être-même du rencontrant, de son devenir soi. L'idée défendue ici est que l'être du sujet n'est rien d'autre que le *devenir-sujet*. Or comment la mort, qui ne nous confronte apparemment qu'à l'impossible, peut-elle faire de nous un sujet rencontrant/rencontré ?

Dans un film récent intitulé en français, *Rencontre avec Joe Black*², un homme d'affaire influent, Bill Parrish, « rencontre » la Mort, deux jours avant son soixante-cinquième anniversaire. Une relation qui commencera dans la lutte pour finir dans le consentement va s'instaurer entre les deux protagonistes, pendant ces deux jours (qui seront les deux derniers jours de Bill Parrish). La Mort se manifeste chaque fois sans jamais se nommer. Elle se présente d'abord sous la forme d'un *écho* : Bill Parrish entend *sa propre* voix, non pas comme un souvenir intérieur mais bien comme quelque chose d'extérieur s'adressant à lui. Cette venue impersonnelle sans nom, sans identité, sans autre indication que celle donnée par l'écho s'adresse pourtant à Bill Parrish et *seulement* à lui. Personne d'autre n'entend ce que cette voix (qui est aussi *sa* voix) lui dit : « Oui... », souffle-t-elle comme répondant à une question

¹ Yukio Mishima, *Le Soleil et l'acier*, Paris, Gallimard, « Folio », 1998, p. 105.

² Martin Brest, *Rencontre avec Joe Black [= Meet Joe Black]*, États-Unis, 1998.

non formulée par le personnage. Puis l'écho répète les paroles de Bill Parrish adressées avec exaltation à sa fille cadette, Suzan : « Parce que si tu n'as pas essayé, tu n'as pas vécu. »

Les manifestations de l'écho continueront d'envahir son esprit jusqu'au moment paroxystique où elles laisseront place au discours. La mort, qui ne s'est toujours pas présentée mais seulement faite pressentir, frappe violemment le cœur de l'homme tout en dialoguant avec lui. La révélation se donne par à-coups violents, mettant Bill Parrish à genoux. C'est dans son bureau de travail, d'où il contrôle tout dans la vie courante, que le magnat des affaires sera mis à terre. Un premier coup (invisible) le frappe au cœur, à chaque fois précédé de la voix : « Oui... » Nouveau coup plus fort. « Oui... » Bill Parrish finit par parler pour la première fois : « Oui quoi ? » « — Oui est la réponse à ta question. ». Le dernier coup et le plus violent sera asséné après que la voix aura lancé : « Cette situation, tu le sais, jamais tu ne pourras la gérer ! » La douleur disparaît aussitôt que la voix décide que « ça suffit ! »

Désormais, celle qui ne dit pas son nom ne quitte plus Bill Parrish. Elle lui parle à chaque fois comme s'il se parlait à lui-même : « Je t'ai manqué, Bill ? », jusqu'au moment crucial de *la visite*, impromptue. Lorsque la gouvernante vient informer son maître qu'« il y avait bien un monsieur à la porte » et qu'« il patiente dans le Hall d'entrée », Bill Parrish est obligé de se rendre à l'évidence : ce qu'il entend n'est pas l'œuvre d'une hallucination auditive. Il ne peut se soustraire à ce rendez-vous. La bibliothèque sera le lieu du face-à-face entre l'homme d'affaire et la Mort incarnée par un beau jeune homme presque candide, Joe Black. Mais avant d'être matérialisée par un corps humain et animée par son négatif, autrement dit par une vie, la Mort se laisse d'abord apercevoir sous une forme lumineuse et translucide vaguement humaine. Elle se déplace en transparence à travers les étagères de la bibliothèque, tel le *Horla* de Guy de Maupassant¹. « Qui êtes-vous ? » « — L'élément le plus durable et le plus important de l'existence est venu pour te voir [...]. Je t'ai choisi. »

Il faut ici signaler un phénomène que Jean Baudrillard a évoqué dans un de ses ouvrages. Il s'agit du passage de la figure imaginaire du *double* à sa matérialisation, son incarnation. Quand le double se fait matière, lorsqu'il quitte la

¹ Guy de Maupassant, *Le Horla et autres contes d'angoisse*, Paris, Flammarion, « GF », 1984, 250 p.

sphère du fantasme, il signale en même temps l'imminence de la mort : « C'est une figure imaginaire qui, telle l'âme, l'ombre, l'image dans le miroir hante le sujet comme son autre, fait qu'il est à la fois lui-même et ne se ressemble jamais non plus, qui le hante comme une mort subtile et toujours conjurée. Pas toujours cependant : quand le double se matérialise, quand il devient visible, il signifie *une mort imminente*. »¹ Dans le film, Joe Black apparaît au moment où l'écho disparaît. Les deux éléments, la voix et le jeune homme, peuvent être interprétés comme les deux doubles respectifs de Bill Parrish et de la Mort. Il y aurait ainsi une sorte de jeu de miroirs entre Bill Parrish, l'écho de sa voix, sa mort et Joe Black. Le fait que l'écho disparaisse aussitôt que Joe Black apparaît « en chair et en os » renvoie au déplacement temporel de la Mort qui s'approche. En prenant l'apparence du jeune homme, *en se matérialisant*, elle s'avance à la rencontre de Bill Parrish. La proximité géographique évoque ici la proximité temporelle.

L'apparition en jeune homme correspond au moment où la vérité, déjà devinée, déjà pressentie va être clairement dite, où le Nom sera prononcé par Bill Parrish. Il y a pourtant un paradoxe très significatif ici. La (mauvaise) nouvelle est si terrifiante qu'elle ne peut être annoncée sans prendre un visage adouci, dompté, celui du *prince charmant*. C'est que la Mort pour se dire, pour être en quelque sorte « supportable » doit porter un *masque*, celui de la vie. Or le *vrai* visage de la mort est invisible et inconcevable, il ne peut être ni décrit, ni représenté. Qui regarde « la mort dans les yeux »², à *visage découvert*, est frappé aussitôt. Tout au plus chacun peut-il *l'éprouver* à travers l'effroi que son évocation produit. Bill Parrish fera cette épreuve lorsque la Mort, sous l'apparence de Joe Black, répondra à ses questions : « Je vais bientôt mourir ? » « Oui. » « Qui diable êtes-vous ? » C'est la réponse à cette question précisément qui fait problème depuis le début et qui continuera de faire problème jusqu'à la fin du film : personne n'ose prononcer *son* nom, pas même la Mort. Ainsi faut-il que Joe Black plante son regard d'homme (en apparence) dans les yeux de Bill Parrish pour que ce dernier lise en lui et découvre le Vrai Visage de son interlocuteur : « Vous êtes... ? » « — Oui... Qui suis-je ? » Joe Black se laisse regarder, offre sa face. Il ne fixe pas Bill Parrish dans le but de le percer à jour (quel intérêt puisqu'il sait *déjà tout* de lui ?), mais dans l'intention de produire l'effet

¹ Jean Baudrillard, *op. cit.*, p. 119 (je souligne).

² Jean-Pierre Vernant, *La Mort dans les yeux : figures de l'Autre en Grèce ancienne : Artémis, Gorgô*, Paris, Hachette, « Pluriel », 1998, 116 p.

inverse : pour que Bill Parrish devine, comprenne. « La Mort, vous êtes la Mort ! » C'est la rencontre la plus effroyable qui soit puisque fatalement elle met un point final à ce que nous avons de plus précieux : la vie. Rendez-vous in-déplaçable, non annulable, inévitable, Bill Parrish doit faire face à cet *Autre* faussement familier qui le met en définitive face à lui-même, de manière irrévocable. Comme il est dit dans le film : « Il ne saurait en être autrement. »

À l'idée de la Mort, « mauvaise rencontre » par excellence, je ne peux ressentir la même chose quand je dis que « nous devons tous mourir un jour » ou plus encore qu'« on devra mourir un jour »¹ et quand je dis que « je mourrai un jour » (peut-être demain). Depuis le premier moment de ma vie, je vais à *la rencontre de* cet événement terrible *qui vient* à moi. Par-delà sa banalité, sa généralité, la mort appartient à ces rencontres destinales vécues à chaque fois sur le mode de l'unique, voire de l'incommunicable. Ce qui fait l'essence de la condition humaine, ce qui distingue l'homme des autres espèces, c'est très certainement sa position psychologique face à la mort. Nous éprouvons une double angoisse à la pensée de cet événement vers lequel nous allons tous : destin funeste, rencontre inévitable et fatale. Une double angoisse car nous la vivons *collectivement* — comme l'événement menaçant l'espèce humaine — et surtout *individuellement* — comme un événement touchant au plus intime de la personne. Le seul espoir que nous puissions nous autoriser, c'est celui du délai (le plus tard possible), mais nous ne pouvons pas non plus le commander. Tout au plus pouvons-nous faire en sorte de limiter les risques. Le destin, qui se confond ici avec la nature, aura de toute manière le dernier mot.

Rencontre avec Joe Black nous montre en fait comment le personnage principal se familiarise avec la Mort, comment il lutte contre elle lorsqu'elle séduit sa fille Suzan², comment enfin cette terrible et fatale expérience sera malgré tout bénéfique ; ce qui revient à nous montrer comment il apprivoise *sa* propre (peur de la) mort et comment il finit par l'accepter³. Mais précisément cette intention de montrer à l'écran l'histoire d'une rencontre imaginaire avec une « bonne » mort, ne traduit-elle pas le phénomène inverse ? Ne sommes-nous pas en réalité devant l'illustration type de la *mauvaise* rencontre, celle que l'homme craint par-dessus tout

¹ Sur l'analyse du « on meurt », voir Martin Heidegger, *Être et temps*, *op. cit.*, § 51, p. 186.

² Par souci d'aller à l'essentiel et parce qu'il faut pour cela procéder à des sélections, j'élude volontairement la rencontre entre Joe Black et Suzan, la fille de Bill Parrish.

³ À la fin du film, Bill Parrish disparaît dans la nuit aux côtés de Joe Black.

et à laquelle il rêve d'échapper ? Si maintenant, je transpose cette histoire sur le plan du réel, que reste-t-il ? Deux questions se posent : le sujet rencontre qui ou quoi ici ? Un événement ? Lui-même ? Par ailleurs, peut-on vraiment rencontrer la mort ? N'avons-nous pas reconnu qu'elle représentait objectivement une *rencontre impossible* ? D'ailleurs, quand cela nous arrive, nous disons que nous avons *frôlé* la mort mais non que nous l'avons « rencontrée » ? Qui peut parler de *sa* mort comme d'une expérience vécue ? La mort ne se rencontre pas, la mort en elle-même ne peut être expérimentée. Ernst Bloch a pointé ce fait : « L'ancienne parole d'Épicure se réalise donc : là où est l'homme, la mort n'est pas, et là où est la mort, l'homme n'est pas. »¹ Elle se manifeste plutôt sous une forme affective et dérivée, dans le champ de l'attente, comme événement redouté et redoutable. C'est pourquoi elle donne lieu à d'innombrables symbolisations et fantasmes. Le film *Rencontre avec Joe Black* en est un exemple. Dans la lignée heideggérienne, Alfred Schütz a indiqué l'existence en chacun de nous d'une *anxiété fondamentale* définie comme « l'anticipation primordiale qui est à l'origine de toutes les autres. »² Marcel Conche précise de même que « l'angoisse est la conscience affective que l'on est au monde pour y mourir »³. Il y voit d'ailleurs la figure du destin humain. La mort représente donc pour nous *l'attente de toutes les attentes, l'angoisse de toutes les angoisses* car nous savons que c'est l'événement inéluctable signant notre vie comme part finie de temps. Cet événement, nous n'en sommes pas la mesure (au même titre que la naissance), il dépasse l'horizon mondain puisqu'il ne peut être l'objet d'aucune expérience, sinon de l'effroi qu'il produit sur notre conscience. Nous pouvons imaginer notre mort mais nous ne serons jamais qu'*en deçà* de l'événement. La mort ou plutôt « l'instant mortel »⁴ représente le type même de la rencontre redoutée car elle est synonyme d'Inconnu. En outre, nous ne pouvons l'expérimenter dans un *présent vivant*, encore moins en faire l'objet d'une *rétrospection*. Comme le remarque Vladimir Jankélévitch, l'instant mortel est « une apparition qui sur-le-champ disparaît, et de telle manière que la disparition ait le dernier mot »⁵.

¹ Ernst Bloch, *Le Principe espérance*. Tome III, *Partie V : Les Images-souhaits de l'instant exaucé*, *op. cit.*, p. 324 (je souligne).

² Alfred Schütz, *Le Chercheur et le quotidien : phénoménologie des sciences sociales*, *op. cit.*, p. 126. voir Martin Heidegger, *op. cit.*, § 50, p. 185.

³ Marcel Conche, *Temps et destin*, *op. cit.*, p. 113.

⁴ Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, *op. cit.*, p. 227.

⁵ *Ibid.*, p. 286.

L'aller à la rencontre de la mort est non seulement un aller *inéluçtable* mais encore un « aller *sans retour* »¹. Aucun souvenir possible pour les morts. Comment, dans ces conditions, parler de *sa* rencontre avec la mort ? Que dire de ses conséquences, inexistantes, de la « reconfiguration » impossible de mes possibles, anéantis ? La Mort ne peut faire l'objet d'une rencontre en soi. Elle peut être une conséquence, une détermination fatale engendrée par un événement, mais non point la rencontre elle-même, puisqu'elle ne fait rien apparaître et fait tout disparaître. Il y a une antinomie, une antithèse entre la rencontre et la mort. Il s'en suit que la rencontre est résolument du côté de la vie, quelles que soient ses conséquences (éventuellement mortelles).

Que rencontre en réalité Bill Parrish, car il est un fait que quelque chose vient à lui, lui arrive ? Est-ce vraiment la mort qui se présente à lui ? Ne serait-ce pas plutôt *l'annonce* de *sa* mort dans un futur proche — comme on peut apprendre soudainement que l'on est atteint d'une maladie incurable —, qui fait événement ? N'est-ce pas l'irruption d'un savoir qui fait rencontre pour cet homme ? Une certitude vient brutalement se substituer à l'incertitude fondamentale constituant habituellement (et donc « naturellement ») la trame du monde de la vie. À partir du moment où il *sait* ce qui l'attend, où il *sait* qu'il n'y a pas d'échappatoire possible, toute sa vie va prendre un autre tour. Il *sait* qu'il lui reste peu de temps à vivre et cette nouvelle vient *bouleverser l'ordre* des choses et balayer soudainement et irrévocablement sa vision de la vie. La mort ne se tient plus dans un horizon lointain mais se déplace et s'approche de plus en plus près, resserrant toujours plus la distance qui le sépare de son avènement fatal. Bill Parrish *est rencontré* par un événement décisif, capital mais non par la mort elle-même. Il est « rencontré », car la nouvelle vient à lui et le submerge. Il « est choisi » sans avoir choisi et doit se débrouiller avec « ça ». Son monde désormais ne peut plus prendre la même figure. C'est pourquoi il se remémore sa (« première ») rencontre avec sa femme défunte et évoque le sentiment de sa présence. L'avenir n'appartient plus désormais qu'à l'impossible et le passé devient pour Bill Parrish sa seule référence. Son destin lui coupe toute perspective vers l'avant. Il n'est plus le point d'où se déploient toutes les lignes du temps. Il est le point final.

¹ Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, *op. cit.*, p. 289 (je souligne).

Il est intéressant de noter la *transformation de son destin en destinée*, telle que la décrit Jean Guitton. Pour le philosophe, le consentement, l'acceptation de ce qui s'impose à nous, nous permet de composer ensuite notre destinée. Lorsque Bill Parrish, dans les deux derniers jours lui restant à vivre, change d'avis et décide de refuser toute négociation contredisant son éthique professionnelle, il manifeste son besoin d'être en accord avec lui-même. « Je refuse qu'on puisse se payer le travail d'une vie et le détourner de son objectif premier ! » Jean Guitton aurait probablement écrit qu'il cherche à atteindre « le point indivisible » de son existence. Cette prise de position aurait sans doute été inconcevable dans l'esprit de Bill Parrish, sans l'arrivée de *la* (« mauvaise ») nouvelle. Après avoir su, *il ne peut plus* être le même homme ou bien peut-être devient-il *lui-même* ?... Comme son destin se mue en destinée personnelle et inaliénable, la mauvaise rencontre devient *bonne* rencontre. En définitive, c'est peut-être sous cet angle que le film a voulu se présenter : l'histoire d'un événement tragique qui devient bénéfique *à la fin*, quand le principal intéressé, *l'élu* consent à son destin et décide de le modeler, de lui donner un visage, *son* visage.

3. La rencontre mortifère : duplicité de la mauvaise rencontre (ou la mauvaise rencontre comme « fausse » bonne rencontre)

Envers dialectique de la « bonne rencontre », la mauvaise rencontre renvoie implicitement à la mort. Pourtant, la mort-même est impossible à rencontrer ou tout au moins s'avère-t-il impossible de témoigner de cet instant, d'où le phénomène de symbolisation dans l'art, la littérature, le cinéma (comme *Rencontre avec Joe Black*), d'où également le fait que je ne puisse rien en dire. Cependant, même si la mort en personne ne peut faire l'objet d'une rencontre à proprement parler — car nous sommes dans l'impossibilité de *revenir* de cet événement —, il reste qu'elle donne *le ton* des mauvaises rencontres. Il y est en effet question, de près ou de loin, de l'envers du vivant et de la Vie. Les mauvaises rencontres sont vécues comme « mauvaises » parce qu'elles nous font passer du côté du nocturne, de l'ombre.

Elles révèlent notre *part* maudite¹ : « part », « lot » de mal et de malheur que les anciens Grecs nommaient déjà le *Destin*...

Le film d'Oliver Stone, *Nés pour tuer*² est à cet égard troublant d'ambiguïté : une rencontre d'amour passionnée entraîne des amants, Mickey et Mallory, dans une spirale de la violence. Le couple manifeste une folie amoureuse à la mesure de celle de ses actes sanguinaires et destructeurs. Comment comprendre ce qui leur arrive ? Leur rencontre se place-t-elle sous le signe du « bon » ou du « mauvais » ? Selon l'attitude naturelle, on dira que les protagonistes sont entrés dans l'erreur en se rencontrant et ont scellé leur destin dans le mal. Mais, pour les amoureux, peu importe ce qu'il advient. Ici, c'est la subjectivité empirique du rencontrant qui colore l'événement. Même si Mickey et Mallory, dans *Tueurs nés*, sont deux *serial killers* qui opèrent ensemble et de manière fusionnelle, tels des *Bonnie and Clyde*³ ultra-violents ; même si, d'une certaine manière, ils incarnent le Mal, comment comprendre leur rencontre de *leur* point de vue, sinon comme *amour absolu*, comme *amour fou* ? C'est ce qui rend le film troublant car il pose, entre autres, la question suivante : l'amour entre deux êtres « maléfiques » peut-il effacer leurs actes, peut-il les « racheter » ? Le film est d'autant plus dérangeant que Mickey apparaît comme une sorte de Prince charmant apocalyptique sauvant sa dulcinée des griffes d'une famille misérable (symbole de la famille américaine populaire, aliénée par la « misère sexuelle »⁴ de masse). Leur amour apparaît d'une pureté à toute épreuve et contraste avec le monde « médiocre » de l'Amérique moyenne bien pensante. Mickey et Mallory apparaissent ainsi comme des héros chargés de « nettoyer », « épurer », la société de ses « scories ».

Mais cette histoire nous montre un univers *détourné* et *inversé* comme si tout en gardant les mêmes cartes, nous les retournions pour voir le même monde dans sa face négative. L'image de la rencontre merveilleuse et romantique, l'image du couple héroïque auquel le spectateur ordinaire rêve plus ou moins, l'image de la liberté, etc., toutes les valeurs traditionnelles signifiant « un monde meilleur » sont utilisées mais pour être aussitôt *détournées* et nous présenter un double corrompu de la société. Le malaise vient de ce que, malgré nous, nous croyons à cette rencontre ; nous nous

¹ Voir Georges Bataille, *La Part maudite*, Paris, Seuil, « Points », 1974, 253 p.

² Oliver Stone, *Nés pour tuer* [= *Natural born killers*], États-Unis, 1994.

³ Arthur Penn, *Bonnie and Clyde*, États-Unis, 1967.

⁴ Wilhelm Reich, *L'Irruption de la morale sexuelle : étude des origines du caractère compulsif de la morale sexuelle*, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 1999, p. 182.

sentons exaltés par l'exaltation du couple ce qui nous rend indirectement complices de ses crimes. Ils deviennent de véritables héros, leur amour est pur et tous les êtres qu'ils tuent méritent de mourir. Tant et si bien que ce retournement du monde apparaît comme réalité vraie. Les signes du Bien sont littéralement *ravis* pour être déplacés dans le cadre du Mal. Par ailleurs l'effet d'inversion, de *retournement* est la manifestation même du diabolique. En ce sens, la rencontre qui s'opère entre les deux jeunes amants semble placée *après coup* sous le signe du mortifère et de la destruction. Faut-il comprendre la *séduction* opérée par le film comme la conçoit Jean Baudrillard : comme un *leurre narcissique* ? Selon l'auteur, Narcisse se prend à son propre piège, séduit en se séduisant lui-même, séduit en se prenant à son propre jeu, à son propre désir et ce, à travers le leurre de son reflet. Les « héros » de *Nés pour tuer* séduisent ainsi : en se séduisant eux-mêmes. Ils entrent en « auto-séduction » et en réfractent la puissance¹.

Comme *Faust*² pactisant avec le diable et tuant Marie parce qu'elle s'est refusée à lui, le couple se transcende dans la transgression de la *frontière ultime* que représente le commandement éthique cité par Emmanuel Lévinas : « Tu ne commettras pas de meurtre. »³ En anéantissant (littéralement, en les envoyant au néant) les autres, ils réalisent un fantasme de toute-puissance mais paradoxalement s'enferment, clôturent les limites de leur liberté en cherchant pourtant l'exact opposé. Anéantir ce qui résiste, *anéantir l'autre* dans le visage duquel *luit l'infini* revient d'une certaine manière à *anéantir le réel*. Sigmund Freud a mis en évidence la lutte des deux principes régissant la vie psychique de l'homme : principe de *plaisir* et principe de *réalité*. Au cours de son développement, le moi apprend à différer la satisfaction de ses désirs, à ne pas céder immédiatement à ses pulsions⁴. La réalité qui est essentiellement celle de la vie sociale — vie avec les autres — nous impose de faire passer au second plan le principe de plaisir et lui oppose ainsi une résistance

¹ Voir Jean Baudrillard, *De la séduction*, Paris, Denoël, « Folio », 1988, p. 99 ; *La Transparence du mal : essai sur les phénomènes extrêmes*, *op. cit.*, p. 146.

² Voir Johann W. von Goethe, *Faust I et II*, Paris, Flammarion, 1990, 554 p. Concernant la négation de l'altérité, voir également l'analyse de Françoise Mies, « La corporéité dans le mythe de Faust », in Ghislaine Florival (édité par), *Dimensions de l'exister : études d'anthropologie philosophique V*, Louvain/Paris, Peeters, « Bibliothèque philosophique de Louvain », 1994, pp. 195-217.

³ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, *op. cit.*, p. 217.

⁴ Voir Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 1994, p. 336 : « Le moi ainsi éduqué est devenu "raisonnable", il ne se laisse plus dominer par le principe de plaisir, mais se conforme au principe de réalité qui, au fond, a également pour but le plaisir, mais un plaisir qui, s'il est différé et atténué, a l'avantage d'offrir la certitude que procurent le contact avec la réalité et la conformité à ses exigences. » (Souligné par l'auteur).

continue. Elle correspond (certes imparfaitement) à ce qu'Émile Durkheim a appelé la contrainte sociale. Cette dernière exerce « un pouvoir de coercition » implicite sur les sujets et ne se fait sentir que par l'opposition, la résistance, qu'elle exerce sur les désirs individuels allant à l'encontre des règles permettant la vie collective¹. La rencontre de Mickey et Mallory s'inscrit dans une négation de l'Autre en général et, parce que l'altérité est bien ce qui me résiste, ce contre quoi je puis tout en imagination mais absolument rien en réalité, elle s'inscrit aussi dans une négation (fantasmatique) du Réel. Rien ne peut-être construit sur cette base. La relation fusionnelle unissant le couple confirme en outre le refus par chacun de l'altérité de son partenaire. Il y aurait peut-être même lieu de penser que la fusion est non seulement la cause de la psychose meurtrière du couple mais également sa condition de survie (jusqu'à un certain point) et sa dynamique. Chacun a « absorbé le moi »² de l'autre. Mais, comme l'a écrit Jean Baudrillard, « chacun est le destin de l'autre »³. En niant leur altérité propre et celle des autres, Mickey et Mallory choisissent de ne faire plus qu'*un* et de détruire toute altérité qui se présente à eux. C'est le triomphe de la Totalité, « l'enfer du Même »⁴ ; ce qui ne peut que conduire à l'autodestruction. Narcisse est mort ainsi. Il dépérit en adorant son reflet sans jamais pouvoir ni s'en éloigner, ni s'en approcher. Il est mort d'amour pour lui-même, rêvant d'une fusion impossible. De ce point de vue, comment considérer la rencontre des deux amants comme une « bonne rencontre » ? Le sens destinal de cet événement — ici mortifère — se dessine dès leurs premiers crimes.

En eut-il été autrement pour chacun s'il n'avait rencontré l'autre ? Probablement. Leur rencontre a changé l'ordonnement du monde tel qu'il se présentait pour chacun. La hiérarchie sociale s'est inversée : ils étaient *a priori* parmi

¹ Voir Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, op. cit., p. 97.

² Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, op. cit., p. 395 ; voir *Métapsychologie*, op. cit., p. 37 : « Alors, sous la domination du principe de plaisir, s'accomplit un nouveau développement dans le moi. Il prend en lui, dans la mesure où ils sont sources de plaisir, les objets qui se présentent, il les *introjecte* (selon l'expression de *Ferenczi*) [*Ce que Mickey et Mallory sont l'un pour l'autre*] et, d'un autre côté, expulse hors de lui ce qui, à l'intérieur de lui-même, provoque du déplaisir [*Ce que les autres sont pour le couple*]. [...] Le moi a extrait de lui-même une partie intégrante, qu'il jette dans le monde extérieur et ressent comme hostile. » (Je souligne.) Sigmund Freud résume ensuite le rapport par un schéma où le « moi-sujet » est associé au plaisir tandis que le monde extérieur est associé au déplaisir. Le déplaisir peut se transformer en haine et « cette haine peut ensuite aller jusqu'à une propension à l'agression contre l'objet, *une intention de l'anéantir*. » (*Ibid.*, p. 39, je souligne). Nous trouvons ici une interprétation voisine de celle d'Emmanuel Lévinas, bien qu'en termes psychanalytiques.

³ Jean Baudrillard, *La Transparence du mal : essai sur les phénomènes extrêmes*, op. cit., p. 167.

⁴ *Ibid.*, p. 119.

les faibles, les « petits » ; l'horizon de leurs choix semblait réduit. « Ensemble », ils deviennent « les plus forts », les « puissants ». Ils mettent en quelque sorte en pratique la situation hégélienne du maître et de l'esclave : l'esclave est celui dont la vie est plus précieuse que la liberté. L'esclave est celui qui se soumet pour ne pas mourir. Le maître est celui qui est prêt à perdre la vie dans la lutte. Dans cette nouvelle donne, Mickey et Mallory passent soudain du côté des maîtres¹. Mais ce qui fait de cette rencontre un événement véritablement destinal, c'est que, comme l'a écrit Claude Romano, il y a non seulement changement dans l'ordonnement du monde mais aussi et surtout *bouleversement du monde même*². En transgressant la frontière sociale de « la vie en commun », en réduisant les rapports humains à « une question de vie ou de mort », Mickey et Mallory provoquent un déplacement de l'intérieur du monde de la vie à sa limite extérieure et de fait, une transformation radicale de ses valeurs. Le monde défiguré par leur rencontre a fait éclater les limites du social. Ils vivent désormais dans un monde asocial, déplaçant l'existence du plan de la socialité et de la sociabilité — bref, de tout ce qui compose le *mit-sein* (l'être-avec) quotidien — au plan métaphysique.

*

* *

Suivant la classification établie par Gilbert Durand dans *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*³, les mauvaises rencontres pourraient être rangées parmi les phénomènes obéissant au *régime nocturne* et cela pour plusieurs raisons. (i) D'abord pour le plus évident, c'est-à-dire pour tout ce que, dans la vie courante, nous considérons comme des conséquences néfastes : mal-être, folie, actes criminels, voire « inhumains », etc. La mauvaise rencontre devrait être comprise dans son double sens : mauvaise comme « maléfique », qui provoque le mal moral et/ou physique ; mauvaise comme « erronée ». Dans ce cas, la mauvaise rencontre amènerait le rencontrant à se dire qu'il a fait « fausse route », qu'il s'est trompé sur

¹ Georg W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*. Tome I, Paris, Aubier, « Philosophie de l'esprit », 1987, pp. 158-161.

² Voir Claude Romano, *L'Événement et le monde*, *op. cit.*, p. 55.

³ Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, *op. cit.*

lui-même et sur *ce* qu'il (et *qui* l') a rencontré ? Mais ceci sous-entend encore qu'il y a toujours un *délai*, plus ou moins long, préalable à la désignation d'une rencontre. Il faut que j'y aille, que j'y sois, enfin que je m'y trouve comme rencontré pour m'apercevoir ensuite, éventuellement, de mon erreur. (ii) Ce paradoxe me permet d'aborder le second point confirmant le caractère nocturne des mauvaises rencontres. Si, en effet, nous sommes capables de croire à nos rencontres malgré ce à quoi elles nous destinent, en l'occurrence le mal (en un sens élargi), est-ce qu'il ne faudrait pas alors poser la question en sens inverse et dire : la révélation après-coup de la « mauvaise » rencontre n'indique-t-il pas une duplicité *constitutive* du phénomène ? Les mauvaises rencontres ne s'avèrent-elles pas « mauvaises » *après* s'être d'abord données comme « bonnes » ? Ne s'avèrent-elles pas « mauvaises » dans le sens où elles nous ont comme piégés sans que nous nous en apercevions ? Ainsi les « vraies » mauvaises rencontres se dissimuleraient-elles derrière le masque de la bonne rencontre. Ceci expliquerait pourquoi certaines se révèlent peu à peu — et de plus en plus — *inquiétantes* pour le sujet¹. Le voilement, la latence ajouteraient au caractère nocturne de la mauvaise rencontre. À ce propos, selon Gilbert Durand, tout ce qui est de l'ordre du mélange, de l'indistinct appartient au nocturne². Le fait que l'expression soit couramment employée au pluriel (nous disons plus volontiers *les* mauvaises rencontres) ajoute d'ailleurs à cet effet de confusion par le multiple.

L'idée du caractère double de la mauvaise rencontre faciliterait la réflexion sur le phénomène de la rencontre en général. Je faisais part au début de ce chapitre de la difficulté que représentait l'association des deux termes — « mauvais » et « rencontre » — pour la pensée. Ces deux mots semblaient antinomiques. Les caractères déduits de la réflexion sur la trouvaille, notamment, interdisent de penser une rencontre comme « mauvaise ». En convenant d'une définition de la mauvaise rencontre type comme « fausse » bonne rencontre, il y a peut-être possibilité d'articuler les deux thèses, contradictoires en apparence : d'un côté la réalité des mauvaises rencontres (comme fait non accompli), de l'autre l'essence de la rencontre en général comme phénomène, événement, accomplissement d'elle-même (donc comme réussite). Pour qu'une rencontre s'accomplisse, il faut qu'il y ait *effet de rencontre*, comme j'ai tenté de le montrer avec l'exemple de la trouvaille.

¹ Voir par exemple le film de Dominik Moll, *Harry (un ami qui vous veut du bien)*, France, 2000.

² Voir « la classification isotopique des images » partagée en régime *diurne* et régime *nocturne*, établie par l'auteur et figurant à la fin de son ouvrage (*in* Gilbert Durand, *op. cit.*, annexe II).

J'avais mis en évidence les trois caractères essentiels probables de la rencontre. *Précession, imprévision et excès* formaient les trois conditions de réalisation événementiale de la rencontre : précession du rencontré sur le rencontrant ; imprévision du rencontré ; excès, saturation de ce qui est donné dans la rencontre. Ainsi, le sujet rencontrant se trouve-t-il toujours *déjà rencontré* par ce qu'il croit rechercher. Et cette découverte produit sur lui un phénomène de surcroît, d'excès : la rencontre me donne ce que je cherche et en même temps ce que je trouve excède mes attentes, d'où le sentiment du merveilleux, de la grâce, du don. Une « mauvaise » rencontre ne peut pas remplir ces conditions : elle ne peut être vécue comme une grâce... Sauf si nous nous accordons à penser que la rencontre comporte des « temps » et qu'un premier temps peut s'avérer confirmé ou infirmé par un second temps, celui de la rétrospection. Une « bonne » rencontre se trouverait ainsi confirmée par la continuité de son renouvellement, ce qui ferait d'elle une rencontre *continué*, comme l'a écrit Claude Romano. À l'inverse, quand *l'après* contredit les promesses du premier moment, quand l'espérance a été anéantie, alors la « bonne » rencontre s'est muée en « mauvaise » rencontre.

Il y aurait, sous cet angle, possibilité de ranger parmi les mauvaises rencontres type, tous les cas où il est question de « tentation ». Le *Saint Antoine* de Gustave Flaubert¹ fit pour cela d'affreuses rencontres. Le personnage de *Dracula*, symbole de la « séduction de l'étrange »², illustre parfaitement cette duplicité de la mauvaise rencontre. Monstre troublant d'érotisme (la chair, le sang, le baiser mordant), sa rencontre était pourtant fatale³.

¹ Voir Gustave Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, Paris, Gallimard, « Folio », 1983, 346 p.

² Louis Vax, *La Séduction de l'étrange : étude sur la littérature fantastique*, Paris, PUF, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1965, 313 p.

³ Il existe une littérature abondante sur *Dracula*. Voir son principal auteur, Bram Stoker, *Dracula*, Paris, J'ai lu, 1997, 505 p. L'aspect fascinant, la séduction émanant du vampire et motivant la possibilité d'une « fausse bonne » rencontre avec celui-ci ont été traités au cinéma. Voir, par exemple, parmi les films les plus récents : Tony Scott, *Les Prédateurs* [= *The Hunger*], États-Unis, 1983 ; Francis F. Coppola, *Dracula* [= *Bram Stoker's Dracula*], États-Unis, 1992 ; Neil Jordan, *Entretien avec un vampire* [= *Interview with a vampire*], États-Unis, 1994. Avant Bram Stoker, Johann W. von Goethe, en 1797, avait déjà évoqué cet aspect du vampirisme dans un poème intitulé *La Fiancée de Corinthe* : « Avidement elle aspire le feu de ses lèvres, / Et chacun ne se sent vivre que dans l'autre. / À la fureur d'amour du jeune homme / Le sang figé de la jeune fille se réchauffe, / Mais dans sa poitrine le cœur ne bat pas. » (Cité par Barbara Sadoul, in Bram Stoker, *op. cit.*, p. IX).

- Chapitre 9 -

La rencontre fatidique

« C'était là que j'arriverais au tournant de ma pauvre vie »

« C'est donc quand je ne suis plus rien, que je deviens vraiment un homme. »¹

« Si la tragédie d'Œdipe n'est intelligible qu'aux spécialistes — hellénistes du temps de Périclès — en fonction du public auquel elle s'adresse, en quoi y sommes-nous encore intéressés ? Peut-on dire que notre curiosité est purement archaïsante devant Œdipe ? D'où vient que la philosophie et la réflexion aient vu en cette tragédie une problématique essentielle ? »²

Destin et tragédie sont intimement liés. Malgré la diversité de ses figures — comme nous l'avons vu dans le chapitre 5 consacré à la dialectique hasard/destin —, le destin dans les tragédies évoque la ruine, la chute et la mort. Le Destin y est justement *tragique* et jamais « heureux »³. Théâtre des contradictions humaines insurmontables⁴, la tragédie donne également à voir un monde, « — celui de la passion qui affronte l'homme ou la femme à l'absolu »⁵, où le *pathos* « est l'effet de ce moteur, l'absolu » et l'expression de la « servitude devant l'inéluctable »⁶. Le théâtre tragique de la Grèce antique réunit des pièces où les drames s'enchaînent, où la cruauté des uns se mesure à l'horreur des actes commis par les autres. Meurtre, inceste, cannibalisme et vengeances en tous genres s'abattent sur les grandes familles mythiques, généralement à la tête d'une cité ou d'un État. Ce sont les fameuses « Maisons » (Maison de Thèbes, Maison d'Atrée, etc.)

¹ Sophocle, *Œdipe à Colone*, in *Tragédies : théâtre complet*, *op. cit.*, respectivement p. 354 et p. 364.

² André Green, *Un Œil en trop : le complexe d'Œdipe dans la tragédie*, Paris, Minuit, « Critique », 1969, p. 266 (note 54).

³ Contrairement à la figure de l'heureux destin, présente dans l'épopée homérique.

⁴ Voir Jean-Pierre Vernant, « Ambiguïté et renversement : sur la structure énigmatique d'"Œdipe roi" », in Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Œdipe et ses mythes*, Bruxelles, Complexe, « Historiques », 1994, p. 32. Nous verrons plus loin que le ressort tragique de la rencontre fatidique réside pour Œdipe dans la découverte de son identité contradictoire.

⁵ Jean Duvignaud, *La Genèse des passions dans la vie sociale*, *op. cit.*, p. 105 (je souligne).

⁶ *Ibid.*, p. 106.

et leurs lignées (*Labdacides, Atrides, etc.*) Ici, le Destin se confond volontiers avec la malédiction ou la prédestination malheureuse. Il ne se limite pas à une personne mais enveloppe toute la généalogie des « héros » — ascendants et descendants.

Inspirant nombre d'œuvres littéraires et picturales¹, le mythe d'*Œdipe* raconte, entre autres, ce qu'est la rencontre « fatidique ». Dans la tragédie de Sophocle², les maux commencent avec les parents du héros — Laïos et Jocaste — informés par l'Oracle de leur destin funeste. Les époux régnant sur Thèbes apprennent que leur fils Œdipe sera l'assassin de son père et le nouveau mari de sa mère. Espérant faire mentir la prophétie, ils décident de se séparer du nouveau-né. Mais c'est omettre l'*inflexibilité* du Destin. Un serviteur est donc chargé d'abandonner l'enfant, les deux pieds « transpercés » et liés, « sur un mont désert »³. Mais Œdipe sera recueilli par un berger puis adopté par le roi et la reine de Corinthe, Polybe et Mérope. Devenu grand, Œdipe sera également averti par un autre oracle. Croyant pouvoir détourner le sort (comme ses parents biologiques), il va au contraire courir vers son destin. A son tour, il tente de déjouer la prophétie. Ne connaissant pas la vérité sur ses origines, il décide de fuir (ceux qu'il croit être) ses parents pour les sauver de lui-même. Mais c'est en s'éloignant qu'il reviendra au point de départ, « suivant le doigt d'airain dans le cercle fatal »⁴, celui du Destin qui l'attend *depuis le début*, « au croisement de deux chemins »⁵.

On dénombre *a priori* dans cette histoire trois rencontres décisives : celle d'Œdipe et Laïos ; celle d'Œdipe et de « la Sphinx »⁶ ; enfin, celle d'Œdipe et Jocaste. La rencontre entre *Œdipe et Laïos* sera fatale. Le fils tue le père, croyant s'être disputé avec un vieil homme qui a « malencontreusement » croisé sa route. En mettant fin à la vie de Laïos, par ce geste aussi « innocent » que criminel, ce premier événement noue d'un lien solide le destin et la tragédie qui désormais ne

¹ Voir Edith Hamilton, *La Mythologie : ses dieux, ses héros, ses légendes, op. cit.*, p. 6 : « Nous ignorons quand, pour la première fois, ces légendes furent contées dans leur forme actuelle [...] Les mythes, tels que nous les connaissons, sont la création de grands poètes ». Pour une liste des principales œuvres écrites et picturales portant sur le mythe d'Œdipe, voir Ariane Eyssen, *Les Mythes grecs, op. cit.*, pp. 304-305.

² Voir Sophocle, *Œdipe roi, op. cit.*, pp. 181-236.

³ *Ibid.*, p. 209.

⁴ Alfred de Vigny, « Les Destinées », in *Les Destinées*, Genève/Paris, Droz/Minard, « Textes littéraires français », 1967, p. 12 (Vers 11).

⁵ Sophocle, *Œdipe roi, op. cit.*, p. 209.

⁶ *Ibid.*, p. 189.

lâcheront plus le héros maudit. Le sort s’accomplit, « la machine infernale »¹ enclenche sa marche inexorable. Du point de vue de la fatalité, cette « première » rencontre semble bien prendre la place de *l'événement fatidique* à partir duquel tout va se succéder — les deux autres rencontres apparaissant un peu comme des conséquences ou tenant lieu de confirmation et d’aggravation du sort jeté. La rencontre avec *la Sphinx* chez Sophocle est à peine évoquée. Elle ne fait d’ailleurs pas partie des révélations de l’oracle². Elle va permettre l’union incestueuse du fils et de la mère et remplit donc un rôle intermédiaire entre le parricide et l’inceste maternel. En résolvant l’énigme posée par « l’horrible Chanteuse »³, Œdipe vaincra le monstre. La victoire le mettra sur le trône de Thèbes et lui donnera la reine comme épouse, autrement dit Jocaste, sa *dernière* rencontre, dont il aura une funeste descendance⁴.

Comme l’écrit Jean-Pierre Vernant, au début de la pièce, « tout est déjà accompli mais personne ne le sait encore. »⁵ Le lecteur trouve un Œdipe « arrivé ». Nous ne découvrons pas sa vie en le suivant pas à pas depuis sa naissance jusqu’à sa disgrâce mais en le regardant effectuer un travail de reconstitution, par le biais d’une enquête en quelque sorte *aveugle*. Il s’est en effet juré de trouver l’assassin de Laïos, son prédécesseur (géniteur et victime), selon la volonté des Dieux. Ainsi Œdipe est-il *sans le savoir*, l’enquêteur et l’objet de l’enquête⁶. Son enfance et son adolescence seront révélées par morceaux, à travers des souvenirs racontés par différents personnages. Sophocle juxtapose deux temporalités : le présent de la pièce et la reconstitution. Le présent de la pièce, c’est ce que vit Œdipe, autrement dit c’est le récit de sa fin en tant que *roi* — qui culmine avec le suicide de Jocaste et son automutilation lorsqu’il se crève les yeux. La reconstitution, c’est le temps de la lente remontée, jusqu’à ce que les pièces du *puzzle* s’assemblent pour faire éclater la vérité.

¹ Jean Cocteau, *La Machine infernale : pièce en quatre actes*, Paris, Bernard Grasset, « Le livre de poche », 1992, 161 p.

² Voir Sophocle, *Œdipe roi*, *op. cit.*, p. 211.

³ *Ibid.*, p. 186.

⁴ Les deux fils, Étéocle et Polynice, s’entre-tueront pour gagner le trône de Thèbes. Des deux sœurs, Antigone et Ismène, la première sera condamnée à mort pour avoir donné une sépulture à Polynice, malgré l’interdiction officielle. C’est elle aussi qui accompagnera Œdipe dans son exil. Voir Sophocle, *Œdipe à Colone*, *op. cit.*

⁵ Pierre Vidal-Naquet, « Préface : Œdipe à Athènes », in Sophocle, *Tragédies : théâtre complet*, *op. cit.*, p. 23. Cet article figure également dans l’ouvrage co-écrit avec Jean-Pierre Vernant, *Œdipe et ses mythes*, *op. cit.*, pp. 87-111.

⁶ Voir Jean-Pierre Vernant, « Ambiguïté et renversement : sur la structure énigmatique d’"Œdipe roi" », *op. cit.*, p. 29.

En découvrant la *coïncidence* entre les témoignages de son entourage et ses propres souvenirs, Œdipe comprend *soudain* qu'il est le criminel qu'il cherche avec tant d'ardeur. La tragédie apparaît dans le dévoilement, la mise à jour de la fatalité qui a œuvré malgré les ruses des parents d'Œdipe, puis d'Œdipe lui-même. Celle-ci se fait sentir dans son acharnement sur un homme en pleine gloire — il est aimé du peuple comme celui qui a sauvé la cité ; il a fait un mariage heureux avec Jocaste, veuve du défunt prédécesseur — qui va connaître d'un coup la déchéance, la honte et « la souillure »¹. Le destin signifie ici que chacun — innocent ou coupable — finit par connaître sa part de malheurs, même lorsqu'il semblait promis à une existence heureuse, comme Œdipe. C'est d'ailleurs sur cette idée que se termine la pièce : « Gardons-nous d'appeler jamais un homme heureux, scanda le Coryphée, avant qu'il ait franchi le terme de sa vie sans avoir subi un chagrin. »²

Quelle que soit l'issue, le Destin apparaît comme l'accomplissement de ce qui a été donné — le *lot* — au départ, dès l'origine. Au risque de paraître tautologique, je dirais que la figure du Destin, dans la rencontre fatidique, a ceci de particulier qu'elle évacue toute possibilité de hasard et c'est pourquoi elle rejoint *l'Absolu*. Nous avons vu au chapitre 5 que la notion de destin se déplaçait sur un intervalle étiré entre deux extrêmes : entre la toute-puissance extérieure et transcendante de la prédestination (*moira*) et celle du pur hasard (*tukhè*). Or la rencontre fatidique se situe *absolument du côté du destin absolu*, celui commandé par les Moires ou les Parques. *Pré-fixé*, il renvoie l'action humaine à du négligeable, du contingent, de l'« in-essentiel ». Dans cette perspective, l'homme n'est plus sujet (sinon en tant que sujet assujetti) mais bien objet et agent de la volonté intransigeante du Destin. Le possible se confond avec le nécessaire, l'obligatoire. Paul-Laurent Assoun résume cette idée : « Le "destin", c'est une "superpuissance" (*Übermacht*), la force "du dessus" censée *avoir le dessus* sur ses victimes et sujets. »³ Les rencontres faites par Œdipe peuvent se montrer absolument fortuites ou absolument *prédestinées* selon le point de vue — immanent ou transcendant — d'où nous regardons l'histoire. En l'occurrence, c'est le second qui est emprunté ici : la fin est *déjà* dans le commencement. Mais cette fin ne sera visible qu'à la fin.

¹ Sophocle, *Œdipe roi*, *op. cit.*, p. 188.

² *Ibid.*, p. 236.

³ Paul-Laurent Assoun, *Le Préjudice et l'idéal : pour une clinique sociale du trauma*, *op. cit.*, p. 67 (je souligne).

La rencontre fatidique représente communément la rencontre prévue par le Destin. C'est la rencontre qui se déroule au moment et lieu *où tout se joue, tout se noue*. C'est la rencontre qu'on voudrait éviter bien qu'inévitable. C'est la rencontre redoutée par les protagonistes mais inéluctable. Œdipe et ses parents tenteront mille et une ruses pour contourner le sort, en vain. C'est enfin la rencontre qui a lieu *envers et contre tout*. Comme l'a écrit Jean Duvignaud, « nous marchons à notre perte, puisque nous ne pouvons avoir accompli que l'acte qui nous détruit. »¹ Rencontre fatidique car rencontre interdite, maudite, maléfique, bref « mauvaise rencontre » à fuir et pourtant incontournable. Et plus les sujets-objets se débattent et plus ils avancent inexorablement vers leur chute. « Un Autre semble à leurs trousses, qui les coince systématiquement et démontre leur existence »².

Pourtant, de cette poursuite oppressante, dans laquelle un homme fuit une force surhumaine qui le retrouve ou l'attend, se profile *une autre rencontre*, ultime et essentielle, peut-être même *la* rencontre fatidique de l'histoire. En effet, derrière tous les croisements qui jonchent le parcours d'Œdipe, n'y a-t-il pas en dernière analyse un *rendez-vous* avec son destin ? Le sort s'accomplit dans des circonstances précises, en un temps et en un lieu précis. Œdipe tua son père à « l'étroit carrefour où se joignent deux routes »³. Néanmoins ce qui *fait rencontre*, ce n'est pas le moment objectif des faits mais celui au cours duquel Œdipe va comprendre et réaliser sa faute. La découverte de la vérité va plonger le personnage dans un traumatisme signifiant à vie (ou à mort) le tournant irréversible et tragique de son (in)existence. L'ombre et la lumière changent se déplacent soudain en sens inverse : le roi Œdipe était le soleil de la cité (popularité, rayonnement héroïque) tant que la vérité restait dans les ténèbres profondes de l'insu (*son* insu). La peste qui s'est abattue sur Thèbes annonce — sous la forme d'un signe à déchiffrer — la mise au jour imminente de l'enfoui, le dévoilement du secret. Quand tout devient clair, Œdipe devient aussitôt roi déchu, homme souillé (il incarne la confusion des rôles, il est à la fois mari et fils de la même femme, père et frère des mêmes enfants). Le traumatisme indépassable pour Jocaste qui se pend, se soldera par

¹ Jean Duvignaud, *op. cit.*, p. 106.

² Paul-Laurent Assoun, *Le Préjudice et l'idéal : pour une clinique sociale du trauma*, *op. cit.*, pp. 68-69.

³ Sophocle, *Œdipe roi*, *op. cit.*, p. 231.

l'auto-aveuglement d'Œdipe, signe de l'échange symbolique entre l'ombre et la lumière¹, signe aussi du *tournant décisif* que prend désormais son existence. L'énucléation des yeux marque « le moment fatidique qui ainsi "coupe en deux" le *continuum* de son histoire — entre l'"avant" et l'"après" de l'événement » et à partir duquel « il ne peut plus se masquer »². Le marquage corporel matérialise le sens pathique, le vécu charnel de la douloureuse culpabilité et de l'indéfectible honte. Ainsi comme l'écrit encore Paul-Laurent Assoun, « le *trauma* fournit une opportunité — à la fois dévoilante et mortifère — de démasquage. »³

Œdipe *rencontre son destin qui le rencontre*, quand il est en mesure de se réapproprier son histoire, de la *com*-prendre comme *son* histoire propre, *son* sort, ce qui *lui* est destiné. Il faut qu'il éprouve la souillure dans *sa* chair, qu'il ressente l'horreur dont il est l'auteur comme une expérience vive et insoutenable, une expérience à la première personne, pour que tous les actes passés s'ordonnent selon un enchaînement qui fait sens depuis l'origine. C'est à cette occasion que la vérité *fait événement*. C'est à ce *moment fatidique* qu'Œdipe rencontre son « destin » et, plus simplement, lui-même. C'est à ce moment aussi qu'un Œdipe meurt à un autre : le jeune Œdipe, celui qui pouvait se projeter dans une espérance, disparaît, sombre pour laisser place au vieil Œdipe, meurtri, honni et « sans avenir ». Ainsi, en se crevant les yeux et en s'exilant à Colone, le roi ignominieux se retire de l'histoire (de sa cité, de sa famille, etc.)⁴ S'il continue de vivre, en tout cas son temps (de gloire) est révolu. Plus rien ne peut plus advenir désormais.

Cette situation critique où la prise de conscience fait rencontre (pour lui et en lui) s'apparente fort à ce que Jean-Pierre Vernant a appelé « la reconnaissance »⁵. Œdipe « reconnaît » les faits, « reconnaît » ses souvenirs et, à travers les révélations qui lui sont faites, finit par se reconnaître lui-même comme celui qu'il n'est pas. C'est cette reconnaissance qui est *effet de rencontre*, c'est elle qui se donne

¹ Tirésias, le devin aveugle, l'avait prédit à Œdipe : « Tu vois le jour : tu ne verras bientôt plus que la nuit. » (Sophocle, *Œdipe roi*, *op. cit.*, p. 199). Pour une interprétation de ce phénomène d'échange symbolique entre l'ombre et la lumière, voir Jean-Pierre Vernant, « Ambiguïté et renversement : sur la structure énigmatique d'"Œdipe roi" », *op. cit.*, pp. 30-31.

² Paul-Laurent Assoun, *Le Préjudice et l'idéal : pour une clinique sociale du trauma*, *op. cit.*, p. 54.

³ *Ibid.*

⁴ La fin tragique contée par Sophocle n'apparaît pas dans la version résumée au chant XI de l'*Odyssée*. Œdipe continue en effet, après le suicide de Jocaste, à régner sur Thèbes. Mais il « reçut en héritage les innombrables maux que peuvent déchaîner les furies d'une mère. » (Homère, *Odyssée*, *op. cit.*, p. 207).

⁵ Jean-Pierre Vernant, « Ambiguïté et renversement : sur la structure énigmatique d'"Œdipe roi" », *op. cit.*, p. 28 sq.

réellement comme « destinale », car c'est dans son accomplissement ou non qu'il y va de l'identité d'Œdipe. Toute la pièce repose précisément sur cette énigme : l'identité d'Œdipe. Qui est-il ? Fils adopté ? Fils de roi ou « enfant sauvage », « fils de Fortune »¹ ? Est-il l'Étranger² valeureux, intelligent, qui sauva Thèbes de la misère ou bien l'enfant maudit de la cité par qui le sang royal fut souillé ? Est-il le tyran orgueilleux, décidant de tout, faisant *fi* parfois de la puissance divine ou un roi mené aveuglément par son destin ? Jean-Pierre Vernant développe toute une réflexion sur *l'ambiguïté* qui entoure la question. « Œdipe est double. »³ De même, Peter Szondi souligne cet aspect dans un article : « Œdipe incarne l'unité tragique de la création et de la destruction »⁴. En d'autres termes l'identité ambivalente d'Œdipe est le reflet de son histoire et de sa préhistoire (ses ascendants) plongées dans la contradiction⁵. Œdipe, le champion des énigmes ne sait pas qu'il est lui-même une énigme. En la résolvant, c'est-à-dire en faisant *l'épreuve fatidique de la reconnaissance*, il fera la rencontre capitale de sa vie, celle qui l'amènera à découvrir *l'autre Œdipe*, « en tout point le contraire de ce qu'il croyait et paraissait être. »⁶

La narration, le récit représentent une des manières pour l'homme de « reconnaître » son histoire. Celle d'Œdipe s'opère par le souvenir et la reconstitution des scènes du passé. Les rencontres, alors insignifiantes (Laïos) ou glorieuses (Jocaste grâce à la victoire sur la Sphinx), reviennent à la conscience comme *interdites* et s'éprouvent sur le mode d'un remords incommensurable. En la racontant, l'histoire d'Œdipe prend sens. « Raconter c'est déjà "réfléchir sur" les événements racontés »⁷, écrit Paul Ricœur. Ainsi dans l'œuvre de Sophocle est-il question du *temps raconté* qui recouvre le temps durant lequel Œdipe comprend sa

¹ Sophocle, *Œdipe roi*, *op. cit.*, p. 221.

² Voir sur ce point les commentaires de Jean Bollack analysant le sens implicite du statut d'« Étranger » attribué à Œdipe : Œdipe est *étranger* à Thèbes et ne l'est pas en même temps, de même qu'il est et n'est pas étranger à ce qui lui est arrivé (Jean Bollack, *La Naissance d'Œdipe : traduction et commentaires d'Œdipe roi*, Paris, Gallimard, « Tel », 1995, pp. 110-120).

³ Jean-Pierre Vernant, « Ambiguïté et renversement : sur la structure énigmatique d'"Œdipe roi" », *op. cit.*, p. 27.

⁴ Peter Szondi, « Œdipe roi », in Jean Bessière (études recueillies par), *Théâtre et destin : Sophocle, Shakespeare, Racine, Ibsen*, Paris, H. Champion, « Unichamp », 1997, p. 10.

⁵ Jean Bollack parle de « contradiction tragique » (*op. cit.*, pp. 220-221).

⁶ Jean-Pierre Vernant, « Ambiguïté et renversement : sur la structure énigmatique d'"Œdipe roi" », *op. cit.*, p. 27. Voir, dans le même esprit, l'idée défendue par Peter Szondi selon laquelle « l'être et l'apparence se disjoignent » (*op. cit.*, p. 12).

⁷ Voir Paul Ricœur, *Temps et récit*. Tome II, *La Configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, « Points », 1991, p. 115.

destinée (il rassemble les morceaux du *puzzle*), où se développe le sens destinal de sa rencontre avec lui-même. Le temps raconté dans cette tragédie se déploie sur le mode de *l'irrévocable*, « c'est-à-dire l'impossibilité d'anéantir la faute une fois commise »¹. Qui mieux que Vladimir Jankélévitch pour parler de cela ? Pour le philosophe, l'instant irréparable de l'erreur est le temps du basculement, « de la transformation et de la précipitation révolutionnaires »². Œdipe, en tuant son père puis en épousant sa mère, « précipite » son histoire de l'autre côté. Et quand le mal est fait et reconnu, ce n'est pas le désir de revivre le vécu (nostalgie) qui l'anime, mais plutôt celui de l'effacer : « Le désespoir de l'irréparable nous ferait plutôt souhaiter l'annihilation du prétérit ; il ne s'agit pas de présentifier une absence, *il s'agit d'annihiler une présence trop présente ; de révoquer, non de revenir.* »³ C'est pourquoi Œdipe maudit celui qui lui sauva la vie : sans l'intervention du berger, *rien* ne serait arrivé⁴. Malgré son automutilation — « ainsi ne verront-ils plus [...] le mal que j'ai subi, ni celui que j'ai causé »⁵ — et le suicide de Jocaste (supprimer le passé, la faute, en se supprimant), la *double rencontre sacrilège* ne pourra jamais être effacée : « Le fait d'avoir fait, *fecisse*, est indestructible »⁶. La culpabilité est là pour raviver la mémoire. Œdipe, jusqu'à sa mort, vivra dans le remords. Le *Hélas*⁷, deux fois prononcé par le personnage, indique toute l'intensité de l'irrévocable. Vladimir Jankélévitch remarque à ce propos que : « *Hélas* est le mot inconsolable et désespéré de l'ultimité sans sursis »⁸. Œdipe peut bien souhaiter que tout redevienne *comme avant*, il reste enchaîné au souvenir douloureux et indépassable de la faute commise. « La honte ici l'emporte sur la passion de revivre »⁹. Le récit peut bien constituer une tentative d'intégrer les blessures dans un nouvel ordre mais « leur intégration même dans une totalité nouvelle, dans une synthèse pacifiante,

¹ Vladimir Jankélévitch, *La Mort, op. cit.*, p. 168.

² *Ibid.*, p. 332 (je souligne).

³ *Ibid.* (Je souligne.)

⁴ « Ah ! Quel qu'il fût, maudit soit l'homme qui [...] me sauva de la mort, me rendit à la vie ! » (Sophocle, *Œdipe roi, op. cit.*, p. 230).

⁵ *Ibid.*, p. 228.

⁶ Vladimir Jankélévitch, *La Mort, op. cit.*, p. 168.

⁷ « *Hélas ! Hélas !* Ainsi tout à la fin serait vrai ! Ah ! Lumière du jour, que je te voie ici pour la dernière fois, puisque aujourd'hui, je me révèle le fils de qui *je ne devais pas* naître, l'époux de qui *je ne devais pas* l'être, le meurtrier de qui *je ne devais pas* tuer ! » (Sophocle, *Œdipe roi, op. cit.*, p. 225, je souligne).

⁸ Vladimir Jankélévitch, *La Mort, op. cit.*, p. 329 (souligné par l'auteur) ; *L'Irréversible et la nostalgie, op. cit.*, p. 189.

⁹ Vladimir Jankélévitch, *La Mort, op. cit.*, p. 332. Voir aussi Sophocle, *Œdipe roi, op. cit.*, p. 231 : « Et après avoir de la sorte dénoncé ma propre souillure, j'aurais pu les voir sans baisser les yeux ? Non ! Non ! » (Œdipe pensant à ses parents adoptifs).

et conciliante prouverait encore l'impossibilité du retour au *statu quo* »¹. Parce que le temps est irréversible, l'accomplissement de la faute est irréparable.

Si nous acceptons l'idée que la rencontre véritable d'Œdipe est celle de sa destinée, au sens ici de l'épreuve insubstituable d'une reconnaissance identitaire, alors nous devons en déduire une conséquence essentielle : la rencontre destinale ne se situe pas toujours là où nous la présumons. Elle ne se donne pas toujours immédiatement comme telle. Le temps de la reconnaissance pour Œdipe constitue l'horizon depuis lequel des faits insignifiants, de simples croisements de route, sont devenus des événements hypersignifiants. *La compréhension de la destinée* est au centre du questionnement : vécue au présent, sans *pré*-vision de l'avenir, chaque rencontre est susceptible de se révéler capitale ; elle porte en elle sa puissance destinale comme virtualité. « Œdipe a successivement interrogé l'oracle, quitté ses "parents" de Corinthe, tué un voyageur qui lui barrait la route, libéré Thèbes de la Sphinx, épousé la reine de la cité, occupé le trône royal, *sans voir dans cette succession autre chose qu'une succession.* »² Quand le sujet a parcouru du chemin ou se trouve au bout de la route, comme Œdipe, alors seulement il peut « enfilez les perles » de son histoire. Ainsi, l'homme vit-il dans le chevauchement continu du hasard et du destin. Pendant que ce qui *va* s'accomplir se vit sous le signe de l'incertitude et de l'aléa ; ce qui *s'est* accompli se vit sous celui de la raison (humaine, sociale, divine, etc.) Pour Œdipe, « tous les actes accomplis au hasard ont désormais un sens et ce sens l'aveugle. »³ C'est ce chevauchement de deux sens opposés (entre hasard et destin, entre avant et après, entre avenir et passé) qui dessine *le sens de la destinée*.

¹ Voir Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, *op. cit.*, p. 334.

² Pierre Vidal-Naquet, « Préface : Œdipe à Athènes », *op. cit.*, p. 23 (je souligne). Avant que la vérité sur sa naissance n'éclate, Œdipe se dit même « Fils de la Fortune », c'est-à-dire fils de la *tyché*, donc du hasard. Quant à Jocaste, elle enjoint Œdipe à « vivre au hasard comme on le peut » (Sophocle, *Œdipe roi*, *op. cit.*, respectivement p. 221 et p. 217).

³ Pierre Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 24.

- Chapitre 10 -

La rencontre foudroyante

« Cet amour fond sur vous comme la grâce fondit sur saint Paul »¹

« Le don gracieux qu'on ne peut forcer »²

Dans la multiplicité des rencontres qui peuplent le monde humain, celle que j'appelle « rencontre foudroyante » figure probablement au firmament de la rencontre rêvée : « La rencontre prestigieuse qui nous a d'abord découverts l'un à l'autre »³ arrive comme *tombe* la foudre ou comme le sort est *jeté*. La rencontre foudroyante renvoie naturellement à l'image du coup de foudre amoureux. Il fera donc l'objet d'un premier sous-chapitre. Elle renvoie aussi à d'autres événements qui ne portent plus sur autrui mais sur d'autres « objets » (religieux, intellectuels, esthétiques, etc.) Les conversions religieuses soudaines, expression d'une rencontre avec le divin, feront ainsi l'objet d'un second sous-chapitre. Je prendrai comme principal « fait » illustratif — mais il ne sera pas le seul — l'épisode biblique de la conversion de Paul sur le chemin de Damas.

Les deux types de rencontre sont présentés ensemble en raison de la similitude de leur mode de manifestation : *le foudroiement*. Mais ils diffèrent sous d'autres aspects phénoménaux qui ne peuvent être ignorés. S'ils sont visés comme des événements soudains, ils ne se situent pas dans le même type de réalité. Le coup de foudre amoureux signifie une irruption du monde d'autrui dans mon monde propre. En ce sens, la rencontre se situe majoritairement dans le plan de *l'immanence*, même si le monde d'autrui m'est étranger et même si je peux

¹ Honoré de Balzac, *Un Prince de la Bohème*, in *La Comédie humaine*. Tome VII, *Études de mœurs : scènes de la vie parisienne*, Paris, Gallimard/Nrf, « Bibliothèque de la Pléiade », 1977, p. 818. C'est ainsi que le romancier voit le « coup de foudre qui annonce ce véritable amour » (*ibid.*)

² Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*. Tome I, *La Femme, la ville, l'individualisme*, Paris, Payot, « Critique de la politique Payot », 1989, p. 316.

³ Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, *op. cit.*, p. 234.

éventuellement éprouver la force d'une transcendance dans cette rencontre, comme nous le verrons dans la réflexion qui va suivre. La rencontre avec le divin signifie quant à elle l'irruption du Tout-Autre dans mon monde propre. Elle signifie la pénétration du monde humain par le monde supra-humain. C'est ce qui la situe majoritairement dans le plan de la *transcendance*, même si le monde de Dieu peut être donné au sujet dans une forme d'intimité (notamment dans le christianisme), comme nous le verrons également plus loin.

Je procéderai en deux temps, pour penser les rencontres à deux niveaux, suivant les directives théoriques d'Edmund Husserl. (i) Au niveau *phénoménal*, *intramondain*, autrement dit celui qui nous est familier, celui pour lequel nous adoptons une « attitude naturelle » : la rencontre foudroyante y sera décrite comme une expérience singulière avec tous ses éléments factuels et plus ou moins contingents. (ii) Au niveau *phénoménologique* puis *eidétique*, autrement dit au niveau transcendantal, la rencontre foudroyante sera envisagée du point de vue de son essence, en tant que « rencontre foudroyante en général » et en tant que catégorie susceptible d'apporter un éclairage sur l'essence de la rencontre au sens destinal « en général »¹. Pour le coup de foudre amoureux et pour la conversion soudaine, je commencerai donc par une description des représentations communes. Ensuite, je tenterai de mettre en évidence ce que chaque type de rencontre exprime du modèle générique de la rencontre foudroyante.

1. Le coup de foudre amoureux

Le coup de foudre représente probablement l'idéal de *la* rencontre amoureuse. Émissions télévisées, magazines y consacrent régulièrement des dossiers, articles, *interviews* et témoignages². De même, un « bon » roman ne peut faire l'économie de la scène autour de laquelle, souvent, s'articule le récit. Félicie Nayrou et Alain Rudy

¹ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, § 12, p. 46.

² Voir « Amour : la rencontre : on ne se choisit pas par hasard », *Psychologies*, *op. cit.* ; « L'amour fou », *Le Nouvel Observateur*, n° 1710, 14-20 août 1997, pp. 6-18. Parmi les reportages télévisés, voir *La Biochimie du coup de foudre ou fragments scientifiques d'un discours amoureux*, *op. cit.*

remarquent à ce propos que « la littérature et le cinéma sont pleins de ces moments où tout bascule »¹. Citons pêle-mêle *La Princesse de Clèves*², *L'Éducation sentimentale*³, *Le Rouge et le noir*⁴, *Roméo et Juliette*⁵, sans parler de l'abondante littérature « populaire »⁶. Dans tous ces romans, l'amour naît d'un coup de foudre. Le thème est désormais classique ; il fait même partie des sujets d'étude à l'adresse des lycéens⁷. Le cinéma a également filmé ces moments décisifs de l'entrevue fulgurante, de « l'échange des regard »⁸ entre les futurs amants. Je pense notamment au récent *Titanic*⁹, un (très) long métrage qui connut le succès auprès du grand public, en partie, certainement, pour l'histoire d'amour qui y est contée : une passion se noue entre un jeune homme de condition modeste mais « libre » et une jeune femme bourgeoise, déjà promise à un mariage garantissant son rang social. Le film ne posséderait pas sa teneur romantique sans la fameuse scène de *la* rencontre, celle du premier regard qui scellera à jamais le destin des amants.

Jean Rousset a publié une étude sur « la scène de première vue dans le roman ». Comme il le soutient lui-même, par delà la multiplicité des œuvres (dans le temps et l'espace), demeure une « cellule narrative » : « Ce grand thème qu'est le face-à-face de deux inconnus qui, tout d'un coup, se reconnaissent »¹⁰. C'est pourquoi l'auteur décide d'emprunter une perspective *trans-historique*¹¹ à laquelle je me rallie, dans la mesure où je m'attache à la compréhension d'un phénomène type, le coup de foudre. Toutefois, procédant à une analyse discursive et littéraire, Jean Rousset étudie la scène en la découpant en unités narratives. Sa recherche suit ainsi une perspective structuraliste dans laquelle la rencontre est

¹ Félicie Nayrou et Alain Rudy, « Éditorial », *Autrement : série mutations*, n° 135 (« La rencontre : figures du destin »), *op. cit.*, p. 10 ; voir Bruno Péquignot « Eau de rose et air du temps », *Autrement : série mutations*, *op. cit.*, pp. 96-104.

² Madame de Lafayette, *La Princesse de Clèves*, Paris, Flammarion, « GF », 1986, 186 p.

³ Gustave Flaubert, *L'Éducation sentimentale : histoire d'un jeune homme*, Paris, Flammarion, « GF », 1996, 567 p.

⁴ Stendhal, *Le Rouge et le noir*, Paris, Flammarion, « GF », 1987, 503 p.

⁵ William Shakespeare, *Roméo et Juliette*, *op. cit.* Voir Acte II, scène II, p. 41 : Juliette dit à Roméo, à propos de leur amour naissant, qu'« il est trop brusque, trop imprévu, trop subit, trop semblable à l'éclair qui a cessé d'être avant qu'on ait pu dire : il brille !... »

⁶ Voir Bruno Péquignot, *La Relation amoureuse : analyse sociologique du roman sentimental moderne*, Paris, L'Harmattan, 1991, 207 p.

⁷ Voir Hélène Sabbah, *La Rencontre dans l'univers romanesque : thèmes et questions d'ensemble*, Paris, Hatier, « Profil », 1992, 78 p.

⁸ Véronique Nahoum-Grappe, « L'échange des regards », *Terrain*, n° 30 (« Le regard »), 1998, pp. 67-82.

⁹ James Cameron, *Titanic*, États-Unis, 1997.

¹⁰ Jean Rousset, *Leurs yeux se rencontrèrent : la scène de première vue dans le roman*, *op. cit.*, p. 12.

¹¹ *Ibid.*

considérée comme une séquence nécessaire à la construction du roman. Pour ma part, ne m'engageant aucunement dans une analyse du récit et plutôt soucieuse de « l'expérience vive »¹, je me limiterai à une pure description des traits essentiels du coup de foudre. Ceux-ci ne s'ordonnent pas en structure, ne se succèdent pas selon une causalité propre au récit mais apparaissent comme des qualités déterminant de manière significative — ou signifiant de manière déterminante — l'essence du coup de foudre en général. Quel est le rôle de l'œuvre littéraire ou cinématographique dans ce cas ? Comme je l'ai dit en début de recherche, elle sert d'appui, d'étayage, d'*illustration* à un propos qui se donne comme tâche d'effectuer ce va-et-vient constant, aussi rigoureux que possible (c'est-à-dire argumenté) entre la vie et la raison, s'inspirant ainsi de la méthode philosophique². La démarche guidant ma recherche va en quelque sorte en direction inverse d'une démarche telle celle de Jean Rousset. L'œuvre, en l'occurrence le roman, constitue son terrain de réflexion, son objet de recherche central. C'est seulement dans un second temps que le lecteur peut, de manière tout à fait accessoire, se plaire à effectuer une comparaison entre l'analyse littéraire et son histoire propre. La vie, l'existence est, à l'inverse, au cœur de ma réflexion et c'est dans cette perspective que s'intègre accessoirement le recours aux exemples littéraires et cinématographiques — comme amplification stylisée de ce que nous vivons tous. Quelque chose d'originaire dans chaque événement de la vie se *re-joue*, se *re-présente* dans les œuvres artistiques. Elles viennent en contrepoint de l'analyse phénoménologique tentée dans cette thèse. On comprend dès lors que le phénomène de la rencontre n'occupe pas la même place selon la démarche adoptée. Dans le premier cas, il s'agit de la rencontre *dans* le roman ; dans le deuxième, de la rencontre tout court et « en général ».

L'exploration des caractéristiques du coup de foudre sera développée en quatre points : (i) les significations liées aux métaphores de la foudre³ ; (ii) la notion d'instant et l'effet de ravissement ; (iii) le paradoxe surprise/reconnaissance (entre les deux amants) ; (iv) enfin, l'image de l'« en-même-temps ». Je terminerai mon enquête par deux exemples littéraires où le

¹ Paul Ricœur, *Temps et récit*. Tome II, *La Configuration dans le récit de fiction*, op. cit., p 117.

² Voir Jean-François Lyotard, *La Phénoménologie*, op. cit., p. 3.

³ Pour un développement plus poussé, voir Marie-Noëlle Schurmans et Lorraine Dominicé, *Le Coup de foudre amoureux : essai de sociologie compréhensive*, Paris, PUF, « Sociologie d'aujourd'hui », 1997, 315 p.

coup de foudre s'illustre à travers les quatre points significatifs précités. Les deux œuvres en question sont *Phèdre*¹ et *L'Aigle à deux têtes* (dont il a déjà été question dans le chapitre concernant les mauvaises rencontres)².

1.1. Coup de foudre et coup du destin

« J'avais raison d'aimer la foudre et ses effrayantes espiègleries. La foudre vous a jeté dans ma chambre. Et vous êtes mon destin. »³

Comment penser la foudre en termes phénoménologiques ? Comment la foudre se donne-t-elle ? Qu'évoque-t-elle ? À quoi renvoie-t-elle ? Prenons d'abord ses manifestations physiques, telles qu'elles apparaissent pour le témoin ordinaire (et non pour le physicien) : un éclair luit dans le ciel orageux et s'abat, « tombe » sur quelque chose, un être ou un objet immédiatement brûlé, enflammé. L'événement est violent, neutre et absolu. *Violent* parce que rapide, soudain, imprévisible et destructeur : la foudre coupe, sectionne. *Neutre* parce qu'il n'est ni le produit d'une subjectivité, ni lui-même doué de subjectivité, ce qui lui confère un caractère d'extériorité. Enfin, *absolu* parce que démesuré. La foudre est in-mesurable et s'abat au hasard, sans choisir sa cible. Il y a en elle quelque chose d'impartial et d'impassible. La foudre terrifie, fascine et pour cela a régulièrement été intégrée dans les systèmes de croyances cosmogoniques où la nature est en relation homothétique avec l'homme. Faut-il se référer à la mythologie grecque qui érigea Zeus, dieu de la foudre, en souverain suprême ? Ainsi la foudre est-elle investie d'une forte « puissance symbolique »⁴, profondément liée à sa perception physique comme phénomène incontrôlable.

Le coup de foudre désigne pour le sens commun « une façon violente et dangereuse de tomber en amour »⁵. Il renvoie dans un premier temps au *feu électrique* du face-à-face⁶, à l'embrasement des regards échangés : autant de façons imagées d'exprimer ce phénomène où le désir de chacun entre,

¹ Racine, *Phèdre*, Paris, Gallimard, « Folio », 1999, 157 p.

² Jean Cocteau, *L'Aigle à deux têtes*, Paris, Gallimard, « Folio », 140 p.

³ *Ibid.*, p. 47.

⁴ Marie-Noëlle Schurmans et Lorraine Dominicé, *op. cit.*, p. 1.

⁵ *Ibid.*

⁶ Gaston Bachelard indique dans son ouvrage que le « feu électrique » est un « feu sexualisé » (*La Psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, « Folio », 1990, p. 54).

comme mystérieusement, en *hyper-communication*¹ avec celui de l'autre, où le « trouble est à son comble »², l'émotion à son paroxysme. Lorsque André Breton rencontre Jacqueline Lamba³ dans un café, la jeune femme de *L'Amour fou* lui apparaît comme « vêtue de feu »⁴. Lorsque Allan croise pour la première fois le regard de Maitreyi (« puis ses yeux rencontrèrent mes yeux »), ce sont des « instants de communion si clandestine et si *chaude*. »⁵ Les métaphores associées au *feu* sont récurrentes dans la rencontre frappante et surtout amoureuse. Ainsi disons-nous de l'événement qu'il a été foudroyant, « fulgurant »⁶, que l'instant de la rencontre a été vécu comme une « brûlure »⁷, que cela s'est passé en un éclair, qu'il a suffi d'une étincelle, etc. Rencontre flamboyante, explosive, incandescente, alchimique... Les adjectifs abondent. Pour Gaston Bachelard, « le feu suggère le désir de changer, de brusquer le temps, de *porter toute la vie à son terme*, à son au-delà. »⁸

La foudre qui « frappe » renvoie le sujet qui en fait l'épreuve à une vision dramatique de son existence (mais pas nécessairement tragique). À côté du désir, apparaît en filigrane l'idée du destin. Gaston Bachelard affirme d'ailleurs que le feu « amplifie le destin humain »⁹. Le coup de foudre propose comme un raccourci, ou un condensé existentiel menant directement du premier regard à la vie entière — d'où la présence si vivace du sentiment du destin. C'est un peu comme si le coup porté par la rencontre faisait soudainement la lumière sur la totalité de l'être (rencontrant/) rencontré, comme si le commencement coïncidait soudainement et parfaitement avec la fin... Jean Rousset remarque à ce sujet la *conjonction* entre « instant premier et suite inéluctable »¹⁰. La foudre en effet, c'est du feu qui se déplace à toute vitesse, c'est du feu capable d'atteindre sa cible *sans délai*.

¹ J'emprunte cette expression à Georges Devereux (*in De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement, op. cit.*, p. 78 (note 2) et p. 79).

² William Shakespeare, *op. cit.*, p. 32. C'est ce que dit Roméo après avoir rencontré Juliette.

³ Voir André Breton, *L'Amour fou, op. cit.*, p. 4 (préface de l'éditeur).

⁴ *Ibid.*, p. 62.

⁵ Mircea Eliade, *La Nuit Bengali, op. cit.*, p. 21. Cette expression illustre parfaitement le phénomène de « l'amour au premier regard », le *love at first sight* anglais. Voir à ce propos, Marie-Noëlle Schurmans et Loraine Dominicé, *op. cit.*, p. 27.

⁶ Élisabeth Weissman (propos recueillis par), « Amoureuse du Christ mais jusqu'où ? », *Femme*, n° 117, avril 1998, p. 53.

⁷ Daniel Sibony, « À la rencontre du temps », *op. cit.*, p. 18.

⁸ Gaston Bachelard, *op. cit.*, p. 39.

⁹ Daniel Sibony, « À la rencontre du temps », *op. cit.*, p. 18.

¹⁰ Jean Rousset, *op. cit.*, p. 8.

« Explosante-fixe »¹, elle confond le mouvement et l'immobilité. La foudre, c'est le début rattrapant la fin, « la confusion d'une volonté et d'un acte »² ou encore « l'ombre et la proie fondues dans un éclair unique. »³ André Breton raconte à ce sujet qu'il pressentit « *dès les premiers instants* » que « le destin de cette jeune femme pût un jour, et si faiblement que ce fût, entrer en composition » avec le sien. Le rappel précis du lieu et de la date de la rencontre « à cette place, le 29 mai 1934 »⁴ entre en résonance avec la solennité du *fatum*. De même, Jean-Jacques Rousseau revient-il sur sa rencontre extraordinaire avec Mme de Warens : « Mais ce qui est moins ordinaire est que *ce premier moment* décida de moi pour toute ma vie, et produisit par un enchaînement inévitable le *destin* du reste de mes jours. »⁵ Ainsi dans l'embrasement amoureux, coup de foudre et coup du destin s'entre-signifient pour « déformer » et reformer (autrement) l'existence du sujet frappé.

Cependant la perspective d'un *destin* paraît, comme toujours, *après coup*, c'est-à-dire au moment du récit. Si, dès le premier moment, le sujet a le sentiment que « quelque chose » d'extraordinaire et d'inconnu se passe ; ce quelque chose ou ce je-ne-sais-quoi reste de l'ordre de l'indéterminé, voire de l'ineffable. André Breton n'a alors qu'une « intuition très vague »⁶. Plus fort encore, Allan, dans le roman de Mircea Eliade, s'interroge *après* l'événement sur son aveuglement, son incapacité à *pré-voir* la portée destinale de sa rencontre avec Maitreyi⁷. La rencontre donne l'occasion d'une expérience unique pour le sujet qui n'en prend véritablement toute la (dé)mesure que *rétrospectivement*. Le coup de foudre, comme toute rencontre, ne peut se dire qu'au passé (recomposé ?)

¹ André Breton, *L'Amour fou*, *op. cit.*, p. 26.

² Michel Onfray, *Les Vertus de la foudre : journal hédoniste II*, Paris, Le livre de poche, « Biblio », 2000, p. 98.

³ André Breton, *L'Amour fou*, *op. cit.*, p. 38. On retrouve le même genre d'idée chez Gaston Bachelard pour qui la symbolique du feu « relie le petit au grand, le foyer au volcan, la vie d'une bûche et la vie d'un monde. » (Gaston Bachelard, *op. cit.*, p. 39).

⁴ André Breton, *L'Amour fou*, *op. cit.*, p. 63 (je souligne).

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Les Réveries du promeneur solitaire*, Paris, Flammarion, « GF », 1964, p. 171 (je souligne).

⁶ André Breton, *L'Amour fou*, *op. cit.*, p. 63.

⁷ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 19.

1.2. Le ravissement et la « magie » de l'Instant

Un rapport spécifique au temps, caractéristique de toute rencontre foudroyante, marque de manière plus accentuée encore le coup de foudre. L'instant de la première vue coïncide avec le foudroiement qui va dès lors avoir des effets sur la conscience du sujet : sentiment que le temps se met « hors temps », *transport* de l'âme hors du monde de la vie quotidienne, ordinaire, et vers le monde de l'extraordinaire¹. À l'instar de la passion vue par Jean Duvignaud, le coup de foudre peut se comprendre comme « le modèle d'un arrachement de l'être à l'existence, vers une autre existence, qui n'est pas encore. »²

Dans *Fragments d'un discours amoureux*, Roland Barthes fait une distinction entre le coup de foudre — appellation commune donnée à la figure du *ravissement*, selon l'auteur — et la rencontre amoureuse. Le premier s'annoncerait comme prélude, événement initiateur de la seconde. Le coup de foudre serait donc le catalyseur de la rencontre. Je me permets ici d'exprimer des réserves sur cette distinction. Roland Barthes ne s'est pas donné comme objectif de réfléchir intensément et de manière exclusive sur le phénomène de la rencontre mais sur le discours du « sujet amoureux »³. Dans cette perspective, il en extrait des *fragments* qui fonctionnent comme des *figures* (figure de l'attente, de l'absence, du souvenir, etc.) auxquelles appartiennent la rencontre et le ravissement. Le « ravissement » puis la « rencontre » représenteraient selon lui les deux premiers temps de la « course amoureuse » ; le troisième étant le temps des difficultés et des obstacles, ce que dans le souvenir nous appellerions avec amertume la « suite »⁴. Il me semble cependant que ce que Roland Barthes appelle « la rencontre » entre déjà dans le domaine de la relation amoureuse, de l'interaction et de la communication et non dans le domaine de l'Événement, de *ce* qui *se* donne, de *ce* qui arrive à *soi* et à personne d'autre. La rencontre amoureuse y apparaît comme le temps de la découverte mutuelle ; un temps du « commencement », mais un temps cumulatif où les entrevues,

¹ Voir Véronique Nahoum-Grappe, « Le transport : une émotion surannée », *Terrain*, n° 22 (« Les émotions »), 1994, p. 70. Voir aussi *ibid.*, p. 72 : « Lorsqu'apparaît une forme ou un signe "qui touche", l'espace intérieur peut être saisi et emporté "hors de soi" puis mis en suspens, sous tension, en direction d'un point alternatif, d'un élément d'altérité. »

² Jean Duvignaud, *La Genèse des passions dans la vie sociale*, Paris, PUF, « Sociologie d'aujourd'hui », 1990, p. 211.

³ Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, *op. cit.*, p. 9.

⁴ *Ibid.*, p. 233.

les rendez-vous successifs composent « une suite de rencontres »¹ — ce qui, pour le type de réflexion adopté ici, correspond à *la vision naturelle* de la rencontre (c'est-à-dire une conception portant sur des faits empiriques, non sur des représentations ou des contenus de conscience). Je considère ici que ce que Roland Barthes appelle le « ravissement » n'est pas seulement la figure enchantée de l'amour naissant, encore moins une « pré-rencontre » mais bien la rencontre même comme phénomène et comme événement.

1.3. Le paradoxe surprise/reconnaissance

Dans cette forme de « crise temporelle », où l'essentiel de la vie semble se précipiter en un instant, le sujet fait l'épreuve de ce que Jean Rousset a appelé « la soudaineté de l'effet »². Le soudain est produit par la *surprise*. Comme le note l'auteur, il y a *irruption*. Il souligne l'effet de *simultanéité* entre l'échange des regards et le trouble qui survient, d'autant mieux restitué par le discours grâce à l'emploi de « conjonctions de temps »³ ou encore d'adverbes de « surgissement »⁴. L'effet est violent, brutal. L'événement produit une rupture radicale entre un *avant* connu, habituel et un *après* inconnu, ouvrant à la nouveauté, parfois sur le mode premier de l'inquiétant, voire de l'effrayant. C'est ce qui amène Daniel Sibony à la conclusion suivante : « Ce qu'on nomme "rencontre" ce serait deux plans de réalité qui se télescopent. »⁵ Nous trouvons confirmation du même genre d'idée chez certains sociologues. Peter Berger et Thomas Luckmann considèrent que l'expérience la plus importante d'autrui est le *face-à-face*. Ce dernier se réalise, selon les auteurs, dans un « présent frappant » car « mon et son "ici et maintenant" empiètent continuellement l'un sur l'autre »⁶. En ce sens, il pourrait représenter une autre manière de nommer la rencontre, à condition de le considérer dans sa dimension phénoménologique et non pas physique.

¹ Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, *op. cit.*, p. 233.

² Jean Rousset, *op. cit.*, pp. 69-88.

³ Voir, par exemple, l'usage de l'expression « dès que » : « Dès l'heure que je le vis, je l'aimai » (*ibid.*, p. 69).

⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁵ Daniel Sibony, « À la rencontre du temps », *op. cit.*, p. 19.

⁶ Peter Berger et Thomas Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, *op. cit.*, p. 44.

Ordinairement, le coup de foudre est perçu comme l'événement se produisant entre deux *inconnus* de telle sorte que les futurs amants « tombent » littéralement amoureux l'un de l'autre. Le fait pour les protagonistes de ne pas se connaître auparavant joue à plein dans l'impression magique produite par le phénomène. Pour que la rencontre fasse « choc », pour qu'elle étonne, qu'elle surprenne, il faut qu'elle me confronte à de l'inconnu. C'est du moins ce que nous pensons dans le monde naturel. Pourtant, ce que nous appelons dans le langage courant le « coup de foudre » présente un paradoxe tout à fait singulier qui, probablement, spécifie ce type de rencontre. Le coup de foudre est une rencontre paradoxale. Dans son accomplissement, « la réminiscence se mêle à la surprise »¹. Les discours communs sur un tel événement ne disent-ils pas qu'aussitôt que l'on s'est vu, on s'est « reconnu » ? Le coup de foudre — et peut-être même toute rencontre — joue ainsi sur la dialectique *inconnu/reconnu* ou encore, dans un autre registre, *trouvaille/retrouvaille*. Marie-Noëlle Schurmans et Loraine Dominicé indiquent dans leur étude que ce fait est récurrent¹. La rencontre amoureuse émerveille car elle est perçue comme instaurant soudainement et sans explication (immédiate, consciente), une familiarité entre deux personnes inconnues l'une de l'autre : comme si l'on s'était *toujours* connu et *toujours* attendu. Au point où les chemins convergent, où les destinées se heurtent, s'enclenche la mécanique. Paradoxalement, le sentiment de reconnaissance mutuelle est aussi fort que les deux protagonistes sont inconnus l'un de l'autre. Mais encore une fois, tout cela ne se dit ou ne se pense que dans une vision rétrospective.

Si l'impression de nouveauté surgit avec violence du coup de foudre, Daniel Sibony précise cependant que nous ne nous jetons pas dans l'inconnu sans « une certaine force de *rappel* »². Ce rappel qui vient du plus profond de notre être arrive comme un *flash*. Le coup porté par la vue de l'aimé(e) est un *coup du temps* pendant lequel il y a *re*-connaissance (et *co*-naissance) : « On rencontre l'autre comme un fragment de notre mémoire, celle de l'appel ou du rappel ; fragment perdu que cette rencontre retrouve »³. Nous voilà devant le fantasme du *double*, proche de ce qu'Eugène Enriquez a appelé ailleurs le « phantasme de l'indifférenciation »⁴.

¹ Voir Marie-Noëlle Schurmans et Loraine Dominicé, *op. cit.*, p. 35.

² Daniel Sibony, « À la rencontre du temps », *op. cit.*, p. 27.

³ *Ibid.*

⁴ Eugène Enriquez, *De la horde à l'État : Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard, « connaissance de l'inconscient », 1991, p. 440.

L'impression du nouveau coïncide avec l'impression de déjà-vu. À y regarder de plus près, il apparaît que ce qui est nouveau ce n'est pas tant autrui en soi mais le fait que cet *alter ego* que je ne connais pas m'est pourtant familier. L'émerveillement, voire la stupéfaction, proviennent de ce qu'une double rencontre s'opère : une rencontre avec soi *en même temps* qu'avec l'autre. « Chacun avait donc deux rencontres à faire, celle de lui-même et celle de l'autre... »¹ L'instant choc de la rencontre se donne sur le mode de la simultanéité, de la synchronicité entre deux temporalités qui évoluent en sens inverse : la mémoire — le *rappel* de l'inconscient — et l'attente — comme désir vague de *re-trouver* son double perdu. Autrement dit, c'est l'instant de la collision entre un avant et un à-venir. Comme le souligne Daniel Sibony, cette situation n'est pas le seul fait de la rencontre amoureuse. Il arrive qu'un visiteur dans un musée éprouve un coup de foudre pour un tableau². De la même manière, s'opère une reconnaissance soudaine et d'autant plus extraordinaire qu'elle a lieu *quand* on ne l'attendait pas. « Cette trouvaille, dès qu'elle se présente, est *retrouvaille*. »³ André Breton explique très bien ce phénomène dans *L'Amour fou* : comment un objet quelconque devient *soudain* œuvre d'art pour le sujet qui le contemple ; comment la trouvaille émerge, telle une solution inespérée ; comment, enfin, objet de recherche, elle trouve et désigne son chercheur — comme si c'était elle qui l'attendait, depuis toujours...

Le hasard se transforme alors en destin. *Être destiné* à quelqu'un, c'est bien ce que l'on est amené à croire dans le ravissement de la rencontre. « Être destiné » ne signifie-t-il pas justement que dans le monde, la part que chacun représente se donne, advient à l'autre ; lequel, selon le principe de la *précession* et de la *contre-intentionnalité*, s'est déjà donné, est déjà advenu ? Deux parts correspondent, s'emboîtent » parfaitement, se destinent réciproquement. Nous pensons alors que nous avons (re)trouvé notre âme sœur ou encore notre moitié, autrement dit notre « part » au sens antique du terme, celle qui nous est destinée comme nous lui sommes destinés. Les retrouvailles avec l'âme sœur pourraient aisément figurer parmi les *images-souhais* décrites par Ernst Bloch⁴. Le thème était déjà connu des

¹ Daniel Sibony, « À la rencontre du temps », *op. cit.*, p. 19.

² Voir *ibid.*

³ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse : 1964*, *op. cit.*, p. 33 (je souligne).

⁴ Voir Ernst Bloch, *Le Principe espérance. Tome III, Partie V : Les Images-souhais de l'instant exaucé*, *op. cit.*

Grecs. Nous en trouvons un exemple célèbre chez Platon. C'est par la voix d'Aristophane que nous apprenons, dans *Le Banquet*, que l'homme aurait été, à l'origine, un être sphérique possédant « quatre mains, des jambes en nombre égal aux mains, deux visages parfaitement semblables sur un cou orbiculaire »¹. Pour avoir bravé la puissance des Dieux, Zeus l'aurait condamné à être tranché en deux êtres sexués. Depuis, chaque moitié chercherait son autre pour s'assembler à elle et retrouver ainsi l'unité perdue. « Lorsqu'elles se rencontraient, raconte Aristophane, elles s'enlaçaient de leurs bras et s'étreignaient si fort que, dans leur désir de *se refondre*, elles se laissaient mourir de faim et d'inertie »².

Ce mythe renvoie aux fantasmes de *l'amour-fusion* et à celui de la *gémellité*, régulièrement traités dans divers écrits³ et également mentionnés par Marie-Noëlle Schurmans et Loraine Dominicé, dans leur étude sur le coup de foudre⁴. Il représente surtout, pour André Breton et le surréalisme en général — à quelques divergences près⁵ —, ce que la rencontre d'amour est censée produire sur les êtres : « Une attraction réciproque [qui] doit être assez forte pour réaliser, par voie de complémentarité absolue, l'unité intégrale, à la fois organique et psychique. »⁶ Évoquant le mythe antique, le poète ajoute : « Il y va, en effet, là plus qu'ailleurs, au premier chef, de la nécessité de reconstitution de l'Androgyne primordial »⁷. Ainsi la *r*-encontre, qui se manifeste aussi dans une impression plus ou moins vague de *re-trouvailles*⁸, cacherait-elle la *re*-cherche (inconsciente) d'un *double perdu*. La violence du coup de foudre renvoie au choc subi par la coïncidence soudaine entre le passé et le présent. Car, « son intrusion dans une vie prend toujours l'aspect du *coup de force*. »⁹

¹ Platon, *Le Banquet*, Paris, Presses Pocket, « Agora », 1992, p. 76.

² *Ibid.*, p. 79.

³ Voir, par exemple, Alice Chalanset, « Le temps des rendez-vous ou l'amour lointain », *Autrement : série mutations*, n° 141 (« L'attente : et si demain »), 1994, p. 31.

⁴ Marie-Noëlle Schurmans et Loraine Dominicé, *op. cit.*, p. 35.

⁵ Pour des précisions sur ce point, voir Marguerite Bonnet, « Le surréalisme et l'amour », in Ferdinand Alquié (sous la direction de), *Entretiens sur le surréalisme*, *op. cit.*, p. 561.

⁶ André Breton, *Manifestes du surréalisme*, Paris, Gallimard, « Folio », 1990, p. 169.

⁷ *Ibid.*, p. 170. Nous retrouvons exactement la même idée de « reconstitution » originelle, in Alice Chalanset, *op. cit.*, p. 32 : « Réparer, restaurer l'unité perdue par la (*re*)constitution de la proximité, et de l'identité » (je souligne).

⁸ La langue espagnole possède deux mots pour désigner la rencontre : « encuentro » et « reencuentro », le second insistant sur la notion de re-voir et de *retrouvailles*. Voir à ce propos Alejandro Rojas Urrego, *Le Phénomène de la rencontre et la psychopathologie*, *op. cit.*, p. 13.

⁹ Marguerite Bonnet, *op. cit.*, p. 558.

1.4. L'en-même-temps

Le coup de foudre amoureux symbolise le rêve de la *réciprocité* parfaite. Associé à l'harmonie et à la perfection du lien réciproque, il est investi d'une puissance esthétique. Georg Simmel affirme qu'« au commencement de tous motifs esthétiques, il y a la symétrie »¹. L'harmonie et l'équilibration des parties du tout (les protagonistes de la rencontre) se présentent comme « la manière la plus *rapide*, la plus visible et la plus *immédiate* de rendre sensible cette puissance formatrice de l'humain »². Indirectement, l'auteur implique une dimension temporelle dans la force esthétique de la symétrie. La symétrie va droit au but, elle n'emprunte pas de détour. Au contraire, elle répond de point en point et manifeste une forme de clarté. La symétrie c'est la beauté de l'évidence. C'est pourquoi elle spécifie aussi le monde fantasmatique du coup de foudre. La temporalité symétrique correspond à celle de la rencontre foudroyante : vitesse (en un éclair) et immédiateté³. Simultanéité, également. Pas seulement entre deux moments pour chaque rencontrant (rencontrer et être rencontré), mais également entre les moments de chacun (*se rencontrer*). La beauté du coup de foudre — qu'André Breton qualifierait de *convulsive* — se traduit par la célébration de « l'en-même-temps »⁴ : c'est *en même temps* qu'on *se voit* et qu'on *s'aime*.

Cependant si le « coup de foudre » présuppose une frappe, il est à remarquer que, comme son nom l'indique, celle-ci n'émane pas directement d'autrui mais d'*ailleurs* (de la foudre). Ce n'est pas autrui qui me frappe directement mais l'événement de son apparition. Autrement dit, je suis frappé par la vue d'autrui mais autrui comme personne concrète ne me « frappe » pas en soi. Ce fait vient remettre en cause l'idée commune d'une réciprocité intentionnelle dans la rencontre (laquelle correspondrait mieux à la forme du dialogue et du débat raisonné). Si nous allons plus loin dans la réflexion, nous nous apercevons que le coup de foudre indique que je reçois quelque chose qui n'est pas de l'ordre de la réponse équitable d'autrui à ma demande. Il vaudrait même mieux voir la réciprocité, s'il faut encore employer ce

¹ Georg Simmel, *La Tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Rivages, « Petite bibliothèque Rivages », 1988, p. 127.

² *Ibid.*, p. 127.

³ Voir *ibid.*

⁴ Daniel Sibony, « À la rencontre du temps », *op. cit.*, p. 35 : « Célébrer l'"en-même-temps" de deux brins d'être disponibles ».

terme, en sens inverse : l'événement de l'autre (autrui ou autre chose) me frappe et c'est à moi d'y répondre. Et parce que cet événement me submerge (démensure de la foudre), je n'ai jamais fini d'y répondre.

Si le coup vient de la vue d'autrui et non d'autrui même, nous pouvons en ce cas imaginer des coups de foudre pour ainsi dire objectivement unilatéraux ? Que dire alors de l'impression, rétrospective, d'un « en-même-temps » ? En effet, dans la rencontre amoureuse, si l'un des protagonistes peut éprouver le sentiment du « c'est lui/ elle »¹ plus ou moins immédiatement (et encore cela n'est pas sûr), il peut ne pas en être de même pour l'autre à qui cela peut arriver plus tard ou jamais. Il n'empêche que le sujet a été « frappé », a été rencontré par quelque chose qui n'est pas autrui mais qui a passé par le phénomène d'autrui. On peut en trouver un exemple dans l'expérience vécue par Gérard Brach. Le scénariste raconte comment la vue soudaine du portrait photographique d'une femme l'interpella. Il ne la connaissait pas, mais l'a *aussitôt re-*connue. Comme il le dit lui-même : « C'est une rencontre qui n'aura jamais lieu mais qui a eu lieu »². La mythologie grecque fournit aussi des exemples qu'on pourrait qualifier de fondateurs. Je pense en particulier au mythe de Pygmalion. Pygmalion sculpta une femme dont il finit par tomber follement amoureux, alors qu'elle demeurait une statue. C'est aussi l'amour jamais rendu d'Écho pour Narcisse, lui-même condamné à une rencontre asymétrique (malgré la symétrie de l'image), qui plus est impossible : n'avoir de lui-même que son reflet.

Ces exemples d'« enamouement »³ non réciproque montrent qu'il y a bien néanmoins un « en-même-temps ». Mais celui-ci affecte non la réciprocité du sentiment (qui n'est pas en cause ici) mais la *coïncidence d'une apparition et d'une réception*. Ainsi que rencontrent les sujets et par quoi sont-ils rencontrés ? Dans le cas d'autrui, rencontre-t-on vraiment *l'être* de la personne ou autre chose ? Si nous optons pour la thèse très forte d'Emmanuel Lévinas selon laquelle l'autre est *absolument autre*⁴, comment puis-je m'assurer de sa rencontre ? La rencontre ne se produit pas positivement *avec* un portrait, une statue, un reflet, ni même *avec* autrui ;

¹ Daniel Sibony, *L'Amour inconscient : au-delà du principe de séduction*, op. cit., p. 220 sq.

² Félicie Nayrot et Alain Rudy (Propos recueillis par), « Instantané : entretien avec Gérard Brach », *Autrement : série mutations*, n°135, op. cit., p. 163.

³ Edgar Morin, *Amour, poésie, sagesse*, Paris, Seuil, « Points », 1999, p. 26.

⁴ Emmanuel Lévinas parle d'« altérité totale » (*Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, op. cit., p. 209).

elle a plutôt lieu *dans leur l'apparition*. Le rencontrant ne se trouverait-il pas plutôt face à un événement, celui d'une (re)découverte de lui-même *dans* le phénomène de l'autre ? Ce n'est ni la femme en soi (la rencontre qui n'aura jamais lieu), ni son portrait photographié qui font rencontre pour Gérard Brach mais *l'événement* même de « la-vue-ici-et-maintenant-de-cette-femme-photographiée » (la rencontre qui a eu lieu). Il ne s'agit pas d'une confrontation avec un objet ou autrui (dont je m'approche infiniment) mais d'une confrontation à soi, à la lumière de l'autre. N'est-ce pas d'ailleurs le sens profond du verbe *se rencontrer* ? Ils *se* rencontrent comme chacun *se* rencontre à l'autre.

Pour illustrer ces questions, deux exemples de coup de foudre vont être étudiés. Le premier, celui de Phèdre, est la représentation type de la rencontre que le langage courant taxerait de non réciproque. C'est pourquoi je l'ai qualifié de coup de foudre « à sens unique » : tout se passe du point de vue unique de Phèdre. Le second, plus « traditionnel », frappe les deux amants. Nous verrons que ce « coup double » aura des effets multiples sur les sujets d'où le nom de coup de foudre « à sens multiple ». Il conjugue la double apparition de l'un à l'autre et de l'autre à l'un. À l'instar de Claude Romano, il ne faudrait donc plus parler de « symétrie » dans la réciprocité — symétrie imaginaire de la rencontre idéalisée — mais opter plutôt pour l'idée d'« une double dissymétrie où la libre initiative de l'un "précède" celle de l'autre et vice versa : *réciprocité dans la dissymétrie* de cette double "prévenance" sans laquelle l'aire de jeu de la rencontre resterait à jamais fermée. »¹

1.5. Phèdre : coup de foudre à sens unique

Le monologue de Phèdre dans la pièce de Racine compte probablement parmi les récits de coup de foudre les plus beaux et les plus représentatifs. Phèdre se meurt d'amour pour son beau-fils, Hippolyte. Amour impossible, en raison de leur lien familial, mais également parce qu'une rivalité politique les oppose (qui héritera du trône de Thésée : Hippolyte ou le fils de Phèdre ?) Alors qu'Hippolyte est convaincu de l'inimitié de sa marâtre, celle-ci avoue à sa confidente Cénéone que sa haine

¹ Claude Romano, *L'Événement et le monde*, op. cit., p. 171 (je souligne).

apparente n'est qu'un masque et une défense contre la passion dévorante qu'elle éprouve pour « son superbe ennemi »¹. Tous les éléments relatifs au phénomène du coup de foudre sont présents dans le monologue. Phèdre raconte le trouble et l'émotion éprouvés dès le premier regard, proches d'une perte de conscience, qui n'est autre que la manifestation du *ravissement* : « Je le vis, je rougis, je pâlis à sa vue./ Un trouble s'éleva dans mon âme éperdue./ Mes yeux ne voyaient plus, je ne pouvais parler »². La thématique du feu, métaphore du désir, y est également présente : « Je sentis tout mon corps et transir et brûler./ Je reconnus Vénus et ses feux redoutables »³. Hippolyte est l'ennemi de Phèdre parce qu'il incarne un amour impossible. Il est la représentation vivante de son mal. Aussi bien l'aime-t-elle et le hait-elle en même temps. « J'ai pris la vie en haine, et ma flamme en horreur »⁴, dit-elle à Œnone. Ses vains efforts pour éteindre sa passion ainsi que l'imprévisibilité des faits (*tukhè*) — elle avait réussi à éloigner Hippolyte d'Athènes, mais, conduite par Thésée, son époux, elle le retrouve malencontreusement à Trézène —, amènent Phèdre à accuser sa « cruelle destinée ! »⁵ Un mode d'apparition typique de la rencontre s'accomplit ici : l'événement arrive alors que tout portait à envisager le contraire. Il y a comme une résistance venue d'ailleurs qui permet ou provoque la rencontre, malgré les circonstances dominantes (conditions sociales, structures politiques, etc.) Parfois cet accomplissement va dans le sens du sujet, parfois il s'oppose à sa volonté. C'est ainsi que le rencontrant (/rencontré) se trouve amené à invoquer le hasard ou, comme Phèdre et Œdipe, le destin.

L'exemple de Phèdre présente un intérêt particulier pour la saisie des modes d'apparition du coup de foudre. Ici, l'événement est unilatéral. Il semblerait que la rencontre se soit exclusivement produite pour Phèdre, Hippolyte aimant une autre femme (Aricie). Du moins, s'il y a rencontre entre les deux, elle ne revêt pas du tout le même sens ni la même intensité pour chacun. S'il y a réciprocité, c'est au prix d'une *asymétrie radicale*. Alors que Phèdre tombe littéralement en amour pour Hippolyte, celui-ci n'a de cette rencontre qu'une vision négative. Harcelé et persécuté par sa marâtre, elle représente plutôt pour lui une

¹ Racine, *Phèdre*, *op. cit.*, p. 48 (vers 272).

² *Ibid.* (Vers 273-275.)

³ *Ibid.* (Vers 276-277.)

⁴ *Ibid.*, p. 49 (vers 308).

⁵ *Ibid.* (Vers 301.)

« mauvaise rencontre », d'autant que Phèdre incarne à la lettre « la mauvaise mère »¹ : elle n'est pas la bonne personne — pas sa mère originelle — et ne lui montre, en outre, que des marques d'hostilité. Est-ce à dire que chacun des personnages n'a pas réellement rencontré l'autre en soi mais *quelque chose d'autre* dans cet autre ? Quelle a été la rencontre de Phèdre ? Sur quoi est-elle « tombée en arrêt » lorsque Hippolyte lui a été présenté ? Qu'est-ce qui a joué pour (/contre) elle ? La foudre ne serait-elle pas tombée sur une image, celle d'un d'Hippolyte sublimé ? Phèdre n'aurait-elle pas été tout simplement frappée par la coïncidence entre son désir et ce qu'Hippolyte incarne pour elle ? Désir qui la dépasse car doublement inassouvi. Son beau-fils lui rappelle son époux Thésée, doublement absent : d'une part, sur le plan physique — Thésée est parti en voyage — et d'autre part, sur le plan chronologique — le temps qui passe fait que le Thésée jeune est « parti » aussi. J'ai montré dans le chapitre concernant la trouvaille comme expérience esthétique qu'il n'est pas nécessaire qu'une réciprocité factuelle soit constatée pour faire de la rencontre. Quelque chose apparaît au sujet et cette apparition s'accomplit sur le mode de *l'appel*. C'est cela qui fait rencontre. Phèdre est saisie, « transie » à la vue d'Hippolyte, il est pour elle comme une *révélation* car dès lors le monde ne peut plus prendre la même allure. Plus (ou moins ?) qu'Hippolyte, c'est *autre* chose qu'elle rencontre. Une image, peut-être elle-même ? Le « coup » brutal porté par la rencontre la renvoie à son être, à ses aspirations, à ses choix. S'il y a lieu d'émettre un doute sur la rencontre de Phèdre par Hippolyte, il demeure que Phèdre *a été rencontrée* par quelque chose. Comme l'écrit Daniel Sibony, « on ne "se" rencontre pas, mais on va tous, en groupes ou en grappes, à la rencontre d'un événement mystérieux. On y va. Ou c'est lui qui vient à notre rencontre, telle une secousse de l'être, pour déloger chacun de ce qu'il est ; pour le faire "se" rencontrer autrement. »²

Porté à son comble, le coup de foudre se moque d'avoir réponse : il est une *crystallisation*³, comme l'a bien écrit Stendhal, une fixation dont l'aimé est à la fois le motif et le support. Nous comprenons alors comment, enfants ou adolescents soudainement frappés, éblouis par un être, objet de notre amour, nous fuyions sa

¹ Voir sur ce point l'analyse proposée par Paul-Laurent Assoun sur « la mauvaise rencontre » comme rencontre manquant son objet. L'auteur prend appui sur un roman de Georges Perec où il est question de fausses retrouvailles avec la mère perdue (*in* Paul-Laurent Assoun, *Le Préjudice et l'idéal : pour une clinique sociale du trauma*, *op. cit.*, pp. 50-52).

² Daniel Sibony, « À la rencontre du temps », *op. cit.*, p. 21.

³ Stendhal, *De l'amour*, Paris, Gallimard, « Folio », 1988, p. 30 *sq.*

rencontre véritable — en même temps que nous la désirions très vivement —, préférant cultiver en *solo* l'émoi de la première vue, entretenir en solitaire le feu de l'événement dont autrui était finalement absent. La crainte de « rompre le charme » nous pousse à différer toujours le moment de la confrontation, rencontre avec le réel en plus d'une rencontre avec l'autre. Paradoxalement, le coup de foudre unilatéral — que je qualifierais volontiers de « solipsiste » — conduit bien souvent le sujet foudroyé à employer son énergie à éviter la rencontre charnelle, en quelque sorte concrète, avec l'objet foudroyant. La différence entre les deux événements se loge dans le *quid* de la rencontre. Dans le coup de foudre, le sujet est rencontré par un désir encore non formulé dont autrui est le support de révélation. De même que le portrait d'une jeune princesse, en des temps reculés, pouvait exercer une force presque magique sur son prétendant, la vision qu'instaure le coup de foudre est de l'ordre du « tourment utopique »¹. Pour Ernst Bloch, elle donne lieu à une *image-souhait*, elle agit sur le sujet comme « promesse » ou encore comme « vision préfigurative »². D'où souvent, le premier réflexe de la fuite et le refus de la confrontation réelle pour ne pas prendre le risque de la déception, autrement dit, le risque de la « mauvaise » rencontre. Je pense au *Fabuleux destin d'Amélie Poulain*, film dans lequel la jeune Amélie après être « tombée » sur l'objet de son amour, le fuit à plusieurs reprises tout en balisant le chemin de ce dernier, afin qu'il vienne à elle³. Elle le suit et le fuit en même temps. C'est peut-être en ce sens qu'il faut comprendre la substitution étonnante de l'idée de (*pour*)*suite* à celle de rencontre, faite par Jean Baudrillard. Il écrit ainsi : « Il ne faut pas dire : "l'autre existe, je l'ai rencontré", il faut dire : "l'autre existe, je l'ai suivi." »⁴. Pour l'auteur, la rencontre est le mouvement qui conjugue le pareil au même, qui absorbe l'altérité et la fait disparaître. Il lui oppose la filature, l'acte de *suivre*, lequel laisse l'autre intact dans son intégrité d'autre. Il semble, en fait, que Jean Baudrillard s'attaque plutôt à une certaine conception (post-moderne ?) de la rencontre. Dans cette perspective, je le rejoins absolument. Mais cela n'enlève rien à l'essence du phénomène, qui est — l'étymologie en témoigne — confrontation, collision *avec* et *contre*. Par nature, nous ne pouvons que nous « cogner » à ce qui est autre.

¹ Ernst Bloch, *Le Principe espérance*. Tome I, *Parties I-III*, *op. cit.*, p. 381.

² *Ibid.*, p. 382.

³ Jean-Pierre Jeunet, *Le Fabuleux destin d'Amélie Poulain*, France, 2001.

⁴ Jean Baudrillard, *La Transparence du mal : essai sur les phénomènes extrêmes*, *op. cit.*, p. 164.

« Séisme ontologique »¹, « secousse de l'être »², le coup de foudre demeure en ce sens une rencontre authentique, notamment dans ce qu'il peut induire de bouleversant, voire de traumatique. Je reprendrais à ce propos la formule de Paul-Laurent Assoun : « Vivre, c'est s'exposer *au risque de la rencontre* : c'est donc tomber dans la sphère d'influence du "traumatique". »³

1.6. L'Aigle à deux têtes : coup de foudre à sens multiples

*« Un soir d'orage vous êtes entré par ma fenêtre et vous avez bouleversé tout ce bel équilibre. »*⁴

L'exemple de Phèdre illustre de manière extrapolée un phénomène récurrent dans les rencontres en général et particulièrement manifeste dans les rencontres foudroyantes. Je veux parler du mouvement contre-intentionnel. Je ne résiste pas à la tentation de citer à nouveau l'œuvre de Jean Cocteau, dont il fit également un film magnifique, *L'Aigle à deux têtes*⁵. L'histoire porte en elle une telle richesse de sens sur le plan de la rencontre que je crains de ne pouvoir embrasser la totalité de ce qui s'y joue. Cependant je voudrais insister à travers cet exemple sur les effets de la contre-intentionnalité qui, en faisant chaque fois obstacle à une suite de projections émanant des deux protagonistes, contribuent à montrer un double écart. (i) Il y a un premier décalage entre le fait que nous croyons rencontrer (rôle du rencontrant) et celui que nous sommes toujours d'abord rencontrés. (ii) Le deuxième décalage se montre dans la découverte après coup que l'objet de la rencontre est toujours *autre*, qu'il n'est jamais celui que nous croyions poursuivre, bien que et parce qu'il (sur-)répond à notre attente. C'est ainsi que nous sommes surpris, saisis car « comblés par un élément extérieur à nous et incalculable. »⁶

¹ Jean-Claude Guillebaud, « Au commencement était la foudre », *Le Nouvel observateur*, n° 42 (« L'amitié : une nouvelle aventure ») (Hors série), décembre 2000-janvier 2001, p. 12.

² Daniel Sibony, « À la rencontre du temps », *op. cit.*, p. 21.

³ Paul-Laurent Assoun, *Le Préjudice et l'idéal : pour une clinique sociale du trauma*, *op. cit.*, p. 48 (je souligne).

⁴ Jean Cocteau, *L'Aigle à deux têtes*, *op. cit.*, p. 88.

⁵ *Ibid.*

⁶ Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*. Tome I, *La Femme, la ville, l'individualisme*, *op. cit.*, p. 316.

Dans l'œuvre de Jean Cocteau, tout se mêle : le feu, le destin, l'amour présent et l'amour perdu, enfin la mort. La mise en scène expressionniste symbolise les éléments, parfois inconscients, du coup de foudre : le trouble et l'aveuglement à travers le tonnerre et les éclairs, les retrouvailles avec l'amour perdu à travers la ressemblance vertigineuse, voire *monstrueuse*¹ entre l'époux défunt et le nouvel amant. La foudre est partout présente dans l'histoire : comme décor extérieur et comme expression du caractère emporté de la reine, personnage principal. Le mot apparaît plusieurs fois dans les répliques². À l'inverse de *Phèdre*, l'amour est ici « réciproque » et partagé. Cependant, en poussant l'analyse, nous nous rendons compte que le coup de foudre dégage un faisceau de projections qui ne se rencontrent pas forcément tandis que la rencontre, une fois de plus, se situe *ailleurs*. C'est pourquoi je parle ici de coup de foudre « à sens multiples ». La rencontre entre la reine et Stanislas se produit littéralement dans l'éclair de la foudre. Tous les éléments sont réunis pour créer le contexte d'une apparition presque surnaturelle. Il fait nuit, un feu brûle dans la cheminée de la chambre royale. Jean Cocteau parle d'un « décor fait d'ombres qui bougent, de pénombres, de lueurs du feu et des éclairs. »³ Nous sommes au château de Krantz où la reine vient célébrer la mort du roi, assassiné le matin de leurs noces alors qu'ils se rendaient ensemble en cet endroit. Veuve depuis dix ans, elle souffre intensément de la disparition de son époux. Le désir de revenir à Krantz, là où les jeunes mariés auraient dû passer leur lune de miel, le dîner imaginaire en tête-à-tête avec le roi joué par la reine indiquent qu'elle n'a pas dépassé son passé, que son temps — « temps de personne »⁴, comme elle le dit elle-même — s'est en quelque sorte arrêté. C'est un peu comme si elle était morte avec le roi⁵. C'est un peu aussi comme si elle était restée bloquée, coincée dans ce premier amour inassouvi, cette rencontre inachevée. Son goût pour les orages, les éclairs et la foudre, pour « le feu et les fenêtres ouvertes », pour « les insectes et les chauves-souris »⁶, indique sa familiarité avec la mort et la fatalité. Prête à défier ce que tout le monde fuit, elle donne cependant le sentiment d'une vitalité et d'une force incroyables. Ainsi apparaît-elle

¹ Voir la conversation à ce propos, entre Édith, la lectrice de la reine et Félix, l'ami du roi (in Jean Cocteau, *L'Aigle à deux têtes*, op. cit., p. 60).

² Voir *ibid.*, p. 22, p. 30, p. 31, p. 47, p. 91, p. 120, etc.

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁵ « En tuant le roi, on m'a tuée » (*Ibid.*, p. 69).

⁶ *Ibid.*, p. 19.

comme surhumaine quand les peurs communes, celles de tout le monde, ne provoquent chez elle que mépris.

La rencontre avec Stanislas va se produire sur le pas de la fenêtre (grande ouverte) alors que la reine s'est plongée dans un dîner imaginaire avec le roi. La scène est intéressante car elle donne à penser les modes d'apparition de la rencontre. Ici, tout concourt à nous faire sentir que quelque chose se prépare et surtout que *cela arrive de loin et s'approche* : l'orage qui gronde, les coups de fusils lointains (ceux de la police), les signes donnés par les cartes de tarot que la reine tire soi-disant pour le roi...¹ Autant de chemins symboliques qui vont converger en un *point de rencontre*. Là, vont coïncider le retournement de l'avant-dernière carte de tarot représentant « un jeune homme blond », la frappe de la foudre s'abattant tout près de la fenêtre dans un coup de tonnerre, enfin l'apparition soudaine de Stanislas à la reine dans une « lueur intense »². En cet endroit et en cet instant, se nouent les liens multiples des significations attachées à la rencontre foudroyante de ces deux êtres qu'*a priori* tout oppose. Tant et si bien que nous assistons en réalité à plusieurs coups de foudre simultanés supportés par les mêmes personnages : celui d'une épouse endeuillée qui retrouve brutalement (le sosie de) son mari défunt, celui d'une « reine d'esprit anarchiste » et « d'un anarchiste d'esprit royal »³, celui d'une victime consentante et de son bourreau contraint⁴, celui d'une dame de haute noblesse et d'un fils de paysan, enfin et surtout celui d'une femme et d'un homme. La scène exprime toute l'ambiguïté qui circule entre les deux personnages : qui rencontre qui ? L'instant de la stupéfaction est très bref pour la reine. L'*apparition* — expression même de Jean Cocteau⁵ — est si bouleversante qu'elle ne peut, dans un premier temps, s'empêcher de crier le nom de son époux disparu : cet homme blessé qui lui « tombe dessus » ressemble trait pour trait au roi ! La rapidité avec laquelle elle va réagir, le forçant à reprendre conscience, le hissant pour le cacher, laisse deviner cependant qu'elle a très vite compris que l'homme en question est celui que la police recherche et non un revenant. Par conséquent, il semble impossible que la reine ne

¹ En réalité, c'est *elle* — donc son « destin » — qui est concernée par ce tirage.

² Jean Cocteau, *L'Aigle à deux têtes*, *op. cit.*, p. 35.

³ *Ibid.*, p. 9.

⁴ Le surnom de Stanislas est *Azraël*, l'ange de la mort (*in ibid.*, p. 42).

⁵ Voir *Ibid.*, p. 36. *L'apparition* est un phénomène typique des rencontres frappantes et notamment du coup de foudre amoureux. Voir, par exemple, le roman de Michel Henry, *L'Amour les yeux fermés*, Paris, Gallimard, « Folio », 1982, p. 56 : « Celle dont j'étais maintenant tout proche rejeta la tête en arrière, le flot noir de ses cheveux se sépara en deux et, dans l'espace libéré, telle une ombre blanche et lumineuse, je vis pour la première fois le visage de Déborah. »

voit en lui qu'une réincarnation de son époux. Elle sait *qui il n'est pas* (son mari) et probablement — comme la suite de la pièce en témoigne¹ — *qui il est* en réalité (Stanislas, l'anarchiste venu la tuer). Donc, la reine tombe amoureuse de Stanislas, l'homme, même si son étonnante ressemblance avec le roi n'est pas étrangère à l'effet de la rencontre. Mais ce fait n'empêche pas le ballet incessant et désordonné des multiples personnages, rôles endossés par chacun sous le regard de l'autre. Pendant un moment, la reine ne cessera de parler, s'adressant à l'intrus sur un ton impérieux, répondant elle-même aux questions qu'elle lui pose (comme avec son époux imaginaire...), rageant, ordonnant, frappant les meubles de son éventail (comme un orage...). Mais faut-il voir dans cette attitude, une lutte contre son trouble intérieur, un combat avec elle-même pour ne pas perdre le contrôle, elle, la souveraine ? De son côté, Stanislas depuis qu'il est entré, ne dit mot, « comme hypnotisé »². Jean Cocteau précise dans la mise en scène qu'il subit également une « tension intérieure »³ si forte, qu'il tombe presque en syncope. Dans le même temps, Stanislas s'incline devant la majesté de cette femme qui s'adresse à lui violemment ; il est aussi très affaibli par sa blessure, par sa course et par la faim. Mais il éprouve également de la révolte face à ce que représente la reine qui devine sa pensée et l'exprime à sa place : « Ce luxe, ces candélabres, ces bijoux m'insultent et insultent mes camarades. »⁴ À la fin de la scène, le « rire ravissant »⁵ de la reine, adoucie par la fragilité de l'homme et peut-être rassurée par la réussite de son *self-control*, laisse présager que quelque chose se joue à côté de l'affrontement, quelque chose qui amène la souveraine à baisser sa garde...

J'ai annoncé précédemment l'entrecroisement de plusieurs coups de foudre en une seule rencontre (ou de plusieurs rencontres en un seul coup de foudre). Si ceux-ci, dans le récit, se déploient plus ou moins dans un ordre chronologique, leur ballet dénote un enchevêtrement des intentionnalités liées par l'événement. La reine, présentée comme un être autoritaire et volontaire, comme quelqu'un qui

¹ Voir Jean Cocteau, *L'Aigle à deux têtes*, *op. cit.*, p. 42 : « Vous refusez de me dire votre nom. Je vais vous le dire [...]. Vous vous appelez Stanislas [...]. Vous avez publié sous le titre *Fin de la royauté*, — et sous le pseudonyme d'Azraël — un beau nom !... L'ange de la mort... »

² *Ibid.*, p. 46.

³ *Ibid.*, p. 50. Plus tard, Stanislas avouera à sa reine : « Vous n'avez rien compris à mon silence. Il était terrible. Mon cœur battait si fort qu'il m'empêchait presque de vous entendre. » (*Ibid.*, p. 68). Sur le thème de la syncope, voir Catherine Clément, *La Syncope : philosophie du ravissement*, Paris, Grasset, « Figures », 1990, 451 p.

⁴ Jean Cocteau, *L'Aigle à deux têtes*, *op. cit.*, p. 49.

⁵ *Ibid.*, p. 51.

décide de tout, à commencer par son destin, va subir l'effet primordial de l'événement : la *contre-intentionnalité*. Alors qu'elle croit avoir conçu et préparé entièrement sa rencontre avec Stanislas, en qui elle décide d'abord de voir « Azraël, l'ange de la mort », elle se rend compte par la suite qu'elle a *déjà* été rencontrée, non par son meurtrier mais par un « petit homme »¹ dont elle tombe éperdument amoureuse et qui fera d'elle, non une reine mais une femme. De même, alors qu'elle décide que Stanislas/Azraël représente le moyen d'accomplir son destin dans la mort, elle devra accepter le fait que ce dernier s'est joué *ailleurs* : dans un amour totalement asocial et révolutionnaire qui l'amènera à transgresser définitivement toutes les lois de l'étiquette, à s'abandonner dans l'intimité² d'un homme qui, pour le monde de la cour, n'est rien d'autre qu'un criminel, roturier qui plus est. À ses yeux, son statut de reine ne fonctionne plus, l'Idée qu'elle incarne n'a désormais plus lieu d'être : « Vous avez tué cette reine, Stanislas, mieux que vous ne vous proposiez de le faire. »³ Cet aveu évoque la phrase habituellement scandée à la mort des rois : « Le roi est mort, vive le roi ! », sentence indiquant la désolidarisation de deux types d'être : l'un humain, charnel (le roi mort), l'autre surhumain, spirituel (*l'idée* de roi)⁴. La rencontre avec Stanislas a « tué » ce qui, en la reine, appartient au concept ou pour le dire autrement, à la *transcendance*. Jean Cocteau explique à ce propos qu'il voulut mettre en scène « deux idées qui s'affrontent et l'obligation où elles se trouvent de prendre corps. »⁵ Par l'entremise de l'amour, la reine meurt et laisse place à la femme, l'ouvrant ainsi au plan de *l'immanence* — comme Dieu s'est fait homme. Cela, elle ne l'avait pas *pré-vu*. Stanislas lui offre de vivre enfin ce qui lui a été ôté le jour de ses noces et, la ramenant à la vie, il la rend à elle-même. Elle lui avoue justement : « Je n'ai plus pensé qu'à l'amour. J'allais vivre. J'allais devenir femme. Je ne le suis pas devenue. Je n'ai pas vécu. Frédéric est mort la veille de ce miracle. »⁶ Tant qu'elle demeurait enserrée dans le concept, la femme en elle — et donc l'être vivant — était refoulée. La chair contre l'idée, la vie contre la mort : l'apparition foudroyante de Stanislas a inversé les pôles.

¹ Jean Cocteau, *L'Aigle à deux têtes*, *op. cit.*, p. 90.

² Voir *ibid.* : le moment de l'aveu ultime, celui du *je t'aime*, s'accompagne de la remise maladroitement du voile par la reine qui semble soudain prendre conscience qu'elle s'était donnée à visage découvert.

³ *Ibid.*, p. 88.

⁴ Voir à ce propos, Ernst Kantorowicz, *Les Deux corps du roi : essai sur la théologie politique au Moyen âge*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1989, 638 p.

⁵ Jean Cocteau, *L'Aigle à deux têtes*, *op. cit.*, p. 9.

⁶ *Ibid.*, p. 88.

Et l'on retrouve le phénomène sartrien de la « double incarnation réciproque »¹ qui, sous l'effet de la caresse, est la révélation de sa propre chair au contact de celle de l'autre.

De son côté, Stanislas sera également pris au piège de l'événement. Traqué par la police, il se rend au château de Krantz mais tombe par hasard dans la chambre que la reine occupe ce soir là (alors qu'il en existe trois autres)². La surprise de la rencontre va agir sur lui par la découverte subjuguée de la transcendance dont s'est enveloppée la reine. Son silence, les indications scéniques de Jean Cocteau, puis son obéissance et sa déférence lorsqu'il lui adresse ses premières paroles — « oui Madame » ; « je suis à vos ordres. »³ —, montrent que Stanislas est (plus que) sensible à l'aura royale, lui, l'opposant politique, « l'anarchiste ». Dans le secret invincible de la rencontre, apparaît tout de même le phénomène de la *précession*, effet d'une *contre-intentionnalité* qui transforme le rencontrant en rencontré. Où se situe ce moment pour Stanislas ? Il semble que le phénomène surgisse dans l'attitude à la fois altière et désespérée de la reine. Stanislas espérait peut-être avoir affaire à une souveraine décadente et surtout apeurée à l'idée de perdre la vie, une reine qui perdrait sa noblesse face à son bourreau. Mais ici, précisément, elle le précède dans son intention de lui administrer la mort — intention qui, au final, ne semblera pas si décidée. De son exécuteur, elle fait *un exécutant* : la reine lui ordonne d'être son bourreau car, dit-elle, « moi, je rêve de devenir une tragédie ». Et d'ajouter plus loin : « C'est morte comme le roi qu'il me faut être. »⁴ Projetant sur le jeune homme le rôle qu'elle lui confère dans le monde qu'elle s'est construit — monde tragique et mortifère — elle fait de lui, dans un premier temps, l'incarnation d'une idée. Le jeune Stanislas fragile, blessé et traqué, est mué en Azraël par la volonté royale : « Quoi ? Vous me demandez qui vous êtes ? Mais, cher monsieur, vous êtes ma mort. C'est *ma* mort que je sauve. C'est *ma* mort que je cache. C'est *ma* mort que je réchauffe. C'est *ma* mort que je soigne. »⁵ On conçoit dès lors la stupéfaction de Stanislas, jeune homme « d'en bas », face à la hauteur de cette femme. Il y a fort à parier qu'à l'inverse, si la reine s'était

¹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, op. cit., p. 441.

² « Mais même en admettant qu'une influence secrète, et dont je me doute, ait deviné que j'habiterais à Krantz cette nuit, il était impossible de vous indiquer ma chambre. J'en possède quatre. » (Jean Cocteau, *L'Aigle à deux têtes*, op. cit., p. 45).

³ *Ibid.*, respectivement p. 64 et p. 65.

⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁵ *Ibid.*, p. 46 (souligné par l'auteur).

conduite selon ses prévisions à lui, autrement dit si elle avait cherché à le livrer à la police pour sauver sa vie, Stanislas aurait réellement disparu derrière le personnage d’Azraël pour accomplir sa tâche politique. Mais la réaction à contre-courant de la reine l’a *dérouté* : déposées, les armes du social et de la Loi ; tombé, le costume de la fierté et du devoir de fidélité (envers ses camarades de combat, envers sa cause) ; disparue, la résistance au désir éveillé par la vue de la reine ! Et comme la reine est devenue femme et femme *pour* un homme, Stanislas est devenu homme et homme *pour* une femme. Ce résultat ne se produira qu’au terme d’un affrontement verbal violent entre les deux personnages, révélant le jeu (de rôles) ambivalent qui se joue entre eux, une lutte entre les deux parts de leur être : la Cause et l’Amour, la Transcendance et l’Immanence, le Surhumain et l’Humain¹.

Ainsi le coup porté par la rencontre viendrait-il du décalage entre ce que chacun s’attendait à rencontrer et ce par quoi il a été rencontré. Illustrant un ballet incessant entre *intentionnalité* et *contre-intentionnalité*, chacun est continuellement précédé par l’autre. Le coup de foudre se démultiplie et enchaîne frappe sur frappe, désarmant puis même *dénudant* jusqu’à muer, voire *tuer* deux rôles sociaux et révéler à la place deux *êtres*, l’un en face de l’autre, l’un contre l’autre, l’un pour l’autre. Nous savons d’ores et déjà que cette histoire va se terminer par la mort des deux amants puisqu’il en a été question précédemment dans le chapitre consacré aux « mauvaises rencontres » (partie II, chapitre 8). C’est pourquoi je ne reprendrai pas ce passage. J’ajouterai seulement que la rencontre a été d’autant plus foudroyante qu’elle a été rapide et fatale. Elle a ouvert un monde *extraordinaire*, abstrait de la réalité quotidienne², dont la profondeur et l’épaisseur étaient à la mesure de ses limites objectives : limitation dans le temps (trois jours) et limitation dans l’espace (l’appartement de la reine, dans le château de Krantz). La manière dont la rencontre s’est produite confirme ainsi la thèse de Gaston Bachelard : l’événement porte l’existence « à son terme, à son au-delà »

¹ Stanislas, dans un discours haletant, exprime clairement cette lutte (*in* Jean Cocteau, *L’Aigle à deux têtes*, *op. cit.*, pp. 69-71).

² « D’ici, on n’entend rien, on se croirait séparé du monde. » (*Ibid.*, p. 88). Le thème de l’isolement a été relevé également par Marie-Noëlle Schurmans et Loraine Dominicé (*in* *Le Coup de foudre amoureux : essai de sociologie compréhensive*, *op. cit.*, p. 35), ainsi que par Véronique Nahoum-Grappe qui voit dans ce « rêve », « un anéantissement silencieux du monde social » (« Scènes de rencontre », *in* *Rêves de rencontre*, *op. cit.*, p. 106).

ou, comme le dit Stanislas, presque effrayé par l'ampleur de ce qui lui arrive, « à la pointe de l'insoluble, à la limite de l'extrême. »¹

À titre de phénomène excessif, le coup de foudre représente un pouvoir de transgression². Il se produit *contre toute attente* (sociale, politique, etc.) Il instaure, dans un premier temps, une sorte de chaos psychologique (érotique, affectif, etc.) où le désir prend le pas sur la Loi et la Raison. C'est *l'homo demens* tuant *l'homo sapiens*³. C'est pourquoi il est, en contrepartie, socialement perçu comme dangereux, instable, voire destructeur (comme la foudre) : « Le processus dangereux de la rencontre amoureuse consiste à s'éloigner du social, à couper les liens de filiation et d'affiliation divers, ceux des règles, des devoirs et des réseaux. »⁴ La mort de la reine ne sera pas due à ce qu'elle avait prévu, elle ne mourra pas par fidélité à son défunt mari, ni pour une cause politique mais par amour pour un être que sa caste lui interdit d'aimer⁵. Stanislas a d'ailleurs une parole très forte pour exprimer la force de ce qui les a joués. La foudre, dit-il à la reine devenue son amante, « nous a *tordus* ensemble. »⁶

*

* *

2. La rencontre avec « Dieu » ou la conversion soudaine

Les conversions religieuses soudaines entrent dans le champ de ces rencontres exceptionnelles que sont les rencontres foudroyantes. Elles sont à leur manière des coups de foudre. Des religieux, souvent des mystiques, ont été l'objet de ce genre d'événement⁷. Récemment, l'académicien André Frossard a parlé, dans un

¹ Jean Cocteau, *L'Aigle à deux têtes*, *op. cit.*, p. 89.

² Voir Marie-Noëlle Schurmans et Loraine Dominicé, *op. cit.*, p. 38.

³ Voir Edgar Morin, *Amour, poésie, sagesse*, *op. cit.*

⁴ Véronique Nahoum-Grappe, « Scènes de rencontre », *op. cit.*, p. 106.

⁵ Même si, pour l'étiquette, les apparences sont sauvées et même si elle meurt en tragédienne, comme elle le souhaitait.

⁶ Jean Cocteau, *L'Aigle à deux têtes*, *op. cit.*, p. 91.

⁷ Voir, par exemple, Sainte Thérèse de l'enfant Jésus (dite Thérèse de Lisieux), *Manuscrits autobiographiques*, Paris, Seuil, « Livre de vie », 1995, 315 p.

célèbre témoignage, de « coups de foudre mystiques »¹. L'histoire de Paul, contée dans la *Bible*, en est une des illustrations les plus fortes. Je m'appuierai donc principalement — mais non pas exclusivement — sur son exemple.

L'excursion menée jusqu'à présent à travers des types idéaux de rencontres destinales a permis de questionner le *comment* de l'événement, c'est-à-dire la manière dont son épreuve s'effectue à chaque fois : sur quel mode telle rencontre particulière a-t-elle lieu et en quoi sa donation révèle-t-elle son sens destinal ? Dans le cas de la rencontre avec « Dieu »², nous verrons que c'est essentiellement de la *transcendance* dont il est question. Mais l'expérience de *l'immanence* apportera également sa pierre à l'édifice. Comme je l'ai évoqué précédemment, la conversion soudaine et le coup de foudre sont d'un certain point de vue comparables, dans la mesure où ils posent tous deux le problème du rapport transcendance/immanence. Chacun se situe respectivement et majoritairement dans chaque région. La rencontre amoureuse se comprend essentiellement dans le plan de l'immanence, définissant entre les êtres un rapport ontologique horizontal. Cependant son vécu, pour une part énigmatique, plus ou moins merveilleux selon l'issue, se teinte également du sentiment incertain d'une intervention surnaturelle, voire divine. L'impression du Tout-Autre apparaît comme par clignotement, tandis que l'approche d'autrui, de *l'âme sœur*, se produit principalement sur fond de *mêmeté*. À l'inverse, la rencontre du divin se produit sur le mode de l'absolument autre ou de l'altérité absolue puisqu'elle situe le rapport entre l'homme et Dieu à un niveau plutôt métaphysique. *La verticalité* en est le signe, la métaphore. Rencontre verticale, donc, attestée par les poèmes de Pierre Emmanuel, pour ne citer que lui³. Dans la *Bible*, il est également question de verticalité. La conversion soudaine de Paul, sur le chemin de Damas, y symbolise la rencontre foudroyante avec la divinité. Mais, dans un second temps, l'expérience du divin comme *prochain* — tout au moins pour le christianisme — déplace le rapport dans le plan horizontal de l'immanence. Toutefois ce déplacement n'est jamais définitivement installé ; il se donne par occasion au sujet, qui se sent alors « touché par la Grâce »...

¹ André Frossard, *Dieu existe : je l'ai rencontré*, Paris, Fayard, 1997, p. 14.

² L'utilisation des guillemets indique la suspension de tout jugement concernant l'existence ou non de Dieu. Dans la suite du texte, ces guillemets disparaîtront afin d'éviter une surcharge typographique, mais la mise entre parenthèses ne doit pas être oubliée. Il s'agit ici de « Dieu » comme phénomène de rencontre.

³ Voir Pierre Emmanuel, *Tu*, Paris, Seuil, 1978, 451 p. Sur ce poète, voir Albert Béguin, *Création et destinée*. II, *La Réalité du rêve*, Paris, Seuil, « Pierres vives », 1974, pp. 131-137 et pp. 186-204.

2.1. La transcendance : l'épreuve de l'infini

« *Le regard s'élevant vers le ciel rencontre alors l'intouchable : le sacré.* »¹

La rencontre de Paul (Saül de Tarse de son vrai nom) et de l'homme-dieu est peut-être l'une des plus importantes parmi toutes celles qui jalonnent la *Bible*. La relation de ce moment capital, décisif, est assez brève mais apparaît en plusieurs endroits du livre, avec parfois de légères variantes². Comme tous les textes sacrés, l'épisode est chargé en symboles. L'événement de la « route de Damas », dont je parlerai bientôt, peut ainsi se laisser interpréter comme une allégorie de la destinée. Chaque mot désignant une réalité positive renvoie à une réalité métaphysique. L'ensemble des faits physiques liés à l'apparition divine et ses effets corporels sur Paul renvoient à une réalité d'un autre ordre. Nous verrons enfin que la lumière aveuglante puis les paroles adressées à Paul par le Christ signent respectivement les deux modes de manifestation du divin : transcendance et immanence.

Avant sa rencontre avec Dieu — qui sera pour lui aussi terrible que salvatrice — Saül est un Juif romain de tendance pharisienne. Il a pour lui la légitimité auprès des autorités religieuses (juives) et politiques (romaines). La *Bible* le montre comme un homme cruel, persécuteur zélé du peuple chrétien naissant³. Il croit au dieu de l'*Ancien Testament* mais, comme la majorité de ses compatriotes, récuse le christianisme⁴. Lorsqu'il est en route pour Damas, il s'en va semer « la menace et le meurtre contre les disciples du Seigneur »⁵. Il ne sait pas encore qu'il arrivera à bon port — comme prévu — mais qu'en chemin quelque chose va changer radicalement. Quand il atteindra Damas, il ne sera plus le même homme.

¹ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Le livre de poche, « Biblio », 1995, p. 191.

² Voir les *Actes des apôtres* : *Actes* 9.1-9 ; 22.3-11 ; 26.12-18 ; la *Première épître de Paul aux Corinthiens* : *1 Corinthiens* 15.8-10 ; l'*Épître de Paul aux Galates* : *Galates* 1.11-16. La *Bible* consultée est la suivante : *La Sainte Bible*, Paris, Société biblique française, 1980. Je tiens à préciser que bien que les *Actes des apôtres* soient l'œuvre de l'apôtre Luc et non de Paul, j'ai tout de même utilisé ces écrits, à titre de représentation type de la conversion soudaine car, au final, c'est elle qui a perduré dans l'imaginaire collectif.

³ « Saül approuvait le meurtre d'Étienne. » (*Actes* 8.1) ; « Or Saül ravageait l'Église ; il pénétrait dans les maisons, en arrachait hommes et femmes et les faisait jeter en prison. » (*Actes* 8.3). Voir aussi le témoignage de Paul sur lui-même : « Car j'avais un zèle excessif » (*in Galates* 1.14).

⁴ Voir *Actes* 22.3-5.

⁵ *Actes* 9.1.

Ainsi en est-il du sort de Paul : « Comme il était en chemin et qu'il approchait de Damas, tout à coup une lumière venant du ciel resplendit autour de lui. »¹ Un peu comme Œdipe, la rencontre capitale de sa vie va se produire alors qu'il est en marche, en chemin vers une destination précise. Œdipe s'en allait consulter l'oracle de Delphes, Paul s'en va à Damas, pourchasser des convertis. Chacun poursuivait sa route, avait un but à atteindre. Une fois engagés sur leur voie, celle-ci se trouve soudainement *coupée* par quelqu'un ou quelque chose, qui n'était pas prévu dans un premier temps, mais dont l'intervention et l'être s'avèreront à leurs yeux rétrospectivement nécessaires, voire prédestinés. Une des modalités types de la rencontre destinale s'illustre ici : l'ambivalence hasard/destin inhérente à l'événement. Le hasard a pu être défini comme le trouble-fête de la finalité (chapitre 4), comme ce qui arrive et bouscule une procédure, un programme établi, soit en sa faveur (« coup de pouce »), soit en sa défaveur (« malchance »). C'est ensuite — selon un délai plus ou moins long — devant le défaut d'explication, face à l'impossibilité d'identifier une cause visible, que le sujet invoque le Destin... ou Dieu (à tort ou à raison, peu importe). Paul, comme Œdipe, reprendra sa route et arrivera à destination. Mais cette sorte d'arrêt, de « raté » du temps pendant lequel s'est produit l'événement a instauré une discontinuité sans précédent dans son existence. Les vers de Pierre Emmanuel illustrent à ce propos *l'événement de la coupure* ainsi que l'énigme, liés à la rencontre coup de foudre avec Dieu : « Mais qu'il s'avance à la rencontre/ Sur le chemin qui se rompt là/ Qui s'interrompt/ Là pour reprendre ? Qui à la rencontre/ De Quoi De (peut-être) Qui ? »² Désormais, ils ne pourront plus revenir en arrière. Rien ne sera plus comme avant.

Ce moment de la prise de conscience se fera beaucoup plus tard pour Œdipe. Mais pour Paul, elle est presque immédiate. La révélation succède aussitôt à la vision aveuglante du Christ — voire lui est synchrone : coïncidence d'une apparition et d'une réception, à l'instar du coup de foudre amoureux. C'est en cela que la rencontre est foudroyante : la vérité le frappe au visage. La vérité de Jésus « ressuscité » et « fils de Dieu » — puisque c'est de cela dont il s'agit dans la *Bible* — se donne à lui avec une violence inouïe : « Il tomba par terre »³, est-il écrit,

¹ Actes 9.3.

² Pierre Emmanuel, *op. cit.*, p. 130.

³ Actes 9.4.

« et, malgré ses yeux ouverts, il ne voyait rien »¹. La lumière « venant du ciel, plus brillante que le soleil »², surgissant en plein jour « vers midi »³, ainsi que la chute provoquée par le *choc* de la vision, sont les signes physiques de l'effet brutal de la rencontre avec la transcendance. Paul *est rencontré* par Dieu, sous la figure non figurée — ou peut-être transfigurée ? — de Jésus. C'est une vision sans visage⁴, sans délimitation physique autre que la lumière, par essence *infinie*...

Il y a de l'inintelligible, de l'inaccessible dans cette scène. La manifestation divine ne s'origine pas en un point précis, sa provenance est indéfinie (le Ciel, etc.), son ouverture infinie, sa lumière irradiante. Paul accède sans y pénétrer à un Ailleurs, un pays sans contour précis — « accès au "sans accès" »⁵. Le Tout-Autre, manifestation par excellence de l'excès, du débordement, se donne au croyant *par surcroît*. C'est peut-être en ce sens qu'il faut entendre la notion de « révélation ». La révélation *surpasse* le sujet qui la reçoit d'une double force : par son contenu — ce quelque chose d'indéfinissable et qui se donne comme la Vérité — et par sa forme : la révélation est plus que la simple communication, plus que le dire brut. Elle n'est pas une vérité qui s'arrache où se conquiert mais la Vérité qui n'en finit pas de s'imposer, qui se donne *infiniment*. La révélation est fondamentalement *don* inconditionnel et inconditionné. En ce sens, elle est rencontre.

Emmanuel Lévinas a montré comment tout ce qui déborde, excède le pouvoir de l'humain, participe de *l'infini*⁶. Le monde humain est totalité finie. À l'inverse, l'univers du Tout-Autre se caractérise par l'ouverture infinie. Dieu se manifeste à Paul dans la démesure et le *surplus*⁷. Comme l'écrit le philosophe, nous sommes dans l'« "au-delà" de la totalité et de l'expérience objective »⁸. Emmanuel Lévinas propose de saisir cet au-delà en partant du connu, c'est-à-dire de l'expérience de la totalité pour remonter « à une situation où la totalité se brise »⁹. La rencontre n'est-elle pas justement cet événement de la coupure ouvrant sur un au-delà du discours ?

¹ Actes 9.8.

² Actes 26.13.

³ Actes 22.6.

⁴ « Je voyais sans savoir qui voyait face à face bien que sans visage/ Vide bleu par où s'engouffre le bleu » (Pierre Emmanuel, *op. cit.*, p. 207).

⁵ Claude Romano, *L'Événement et le monde*, *op. cit.*, p. 167.

⁶ Voir Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, *op. cit.*

⁷ Voir *ibid.*, p. 7.

⁸ *Ibid.*

⁹ Voir *ibid.*, p. 9.

Dans la première partie de cette thèse, j'ai essayé d'exprimer les insuffisances de l'explication causale et des interprétations positives de la rencontre. Le discours négatif devenait la seule possibilité pour dire ce que la rencontre *n'est pas*¹. Mais les réflexions d'Emmanuel Lévinas donnent un éclairage sur ce problème : le phénomène de la rencontre participe de *l'infini*. Toutes les explications possibles peuvent s'accumuler, se compiler, s'associer pour remplir la case « rencontre », il demeure un espace infiniment irréductible dans lequel se loge le sens destinal de la rencontre : elle est l'événement par lequel *la totalité se brise*. C'est de cela dont Paul fait l'expérience. Tant qu'il est en marche sur le chemin de Damas, il s'inscrit dans un monde fini : il va d'un point à un autre (de Jérusalem à Damas) et a prévu d'en revenir. Sa mission est précise et déterminée (destruction des juifs non orthodoxes et chrétiens). Elle illustre d'ailleurs parfaitement l'argumentation d'Emmanuel Lévinas selon laquelle la guerre, dans son mouvement d'absorption des êtres, est l'expression du concept de totalité². Mais lorsque Paul fait la rencontre de Jésus — il serait plus juste de dire qu'il la subit et non qu'il la « fait » —, son chemin s'interrompt, sa route se brise. L'événement le met soudain face à « l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance »³ qui se manifeste ici dans une lumière resplendissante.

Le lieu du divin est irréprésentable. Tout au plus, Paul sait-il que Dieu lui apparaît de très haut. Devant le débordement dont il fait l'expérience, le discours est impuissant. La localisation et l'identification du rencontré ne peuvent s'effectuer que par approximation. Pour signifier ce sur-être, l'écrit ne peut qu'employer les hyperboles et les majuscules. « L'Ouvert, l'En-Haut »⁴, écrit Pierre Emmanuel. La lumière qui aveugle Paul *descend* sur lui, l'enveloppe — elle « resplendit autour de lui » — et, d'une certaine manière, *l'écrase*, car Paul demeure à terre tout le temps de l'apparition divine et ne se lève qu'après que Dieu le lui a ordonné. Il reçoit le coup (de foudre ?) et se trouve maintenu au sol. Cet exemple montre comment, dans un premier temps tout au moins, la verticalité est le signe du lien au divin. Des écrits de religieux ou poètes croyants témoignent de cette caractéristique. Pierre Emmanuel a aussi exprimé les effets de la rencontre avec la transcendance :

¹ Il y aurait peut-être une place ici pour une « sociologie négative » qui se chargerait de la part ineffable du social, de ses champs invisibles ?

² Voir Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, *op. cit.*, p. 6.

³ *Ibid.*, p. 10.

⁴ Pierre Emmanuel, *op. cit.*, p. 130.

« Vide : peuplé de ton ubiquité/ Verticale de foudre » ou encore, parlant de l'homme et s'adressant à Dieu : « Il ne supporte pas d'être ta verticale »¹. Il relève encore comment de sa hauteur et de son extériorité, la transcendance du divin renvoie l'homme à sa propre pesanteur, comment la *mesure de l'homme*² s'évalue en regard de la *démésure* de Dieu. Le poète y raconte l'ascension douloureuse vers Dieu, distance infiniment inépuisable où le bas n'atteint jamais le haut — « Plus je montais/ Plus je m'abîmais en moi-même », « plus le poids de l'homme/ Engouffrait mon poids. »³ Simone Weil s'est merveilleusement exprimée sur ce sujet, notamment dans *La Pesanteur et la grâce*⁴, son célèbre ouvrage dont le titre nous informe d'emblée sur la nature de la relation entre l'homme et le divin. Dès la première page, il y est dit que : « Deux forces règnent sur l'univers : lumière et pesanteur. »⁵ La verticalité y est indiquée, comme chez Pierre Emmanuel et tant d'autres, comme le mode de manifestation du divin à l'humain. « La grâce, écrit-elle, c'est la loi du mouvement descendant. »⁶

La rencontre avec Dieu représente, parmi les rencontres destinales, la plus « déséquilibrée » sur le plan intentionnel. Ici, c'est Dieu qui *choisit* à qui il s'adresse. Conçu dans le christianisme comme un « Absolu Personnel »⁷, selon la formule de Jean Guitton, il est Celui qui peut prévoir la rencontre et celui par qui la rencontre est sûre d'opérer son effet. Ainsi la « divine surprise de la rencontre »⁸, heureuse expression du philosophe, nous indique-t-elle la puissance performative du face-à-face avec Dieu. En quelque sorte, « voir » Dieu signifie le rencontrer automatiquement, alors que je peux voir autrui sans pour autant le rencontrer. J'ai tenté de montrer précédemment que toute interaction n'était pas forcément une rencontre, que la rencontre dépassait toute prévision du rencontrant. Dieu descendant vers l'homme, c'est justement l'infini se manifestant auprès du fini. C'est une rencontre *à coup sûr*, car elle s'effectue *toujours par surcroît*. Mais ce « surcroît » formulé par Jean-Luc Marion⁹ et différemment exprimé par Simone Weil¹⁰,

¹ Pierre Emmanuel, *op. cit.*, respectivement p. 176 et p. 179.

² Voir *ibid.*, p. 176. Titre de l'un de ses poèmes.

³ *Ibid.*, respectivement p. 176 et p. 178.

⁴ Simone Weil, *La Pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, « Agora », 1999, 204 p.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁶ *Ibid.*, p. 10.

⁷ Jean Guitton, *Mon testament philosophique*, Paris, Presses de la renaissance, 1997, p. 35.

⁸ Jean Guitton, *Histoire et destinée*, *op. cit.*, p. 86.

⁹ Voir Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*

¹⁰ Voir Simone Weil, *op. cit.*, p. 79.

Emmanuel Lévinas¹, plus récemment Claude Romano² et certainement quelques autres, a la particularité, dans la rencontre avec la déité, de fonctionner « à vide » ; c'est-à-dire sans objet donné à atteindre, sans désir déterminé à combler. Ici, ce n'est pas la négation du désir mais celle d'une prétention à l'assouvir qui est contestée. Simone Weil explique cette question : désirer (l'objet) Dieu équivaut à se l'imaginer, donc à délimiter son être, donc à manquer la Rencontre. Le désir de Dieu ne peut qu'être un désir « à vide »³, à l'égard de « la face du *rien* sublime »⁴. Il est, selon les termes d'Emmanuel Lévinas, un « désir métaphysique »⁵, c'est-à-dire un désir infini qui transcende toute objectivation suscitée par l'effort de représentation.

Claude Romano a parlé de « rencontre continuée » pour signifier le mouvement de la rencontre véritable, j'ajouterais volontiers que la rencontre avec Dieu se donne comme une rencontre *infiniment* continuée. Par ailleurs, si la rencontre en s'accomplissant satisfaisait à toutes les demandes, si comme l'a écrit Emmanuel Lévinas, l'objet était en adéquation avec le sujet, elle aurait tôt fait de s'évanouir. Or rencontrer la transcendance, c'est faire l'expérience de *l'inadéquation*⁶ perpétuelle. En dernière analyse, la rencontre avec Dieu fait du rencontrant un être rencontré à l'infini.

2.2. L'immanence : la chair en partage

Dans ce chapitre, je n'ai pour le moment porté mon attention que sur la seule manifestation lumineuse de la divinité ; manifestation visuelle qui renvoie symboliquement à la transcendance sacrée. Mais cet exposé serait incomplet sans une réflexion sur l'autre mode de manifestation de Jésus à l'apôtre : la voix divine.

Il y a, en effet, ce phénomène tout à fait singulier du rapprochement de Dieu vers Paul par l'intermédiaire de sa voix. Or qu'y a-t-il de plus indicatif de l'identité d'un être que sa voix ? Et quelle peut bien être la voix de Dieu,

¹ Voir Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, *op. cit.*, p. 7.

² Voir Claude Romano, *op. cit.*, p. 173.

³ Simone Weil, *op. cit.*, p. 21.

⁴ Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1980, p. 71 (souligné par l'auteur).

⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, *op. cit.*, p. 21.

⁶ Voir *ibid.*, pp. 12-13.

quand Dieu n'« existe » pas ? C'est en tout cas l'avis de Simone Weil, d'ailleurs repris par Emmanuel Lévinas, pour désigner l'au-delà du divin, son extériorité absolue et, par suite, sa nature insondable, ineffable, inconnaissable¹. Pourtant, Paul qui n'a pas connu Jésus « en chair et en os » le *reconnaît* en Dieu. Quand, à terre, il lui demande « qui es-tu, *Seigneur* ? »², la déférence des termes employés ne laisse pas de doute sur la situation : Paul *sait déjà*, quand il le demande, *qui* s'adresse à lui. La réponse est déjà dans la question ; comme si la seconde avait été rattrapée, voire *précédée* par la première, mouvement significatif de la rencontre au sens destinal. Du coup, l'inversion se produit : Paul qui interroge se trouve finalement en situation de réponse à un appel.

Ainsi, et ce qui est plus remarquable encore, la « voix de l'Éternel » se fait l'écho de la souffrance des chrétiens infligée par Paul : « Saül, Saül, pourquoi me persécutes-tu ? »³ Par l'expression de sa douleur et de son affliction, le divin descend vers l'homme, se fait homme. Et, face à cette humanité révélée (une humanité qui demande pitié), Paul ne peut plus désormais que *compatir*, au sens propre du terme, c'est-à-dire *pâtir avec* Dieu et en Dieu, partager sa souffrance qui s'incarne dans la figure du Christ crucifié, lui-même symbole de la persécution de son peuple. Ainsi par *l'humilité* du divin, si bien interprétée par Emmanuel Lévinas⁴, Paul le persécuteur des juifs convertis au christianisme se trouve soudainement et directement face à sa victime. C'est le peuple qui pleure par la voix de Jésus. Et, reconnaissant la souffrance de son « Seigneur » comme la sienne, Paul se trouve dans la nécessité de reconnaître celle qu'il a infligée de ses propres mains à son peuple.

Pour dire ce phénomène de la compassion pure, Sören Kierkegaard a développé le concept de *contemporanéité*⁵. Être contemporain du Christ ou d'un prophète, c'est vivre ici et maintenant ce que ce dernier a vécu, il y a deux mille ans. C'est le reconnaître pour ce qu'il était de son vivant. C'est, par conséquent, accepter d'endosser sa souffrance, de la prendre pour soi. Le philosophe, s'adressant à ses

¹ Voir Simone Weil, *op. cit.*, p. 24 ; Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort, le temps, op. cit.*, p. 165.

² *Actes* 9.5 (je souligne).

³ *Actes* 9.4.

⁴ Voir Marc Faessler, « L'intrigue du Tout-Autre : Dieu dans la pensée d'Emmanuel Lévinas », *Études théologiques et religieuses*, Tome 55, n° 4, 1980, p. 503.

⁵ Voir Sören Kierkegaard, *Œuvres complètes*. Tome XIX, 1854-1855, Paris, L'Orante, 1982, pp. 253-258. L'auteur développe son concept depuis l'interprétation d'une parole de l'apôtre Matthieu. Voir l'*Évangile selon Matthieu* : *Matthieu* 10.41-42.

coreligionnaires en les tutoyant, demande de « rendre le passé tellement présent à tes yeux que tu en souffres comme si tu étais contemporain » ou encore de « sentir la souffrance que tu aurais connue si, dans la contemporanéité, tu avais reconnu ce prophète comme tel. »¹ La contemporanéité abolit la durée. Elle résout l'histoire humaine à un co-présent éternel, ce que Sören Kierkegaard a appelé « L'Instant ». Le moment de la *co*-incidence entre le vécu du prophète et le vécu propre du croyant s'effectue dans une a-temporalité. Ainsi, partant d'une exigence très pratique — l'acte de compassion — le sujet accède d'un coup à l'épreuve de *l'Instant* qui est, pour le philosophe, non pas fugacité mais éternité². L'Instant est le moment décisif de l'ouverture à l'Éternel et la contemporanéité en est le mode : « La contemporanéité, voilà le décisif. »³

Selon Sören Kierkegaard, la rencontre de Dieu — incarné en Jésus — ne pourrait donc s'effectuer que sur le plan de cette « contemporanéité ». C'est en ce point que l'analyse achoppe sur la question plus générale de *l'immanence*. J'ai admis comme une évidence que le concept de Dieu était rattaché à l'infini, expression de la transcendance. Pourtant, le christianisme pose la question récurrente de la possibilité d'entrée en communication avec le divin. La contemporanéité elle-même évoque l'horizontalité du rapport homme/Dieu. Mais comment l'être fini qu'est l'homme peut-il rencontrer l'Être Infini qu'est Dieu ? Comment une essence peut-elle entrer en contact avec une « *superessence* »⁴ ? Comment, enfin, l'être tout court peut-il se mesurer à ce qu'Emmanuel Lévinas désigne comme « l'autrement qu'être »⁵ ? Simone Weil a écrit ces mots : « L'expérience du transcendant : cela semble contradictoire, et pourtant le transcendant ne peut être connu que par le contact, puisque nos facultés ne peuvent pas le fabriquer. »⁶ Par quel « contact », cette expérience peut-elle se réaliser ? Il semble d'ores et déjà que la rencontre ne puisse avoir lieu à l'initiative de l'homme, quand bien même il s'y préparerait par des « exercices » spirituels. Du point de vue religieux, elle ne peut s'exaucer, en dernière instance, que par la volonté divine. Ce moment exceptionnel où Dieu vient aux hommes s'appelle *la Grâce*. Simone Weil en parle en effet comme le seul

¹ Sören Kierkegaard, *op. cit.*, p. 255.

² Voir *ibid.*, p. 298.

³ *Ibid.*, p. 257.

⁴ Jean Rusbrock, cité in Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola, op. cit.*, p. 78.

⁵ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de poche, « Biblio », 2001, 286 p.

⁶ Simone Weil, *op. cit.*, p. 139.

phénomène capable de résoudre la contradiction ontologique homme/Dieu. La Grâce permet le « changement de plan »¹ ; elle permet à l'homme de se délester de sa pesanteur et à Dieu de descendre vers les hommes sans s'alourdir. Elle est à la fois « mouvement ascendant » pour l'homme et, pour Dieu, l'« aile à la deuxième puissance [qui] peut faire descendre sans pesanteur »². Lorsque Paul *entend* le Fils de Dieu s'adresser à lui, la découverte de l'infini se double simultanément de l'épreuve pour soi de la souffrance de l'Autre. Dans le christianisme, et Sören Kierkegaard l'exprime très bien, il y a une équation entre l'assertion « Dieu est amour » et « Dieu souffre ». Pour le philosophe, Dieu souffre parce qu'il aime l'homme qui ne l'aime pas comme il le veut. Autrement dit, Dieu souffre de ne pas être aimé à sa mesure. Mais cette mesure étant démesure, infini, Dieu souffre infiniment d'un amour infini : « Et Il souffre dans son amour comme seul le peut l'amour infini et tout-puissant, dans une souffrance que nul homme ne peut concevoir : c'est ainsi qu'Il souffre quand tu ne veux pas comme lui. »³ Aimer l'autre comme soi-même et soi-même comme un Autre est la résultante de la rencontre avec le divin. C'est ce qui va se passer pour Paul. L'appel de Dieu signifie pour lui l'appel de l'amour qui s'exerce dans la *com*-passion.

Pour mieux comprendre le sens de cette rencontre entre Dieu et l'homme, impossible *a priori* et pourtant effective, au vu des récits et témoignages⁴, Michel Henry a développé et poussé au plus loin le concept de *chair*, pour le replacer dans une pensée de *l'incarnation* au sens chrétien⁵. La chair y est décrite

¹ Simone Weil, *op. cit.*, p. 117. Voir la définition de la transcendance donnée par Emmanuel Lévinas : « La transcendance signifie un mouvement de traversée (*trans*) et un mouvement de montée (*scando*) ; elle signifie en ce sens un double effort d'enjambement de l'intervalle par élévation, par changement de niveau ; avant toute métaphore le mot est donc à penser dans sa signification de changement de lieu. » (*Dieu, la mort et le temps, op. cit.*, p. 190, souligné par l'auteur).

² Simone Weil, *op. cit.*, p. 10.

³ Sören Kierkegaard, *op. cit.*, p. 260.

⁴ Je rappelle que je ne porte pas ici un jugement sur l'existence ou non du divin. Je ne prends pas les récits en question comme « preuves » de l'existence de Dieu mais comme transmission d'un *éprouvé*. Peu importe que Dieu existe ou non, à partir du moment où il est exclusivement question du vécu de la rencontre.

⁵ Voir Michel Henry, *L'Incarnation : une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, 373 p. Je note que Michel Henry et Emmanuel Lévinas, du propre aveu de chacun, s'opposent sur leur conception du divin. Le premier se prononçant pour une immanence radicale par l'unité charnelle, le second défendant l'idée d'une transcendance absolue, trace perceptible dans notre rapport à autrui. C'est que peut-être les deux pensées obéissent à deux traditions religieuses en opposition sur la question du rapport à Dieu, respectivement, christianisme et judaïsme. Voir à ce sujet, Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps, op. cit.*, p. 208. Voir aussi la note de Jacques Rolland, *in ibid.* Voir enfin, Michel Henry, *L'Incarnation : une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 14. Cependant, chacun représentant une espèce d'absolu purement opposé à l'autre, je me permets ici d'articuler les deux pensées pour mieux comprendre l'ambivalence réelle et récurrente existant dans le rapport homme/Dieu.

comme « substance impressionnelle », corps qui « s'éprouve soi-même en même temps qu'il sent ce qui l'entoure »¹. Elle apparaît, selon le philosophe, comme le lieu privilégié (et sans limites) de la rencontre avec la divinité. Dieu se fait homme comme le Verbe se fait chair². Cet investissement charnel, vivant, bref cette *incarnation* donne tout son sens à l'humilité de Dieu dans la figure de Jésus. Dieu qui, comme l'explique Michel Henry dans un clin d'œil posthume lancé à Emmanuel Lévinas³, révèle son « autrement qu'être » en se soumettant à la misère et la cruauté tandis qu'il demeure tout-puissant par ailleurs⁴. Dieu accepte de souffrir puisqu'il veut aimer. C'est pourquoi il se fait chair. La voix qui s'adresse à Paul *s'incarne* dans l'éprouvé d'une souffrance qui lui est communiquée. Inversement, cette chair est donnée en partage à Paul qui se trouve soudain à participer au « corps mystique du Christ »⁵. Et, comme par renversement, cette humilité sans fin, inégalable, produit un effet de hauteur, provoquant chez le sujet *touché par la grâce* divine, une attitude de soumission et d'obéissance : « Seigneur que veux-tu que je fasse ? »⁶, demande Paul, toujours à terre. La stupéfaction et les tremblements qui accompagnent la question laissent supposer que ce n'est pas tant la crainte du Dieu tout-puissant que le *bouleversement de cette conversion à l'amour* qui s'est manifestée physiquement en Paul, lui le persécuteur et le messenger de la haine. En se faisant homme, Dieu a permis à Paul d'accéder au divin. Pour Michel Henry, il s'agit de l'essence même du « *salut métaphysique* »⁷ : la « déification de l'homme » grâce à « l'unité de notre chair avec la chair du Christ. »⁸

¹ Michel Henry, *L'Incarnation : une philosophie de la chair*, *op. cit.*, respectivement p. 9 et p. 8.

² Voir l'*Évangile selon Jean* : Jean 1.14.

³ Voir Michel Henry, *L'Incarnation : une philosophie de la chair*, *op. cit.*, p. 21.

⁴ Voir *ibid.*, p. 26.

⁵ *Ibid.*, p. 350.

⁶ Actes 9.5. Nombre de croyants, mystiques et religieux témoignent de cette faiblesse consentie par Dieu. Voir Sainte Thérèse de l'enfant Jésus, *op. cit.*, p. 115 : « En cette nuit où Il se fit *faible* et souffrant pour mon amour, Il me rendit *forte* et courageuse » (souligné par l'auteur). Voir aussi Alphonse Maillot, « La véritable rencontre de Job », *Croire et servir*, n° 6, juin 1996, p. 7 : « Car c'est là qu'apparaît vraiment ce paradoxe du Dieu qui vainc au moment où il est vaincu. Du Dieu dont toute la vraie toute-puissance est de devenir faible ».

⁷ Michel Henry, *L'Incarnation : une philosophie de la chair*, *op. cit.*, p. 14 (je souligne).

⁸ *Ibid.*, p. 23. Ce rapport double, entre transcendance et immanence, fait écho à la célèbre formule de Saint Augustin s'adressant à Dieu : « *Tu autem eras intimior intimo meo et superior summo meo.* » Traduite par Arnaud d'Andilly, elle signifie : « Que vous êtes plus intérieur à mon âme que ce qu'elle a de plus caché au-dedans d'elle, et que vous êtes plus élevé que ce qu'elle a de plus haut et de plus sublime dans ses pensées. » (Saint Augustin, *Confessions*, Paris, Gallimard, « Folio », 1994, p. 100 et p. 562, note 1).

2.3. De l'épreuve à la conversion

La rencontre avec Dieu n'est jamais une rencontre en douceur — et d'ailleurs, n'y a-t-il pas antinomie profonde entre ces deux termes ? Toute rencontre ne s'accomplit-elle pas dans une forme de *choc* ? L'image du coup de foudre invoquée par certains témoignages pour signifier l'épreuve renvoie justement au pôle violent de l'événement. Quand le transcendant se manifeste comme amoureux et désirant, cela ne se peut que dans la démesure, au-delà de toute représentation possible. « M'approcher ici de ce qui s'approche en faisant face dans le visage, c'est accéder à l'intrigue de l'insolite dérangement de l'être que produit l'Infini. Or *cette accession est une excession* — où la phénoménalité fait défection et échappe à toute représentation »¹, écrit Marc Faessler commentant la pensée d'Emmanuel Lévinas. Comme toujours et ici plus qu'ailleurs, la rencontre atteste en même temps l'impuissance de l'intentionnalité — qui se représente habituellement ses objets — et la puissance destinale d'une *contre-intentionnalité* (dont il sera amplement question dans la troisième et dernière partie de la thèse) : défaite du mode intentionnel comme manifestation du sujet, auquel se substitue le mode de la surprise, du saisissement, parfois de l'effroi ; triomphe d'une contre-intentionnalité qui produit le retournement dialectique du rencontrant en rencontré et du rencontré en rencontrant.

Comme toute conversion, ce phénomène ne laisse pas indemne et, bien qu'il puisse contenir en lui la *promesse* d'un avenir radieux, il s'impose au prix d'une blessure infligée par la brûlure du Vrai — version religieuse de la sortie de la caverne. La transcendance, comme son nom l'indique, *traverse* et blesse celui qu'elle a choisi. De l'illustre Saint Augustin, déchiré par de « violentes agitations »², à l'anonyme Sœur Judith qui vécut « trois jours noirs »³, plusieurs religieux ont fait part de cette épreuve. Paul n'échappe pas à la règle : « On le prit par la main pour le conduire, à Damas. Il fut trois jours sans voir, et ne mangea ni ne but »⁴. L'aveuglement apparaît ici comme un signe physique, un *stigmat*e laissé par l'événement de la rencontre. Encore une similitude avec Œdipe : dans les deux histoires, en effet, il est question de vérité, de lucidité. Dans les deux cas,

¹ Marc Faessler, *op. cit.*, p. 509 (je souligne).

² Saint Augustin, *op. cit.*, p. 279. Voir plus globalement le livre III qui relate sa conversion religieuse (*in ibid.*, pp. 257-291).

³ Elisabeth Weissman (propos recueillis par), « Amoureuse du Christ mais jusqu'où ? », *op. cit.*, p. 53.

⁴ *Actes* 9.8-9.

les personnages deviennent aveugles en même temps qu'ils accèdent à la vérité ; vérité ontologique pour Œdipe, vérité métaphysique pour Paul. De même, l'événement de la rencontre les destine au repentir après avoir été plus ou moins consciemment du côté du mal. Enfin, ils commettent en quelque sorte le même crime : la destruction cannibalique des leurs (par copulation ou par meurtre). L'un comme l'autre s'attaque à une représentation du même : famille, peuple, coreligionnaire, etc.

Mais là s'arrête la comparaison. Tandis qu'Œdipe semble achever sa vie (publique et politique) avec la découverte de la vérité — laquelle représente sa véritable rencontre sur le plan destinal —, Paul au contraire va *commencer* la sienne avec son entrée dans le christianisme. Son corps est marqué, sa chair aussi. L'aveuglement consécutif à l'apparition divine et son incapacité à se nourrir, laissent deviner la portée du traumatisme. Paul, l'homme totalitaire, se trouve *brisé*, son être « démantelé »¹. Les stigmates pourraient bien symboliser une perte des repères habituels : repères spatial (voir) et temporel (manger). Les repas ne rythment-ils pas la vie quotidienne, ne sont-ils pas une représentation de la routine et de la continuité de la vie courante ? Jusqu'à ce qu'Ananias, sur ordre divin, vienne lui faire recouvrer la vue, signe d'un recommencement, d'une *renaissance*, Paul restera prisonnier du présent, entre *l'avant* et *l'après*. Il ne voit pas les jours passer et demeure dans un entre-deux atemporel (est-ce l'éternité ?). Ce moment où le croyant est littéralement « ravi » (au temps, au monde, à lui-même) est presque une constante des rencontres avec le surnaturel. André Frossard raconte ainsi qu'il était « comme une chouette en plein midi, qui fait l'expérience du soleil. »²

La réintégration de Paul dans le monde de la vie quotidienne se produira après avoir subi une métamorphose intérieure qui aura des répercussions extérieures. Son changement d'état entraînera une altération et une conversion identitaires. Anciennement persécuteur des chrétiens, il devient l'un des leur et occupe parmi eux la place privilégiée d'Élu de Dieu. Sa conversion religieuse et la transformation de son être (social, psychologique, moral, éthique, etc.) sont symboliquement confirmées par un phénomène physique :

¹ Voir André Frossard, *Dieu existe : je l'ai rencontré*, op. cit., p. 164.

² *Ibid.*, p. 169.

« Il tomba de ses yeux comme des écailles. »¹ L'image évoque le phénomène de mue, un peu comme si Paul se trouvait avec de nouveaux yeux et, par extension, avec *un nouveau regard*. Sa vision du monde a en effet changé. Sa vie a été coupée en deux, entre un *avant* et un *après*. Son existence est désormais entièrement déterminée par sa rencontre avec ce qui pour lui constitue l'Évidence, la Vérité. Ici un sujet est déconstruit et radicalement « reconfiguré ». Paul s'exprime en son nom propre lorsqu'il raconte aux « païens » l'expérience bouleversante dont il fut le témoin et l'objet. Mais son « soi-même », son ipséité, est désormais appariée à l'Ipséité du Tout-Autre. Sa subjectivité réformée s'unit à la subjectivité divine². Paul ne parle plus au nom de la *Loi* mais au nom de la *Foi*³ ; il ne parle plus seulement au nom d'une règle (la tradition judaïque des pères), qu'il respecte, mais qui est devenue insuffisante. Pour lui, la nouvelle de la résurrection surpasse toute autre révélation et englobe la *Loi*⁴. Elle est l'Événement qui l'a mis au pied de lui-même, sans pouvoir s'y soustraire. Sa foi le porte, le pousse, le définit. Elle le constitue comme étant « Saint Paul », treizième apôtre autoproclamé ; celui qui, d'après Alain Badiou, « a, solitaire, provoqué une Révolution culturelle dont nous dépendons encore. »⁵

Ce que Mircea Eliade a écrit, à propos de « *l'homo religiosus* » en général, s'applique dans le cas présent. Pour l'anthropologue, la vie du croyant, par-delà la diversité des cultures, « est vécue sur un double plan : elle se déroule en tant qu'existence humaine et, en même temps, elle participe à une vie *trans-humaine* »⁶. Paul, qui devient un missionnaire infatigable, mène, en effet, une vie « normale » — c'est-à-dire terrestre et mortelle — mais, en même temps, il la transcende par son attache au divin. Sa *contemporanéité* intérieure avec le Christ le conduit à re-vivre son martyre et à s'identifier à lui : « Je suis crucifié avec Christ, et ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ, qui vit en moi ; ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu »⁷ Recevant le baptême, signe de son

¹ Actes 9.18.

² Voir Stanislas Breton, *Saint Paul*, Paris, PUF, « Philosophies », 1988, p. 16.

³ Voir *Galates* 3.

⁴ Voir Alain Badiou, *Saint Paul : la fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, « Les essais du collège international de philosophie », 1998, 119 p. Alain Badiou explique que la reconnaissance de la résurrection — qui débute sur le chemin de Damas — a fondé le sens à la fois personnel et universaliste des prédications de Saint Paul. Tout s'est ordonné à cet événement qui, pour l'apôtre, représente *la vérité*. C'est ce qu'Alain Badiou appelle « la césure paulinienne » (*ibid.*, p. 115 sq.)

⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁶ Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, « Folio », 1991, p. 142 (je souligne).

⁷ *Galates* 2.20.

entrée dans le christianisme, il renonce à ses droits¹ et entre dans la pauvreté. Il entreprendra plusieurs voyages missionnaires pour y raconter son histoire et surtout prêcher la parole du Christ dont il est devenu un apôtre posthume. Cette vocation religieuse itinérante, détachée de tout souci matériel ou social, trouve sa préfiguration symbolique dans les circonstances de la rencontre : « En chemin »², sur la route de Damas. Selon Mircea Eliade, en effet, *le chemin* et *la marche* peuvent prendre une valeur religieuse. En ce cas, ils renvoient respectivement au symbolisme du *passage* et à celui du *pèlerinage*³. La marche indique plus particulièrement le désir de se délester des biens terrestres et de toute vie stable de foyer. Le pèlerin est celui qui sacrifie tout à sa marche (vers la vérité, Dieu, etc.) : « Ceux qui ont renoncé à leurs maisons, les pèlerins et les ascètes, proclament par leur "marche", par leur continuel mouvement, leur désir de sortir du Monde, le refus de toute situation mondaine [...]. Ceux qui ont choisi la quête, le chemin vers le Centre, doivent abandonner toute situation familiale et sociale, tout "nid", et se consacrer uniquement à la "marche" vers la vérité suprême »⁴. À son tour persécuté, plusieurs fois emprisonné, Paul sera exécuté par les Romains, aux alentours de 62 après J.-C.⁵ Ses *Épîtres*, dans la *Bible*, témoignent partiellement de son oeuvre.

*

* *

Dans le phénomène de la rencontre avec Dieu se meut une dialectique entre proximité et distance, entre l'être-même et l'être-autre. Paul, sur la route de Damas, sera touché par la grâce, à la perpendiculaire de Dieu. Passant, comme l'a écrit Mircea Eliade, « d'un mode d'être à un autre », il subira « une véritable *mutation ontologique*. »⁶ Presque deux mille ans plus tard, André Frossard vivra un événement similaire. De façon moins spectaculaire, Thérèse de Lisieux rapportera dans ses mémoires, comment une nuit de Noël, elle devint une autre

¹ Voir *1 Corinthiens* 9.15-23.

² *Actes* 9.3 ; 22.6 ; 26.13.

³ Voir Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, *op. cit.*, pp. 155-156.

⁴ *Ibid.*, p. 156.

⁵ Voir Stanislas Breton, *op. cit.*, p. 22.

⁶ Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, *op. cit.*, p. 154 (je souligne).

ou plutôt *elle-même*. Elle monta les quelques marches de l'escalier de sa maison et en descendit, radicalement changée. « En cette nuit de lumière », écrit-elle, « je reçus la grâce de sortir de l'enfance, en un mot la grâce de ma complète conversion. »¹

La rencontre divine, en tant qu'événement extrême, m'a permis de pousser le raisonnement à son degré ultime — de même que la trouvaille m'a permis de réfléchir sur le « degré zéro » de la rencontre. Le fait que la transcendance de l'infini nous confronte au paradoxe d'une rencontre avec ce qui logiquement ne se peut rencontrer, débouche sur un point crucial : *le rôle de la chair, là où échoue la représentation objective*, en l'occurrence dans le phénomène de la rencontre. Il est remarquable qu'à peu près tous les saints aient raconté que leur rencontre avec Dieu s'est produite sous la figure de Jésus, l'homme qui a incarné la transcendance divine sur terre. À ce titre, il apparaît lui-même comme symbole et lieu de la rencontre entre l'homme et Dieu. « Il y a au moins ce point commun entre les convertis, écrit André Frossard, que tous ont *rencontré quelqu'un*, et non pas une idée ou un système. »² En effet, pour que la rencontre fût possible, il fallait du pâtre, du sentir, un corps vivant et personnifié, donc *une chair*.

C'est en ce sens que la rencontre divine, que Roland Barthes a appelé « théophanie intime »³, apparaît aussi comme une forme de coup de foudre. C'est en ce sens également que nous pouvons comprendre l'ambiguïté sémiologique qui caractérise l'opposition entre transcendance et immanence dans le phénomène du coup de foudre. D'un côté, des religieux et religieuses (surtout) témoignent de leur union amoureuse au Christ⁴, tandis que de l'autre côté, des amoureux foudroyés s'interrogent sur le caractère « gracieux », voire divin de ce qui leur est arrivé⁵. Sous sa forme foudroyante, la rencontre amoureuse est l'épreuve d'une immanence transcendante ; la rencontre divine, à l'inverse, s'éprouve fondamentalement sur le mode de la transcendance.

¹ Sainte Thérèse de l'enfant Jésus, *op. cit.*, p. 115.

² André Frossard, *op. cit.*, p. 185 (souligné par l'auteur).

³ Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, *op. cit.*, p. 50.

⁴ Voir, par exemple, les témoignages de deux religieuses, parus dans un magazine féminin où il est fait part de rencontre « fulgurante » et de « rencontre amoureuse » avec le Christ (Élisabeth Weissman (propos recueillis par), *op. cit.*, pp. 52-55).

⁵ Voir les extraits d'entretiens reproduits par Marie-Noëlle Schurmans et Lorraine Dominicé, in *Le Coup de foudre amoureux : essai de sociologie compréhensive*, *op. cit.*, par exemple pp. 163-164 et p. 195. Dans *L'Aigle à deux têtes* — qui est une transposition littéraire de la force destinale de certaines rencontres amoureuses —, la présence du divin sous-tend l'histoire, notamment à travers la récurrence de la foudre. Son invocation anime souvent les répliques échangées entre les deux amants. Voir Jean Cocteau, *L'Aigle à deux têtes*, *op. cit.*, par exemple, pp. 91-93.

Par occasions, par « grâce », cette transcendance peut rejoindre le plan de l'immanence, pour donner quelque chose comme une transcendance immanente. Mais son principe fait qu'il ne peut y avoir de banalisation du divin. Dieu est toujours en lui-même un Événement. D'où la formule d'André Frossard, Saint Paul des temps modernes¹ : « Je ne me suis jamais habitué à l'existence de Dieu »².

¹ Voir André Frossard, *op. cit.*, p. 2. Son ouvrage commence par une longue citation de Paul avec lequel il a probablement éprouvé une similitude de « destin ».

² *Ibid.*, p. 12.

- Chapitre 11 -
La non-rencontre
ou les figures du sujet « in-rencontrable »

« De la souffrance et/ou de l'exaltation qu'inspire l'inconnu de chaque nouvelle rencontre, de la surprise de chaque contact, de l'émotion de l'apparition toujours plus excédante que celle de la découverte. »¹

Introduction

Dans ce dernier chapitre, avec lequel s'achève la deuxième partie de la thèse, je tenterai une réflexion globale sur les rencontres manquées, échouées, bref sur tous ces cas où la rencontre n'a pas « marché ». Je les appelle provisoirement « non-rencontres », expression que j'ai empruntée au sociologue Jean Ferreux², faute d'en trouver une qui soit plus appropriée.

Il y a, *a priori*, un non-sens à traiter et ranger les rencontres non accomplies dans la typologie établie ici. Par définition, une « non rencontre » n'est pas une rencontre. Faut-il en conclure qu'il n'y a, par conséquent, *rien* à dire puisque par essence la « non-rencontre » *n'est pas* ? Cela commence à devenir intéressant si nous la considérons comme un « non-avoir-lieu » et si nous partons de la donnée suivante : la rencontre est nécessairement événementiale ; l'événement la constitue en propre. Donc, l'idée de non-rencontre indique à l'inverse qu'il n'y a pas eu d'événement, qu'il ne s'est « rien passé ». Le sujet n'est ni affecté ni altéré et, selon sa position de départ (engagée ou non), soit il devient un rencontrant « pur » et

¹ Jacques Birouste, « L'état amoureux, l'émergence, la création », *Le Croquant*, n° 11, printemps-été 1992, p. 126.

² Jean Ferreux, « La non-rencontre : esquisse de trois grilles de lecture », in Thierry Goguel d'Allondans et Liliane Goldsztaub (sous la direction de), *La Rencontre : chemin qui se fait en marchant*, Strasbourg, Arcanes, « Les cahiers d'Arcanes », 2000, pp. 131-140.

« vide » — c'est-à-dire que jamais il n'accède au phénomène d'être rencontré — ; soit il devient une sorte de sujet « statique » et neutre, c'est-à-dire qu'il ne part pas « à la rencontre de ». De ces deux cas extrêmes, émergent deux figures subjectives chez lesquelles la rencontre n'advient pas ; deux figures subjectives pour ainsi dire « in-rencontrables ». Cette dernière étape exploratoire — ce que la typologie avait pour objectif — a en vue de mettre à jour des éléments montrant les conditions de possibilités de la rencontre au sens destinal. Je rappelle qu'il ne s'agit pas de trouver les conditions objectives et positives de sa production mais de réfléchir sur ses conditions de phénoménalité. Ainsi : comment la non-rencontre se donne-t-elle et que peut-elle nous apprendre sur la rencontre ? En quoi les cas de non accomplissement, nous renseignent-ils sur les conditions de possibilité de la rencontre au sens destinal ? Enfin, quel type de conscience pour la rencontre ? L'exploration des cas d'échec devrait permettre d'y répondre en utilisant le procédé du contraste.

Je précise qu'il vaut mieux voir ce chapitre comme une conclusion et une transition vers la troisième partie qu'en tant qu'exposé d'un ultime type de rencontre. Penser la non-rencontre devrait permettre d'affiner la compréhension de la rencontre au sens destinal (et par conséquent de la rencontre en général). Il peut s'avérer fécond d'adopter l'attitude inverse pour penser par le négatif : quand la rencontre n'advient pas là où elle aurait pu advenir. À travers l'étude de deux cas purs bien connus de la psychologie, mélancolie et manie — qui sont comme les deux faces d'une même carte¹ —, nous verrons ainsi comment la rencontre peut être un problème, comment elle peut ne pas advenir et comment au contraire la non-rencontre peut prendre place et envahir l'existence d'un être, même lorsqu'il semble pourtant « tout faire » pour rencontrer... Ces deux cas correspondent aux deux figures subjectives « in-rencontrables » que j'ai annoncées plus haut.

*

* *

¹ Voir Sigmund Freud, *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 163 : « La manie n'a pas d'autre contenu que la mélancolie, les deux affections luttent contre le même "complexe" auquel il est vraisemblable que le moi a succombé dans la mélancolie alors que dans la manie il l'a maîtrisé ou écarté. »

La « stérilité »¹ pourrait être une autre manière de désigner le non-exaucement de l'événement, comme l'a montré Jacques Birouste. Dans un article consacré à la critique de la réception des œuvres, il pointe le doigt sur une contradiction : le mode contemporain d'exposition publique des œuvres (picturales, musicales, etc.) médiatiquement assistée, face à l'originalité de chaque œuvre. L'auteur invoque le rapport amoureux pour décrire le sens de la rencontre véritable avec l'œuvre. L'expérience esthétique est, selon lui, « énamoration », « intime implication »² mais également, « coup »³, collision féconde, « réciproque compénétration ». Enfin l'œuvre, comme son nom l'indique, est *travail* ou encore « action de transformation, mouvement »⁴ — ce qui précisément est une caractéristique propre à toute rencontre destinale. Or comment favoriser la rencontre, quand le système de la culture de masse veut disséquer, analyser, bref *expliquer* les significations d'une création, dans le but paradoxal de faciliter et d'encourager la sensibilité esthétique ? Par ailleurs, le cadre des musées et des « événements » artistiques sabrerait toute chance d'un « séisme ontologique »⁵, malgré les bonnes intentions de démocratisation de la culture. Sans entrer dans le débat politique, la question ici est la suivante : comment un spectateur ordinaire peut-il avoir une chance d'être sérieusement affecté par la vue d'un tableau, l'écoute d'une pièce musicale, etc. Comment cela est-il possible quand le premier se trouve pressé *par* et fondu *dans* la foule et que le second se trouve exposé dans un lieu, d'abord dédié aux médias : « Peut-on *rencontrer* une œuvre sous le faisceau des projecteurs de Centre Culturel, dans les allées d'un Carré d'art, sous la véranda des hôtels de Région ou dans les salles *high tech* de nos médiathèques et autres palais du son ? »⁶

Ce cri de protestation contre un certain traitement de l'œuvre et du spectateur soulève des questions intéressantes à plus d'un titre le phénomène de la rencontre en général et celui de la rencontre destinale en particulier. J'ai trouvé dans l'article de Jacques Birouste des éléments de réflexion généralisables dont l'étendue dépasse le champ de la réception esthétique des œuvres. Que ce soit face à une peinture ou toute autre forme d'être, le problème de la rencontre est toujours le même : la *marque* de

¹ Jacques Birouste, *op. cit.*, p. 130 (je souligne).

² *Ibid.*, respectivement p. 126 et p. 127.

³ *Ibid.*, p. 127 (et aussi p. 129).

⁴ *Ibid.*, respectivement p. 133 et p. 126.

⁵ Jean-Claude Guillebaud, « Au commencement était la foudre », *op. cit.*, p. 12.

⁶ Jacques Birouste, *op. cit.*, p. 126 (je souligne).

l'événement, son *sens événemential* ne peut, ne doit pas être réduit — comme cela arrive si souvent — à sa factualité événementielle. Dans le système des expositions artistiques, l'obstacle principal à la rencontre réside dans le fait qu'il s'agit justement d'un *système*, c'est-à-dire d'un environnement totalisant et totalitaire : limitation du cadre d'exposition, limitation de la liberté du visiteur qui suit un parcours fléché¹, respecte des horaires d'ouverture, reste debout, parfois s'assoie quand les chaises ou bancs l'y autorisent, etc. L'exposition du nombre au nombre et le jeu publicitaire des médias noient toute possibilité de surprise et substituent un rapport de consommation, d'accumulation visuelle parfois frénétique à la possibilité d'une « grâce », d'une « révélation », unique et privilégiée, de l'œuvre au spectateur. On crée l'événement (médiatique) mais on perd « l'événement-avènement »² (de la rencontre). Désormais, comme l'écrit l'auteur, il faut « connaître » l'œuvre, être capable de la « comparer », etc. Au final, le spectateur endosse l'habit du consommateur rationnel évaluant la série des produits qui s'offrent à sa vue. À la façon de Roland Barthes, nous pourrions dire que le *studium* — goût culturellement préformé, regard lissant qui efface toute possibilité d'altération par l'œuvre et lui préfère l'objet culturel socialement maîtrisable —, l'emporte ici sur le *punctum* — révélation pathique, regard ébloui, dérangement de l'être par une arrivée à l'improviste de l'œuvre qui se donne comme *Art*³. Ainsi, comme l'écrit Jacques Birouste : « D'avoir eu avec l'œuvre à l'inventer en s'inventant, on passerait à avoir à reconnaître, représenter. »⁴ Autant d'occasions (*kairos*) de rencontres manquées !

Au-delà de la question ciblée sur le rapport à l'œuvre d'art, la critique de Jacques Birouste porte plus généralement sur notre société, sur ce que d'aucuns appellent « la modernité » et sur ses difficultés à favoriser la rencontre ou, ce qui revient au même, sur sa capacité à faire *rater la rencontre*. La thèse du psychologue présente l'intérêt de demeurer pertinente au-delà de son champ d'application initial, c'est-à-dire le champ esthétique. S'intéressant à un mode d'existence proprement humain — « le procès de subjectivation »⁵, qui est ce moment spécifique et décisif *d'émergence*, préalable à la construction de tout rapport, à l'établissement de toute

¹ Voir Jacques Birouste, *op. cit.*, p. 126.

² *Ibid.*, p. 128. Je rappelle que nous pouvons lire exactement la même expression chez Alain Bonfand, in *L'Expérience esthétique à l'épreuve de la phénoménologie : la tristesse du roi*, *op. cit.*, p. 52.

³ Voir Roland Barthes, *La Chambre claire : note sur la photographie*, *op. cit.*

⁴ Jacques Birouste, *op. cit.*, p. 126. On trouve également une problématique semblable chez Alain Bonfand, *op. cit.*

⁵ Jacques Birouste, *op. cit.*, p. 125.

relation —, la réflexion de Jacques Birouste s'applique non seulement à la rencontre esthétique mais s'étend également au phénomène général de « la rencontre en général ». Son article a ceci d'original qu'il propose une pensée « à l'envers ». Il donne à penser la rencontre par son négatif. Pour dire le non-événement, il a repris en psychanalyste, deux types de comportements pathologiques qui sont aussi deux modes d'être. Ces deux types, mélancolique et maniaque, se rejoignent dans le même *échec à la rencontre*¹. Il ne s'agira pas ici de développer une théorie psychanalytique sur ces deux névroses mais plutôt de voir en quoi ces pathologies peuvent illustrer de manière typique des situations concrètes de non-rencontre pour des sujets qui se donnent comme « in-rencontrables ».

1. La rencontre inhibée dans l'état mélancolique

1.1. Données générales sur la mélancolie

Si, comme le précise Sigmund Freud, le concept de mélancolie reçoit des acceptions variables², certains points essentiels s'avèrent néanmoins récurrents. De même, la description qu'en donne Jacques Birouste s'attache à l'aspect « typique »³ du comportement. La mélancolie se caractérise ainsi par une non-disponibilité au présent. L'être mélancolique « n'arrive pas à se rendre disponible à l'événement d'amour, ni donc à un contact neuf et décapant avec la nouveauté que propose chaque moment qui se présente. »⁴ Réfugié, bloqué dans « un passé jamais dépassé », son temps est celui de la rétention, ce « tout-juste passé » accroché au présent comme « une queue de comète »⁵. Il baigne donc dans un présent pour ainsi dire non vivant, puisque jamais tourné vers le futur. Comment, dans ces conditions, être *passible* d'une altération par l'Autre, qui est la nouveauté même ? La désaffection, l'*indifférence* au monde et à ce qui le peuple est la façon dont l'être

¹ Voir Jacques Birouste, *op. cit.*, p. 125, p. 130.

² Voir Sigmund Freud, *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 145.

³ *Ibid.*, p. 146.

⁴ Jacques Birouste, *op. cit.*, p. 131.

⁵ Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1994, respectivement p. 47 et p. 50.

mélancolique appréhende la réalité : tout lui est égal, rien ne l'affecte véritablement. Choses, êtres et événements — « écrire *Les Possédés* ou boire un café-crème »¹ — sont équivalents dans la neutralité. Sous cet angle de visée, comment une rencontre peut-elle prendre un tour destinal et comment un événement peut-il, selon les termes de Claude Romano, être vécu au sens événemential² ? Autrement dit, comment peut-il y avoir ce moment décisif de la reconnaissance, de la prise de conscience que cela arrive *à soi* et de manière insubstituable ? Pour l'être mélancolique, il semble au contraire que le singulier ne puisse jamais émerger, puisque tout se vaut et rien n'a vraiment d'importance. La *marque* de l'événement, telle une rencontre au sens plein, ne peut dès lors advenir. Pas « d'événement-avènement », pas d'événemential, tout au plus de l'événementiel, lumière avortée dans le méli-mélo d'un monde sans relief. En dernière analyse, l'être mélancolique est comme *étranger* à ce qui l'entoure et, sous sa carapace, se ferme à toute possibilité de dérangement, de déstabilisation. Peut-être faut-il voir dans ce comportement le fait que, le désordre lui étant intrinsèque, il ne peut être *dé-rangé* par autre chose ? Le chaos ne résout pas le chaos mais s'y ajoute et s'y fond. « Le deuil de l'être »³, comme l'écrit Jacques Birouste, est le mode sur lequel s'actualise la non-rencontre pour l'être mélancolique qui « rate la simplicité de l'envoûtement, parce qu'il s'arc-boute sur son passif, et fait le dos rond à l'ouverture d'un nouvel amour. »⁴ Ces mots ont été écrits en pensant à l'art mais, par la métaphore de la rencontre amoureuse — l'auteur parle de « coup de foudre »⁵ —, leur pertinence en dépasse le cadre.

Pessimisme, *apathie* — au sens littéral d'une absence d'émotion — sont les symptômes de l'« inhibition mélancolique »⁶. Le sujet vit et se comporte en étranger dans le monde de la vie quotidienne, auquel il ne participe pas. Il reste figé dans un mini-monde restreint et sans perspective. Pour signifier cette position *face* au temps — et non *dans* le temps — Jacques Birouste parle en terme d'*horizon*. L'horizon de l'état mélancolique est *fermé* et « convexe à la création »⁷. J'ai évoqué précédemment l'idée que la puissance destinale de la rencontre se

¹ Jean-Paul Sartre, « Explication de *l'Étranger* », in *Situations. I, Essais critiques*, Paris, Gallimard/Nrf, 1947, p. 106.

² Voir Claude Romano, *L'Événement et le monde*, *op. cit.*, p. 40.

³ Jacques Birouste, *op. cit.*, p. 131. Voir le rapprochement établi par Sigmund Freud, entre « deuil et mélancolie », in *Métapsychologie*, *op. cit.*, pp. 145-171.

⁴ Jacques Birouste, *op. cit.*, p. 131.

⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁶ Sigmund Freud, *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 149.

⁷ Jacques Birouste, *op. cit.*, p. 131.

mesurait au dépassement ou non d'un horizon d'attente¹. La rencontre, pour être valide, s'accomplit toujours *par surcroît*. Cela est intrinsèque à la nature même de l'événement. Or il semble que l'être mélancolique ne puisse voir son horizon d'attente dépassé puisque, tout simplement — et comme Jacques Birouste le dit à sa manière —, il *n'attend plus rien*. L'idée du Possible, donc de l'avenir en général, est absente de sa *Lebensanschauung*², c'est-à-dire sa vision de la vie.

1.2. L'Étranger d'Albert Camus

« La machine était au même niveau que l'homme qui marche vers elle. Il la rejoint comme on marche à la rencontre d'une personne. »³

Dans *L'Étranger*⁴, Meursault, le personnage du roman d'Albert Camus, présente à certains égards les caractères de la mélancolie. Son apathie, son indifférence manifeste au monde et aux êtres environnants, illustrent, dans une certaine mesure, le comportement décrit par Sigmund Freud et Jacques Birouste. Jean-Paul Sartre, dans un commentaire à l'œuvre d'Albert Camus, remarque que le personnage principal est mû par une « lucidité sans espoir »⁵ à l'égard de l'absurdité du monde. Absurdité née de la conscience de la disproportion entre la futilité de nos actes (les contraintes de la vie quotidienne) et la finitude irrévocable de notre vie : « Il n'y a pas de lendemain, puisqu'on meurt. »⁶ Pour l'homme absurde, « le plus sûr », c'est « l'immédiat »⁷. Son rapport au présent reste donc un rapport de surface. Meursault vit le présent sans une conscience de celui-ci ; sinon cela signifierait qu'il se conçoit lui-même dans la continuité d'un passé et d'un futur. Il y est de manière organique, physique, mais s'interdit d'y être en pensée. Tout au plus s'installe-t-il dans un présent non pas sensible mais plutôt *sensitif*. Il y est sans y être ; il y est *par défaut*, parce qu'il n'a pas d'histoire, qu'il semble

¹ Voir *supra*, chapitres 5 et 6. Cette question sera développée dans la troisième partie.

² Terme employé par Georg Simmel. Voir Georg Simmel, « La transcendance de la vie », *Prétextaine*, n° 14/15 (« Le vivant »), 2001, pp. 63-70.

³ Albert Camus, *L'Étranger*, Paris, Gallimard, « Folio », 1986, pp. 170-171.

⁴ Voir *ibid.*

⁵ Jean-Paul Sartre, « Explication de *L'Étranger* », *op. cit.*, p. 102.

⁶ *Ibid.*, p. 103.

⁷ Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, in *Essais*, Paris, Gallimard/Nrf, « Bibliothèque de la Pléiade », 1993, p. 158.

amnésique et incapable de se projeter dans l'avenir¹. Ou peut-être faut-il voir, au contraire, dans cette manière d'être, une hyper-lucidité sur la condition humaine ? La seule projection qui fasse sens à ses yeux, parce qu'elle s'impose à lui, c'est le fait que nous allons tous à la mort et qu'en regard de cela, la société nous impose une vie mécanique, absurde². Meursault, à la manière des êtres mélancoliques, vit non pas dans le temps mais *en face* du temps. Il en est de même dans son rapport au monde : « L'étranger, écrit Jean-Paul Sartre, c'est l'homme en face du monde »³.

La *stérilité* de sa vie est à l'image de ses « expériences » qui, sur le plan humain et relationnel, n'en sont pas vraiment puisqu'il faudrait qu'elles soient reprises intérieurement comme telles. Il faudrait que le personnage se sente et se perçoive comme *mis à l'épreuve*, puis nourri, *fécondé* par ce qui lui arrive. Au lieu de cela, tout s'aligne à ses yeux dans une équivalence neutre. Excepté par le moyen de ses sensations corporelles — celles de la faim, celles du sommeil toujours facile et paisible, celles du désir sexuel presque instinctif, celles de la chaleur émise par le soleil parfois ami, parfois implacable, etc. —, Meursault regarde le monde et passe à *côté*, de même que les événements glissent sur lui, sans le traverser. Tant et si bien que nous sommes amenés à penser qu'en définitive, il ne lui arrive *rien en particulier*⁴. La « rencontre » avec « l'Arabe » — pourtant fatale et fatidique à nos yeux — ne sera pas vécue autrement que sur le mode de l'événementiel : *rien* de décisif pour Meursault qui aurait pu le tuer comme ne pas le faire. Il ne vit pas cette « expérience » sur le mode d'une rencontre destinale, laquelle devrait en être une cependant. Cette *stérilité*, mentionnée par Jean-Paul Sartre comme une expression de l'absurde⁵, a également été soulignée par Jacques Birouste comme une conséquence du comportement mélancolique⁶. Elle entre par ailleurs

¹ Voir Albert Camus, *L'Étranger*, *op. cit.* Le livre s'ouvre sur une première amnésie, aussi scandaleuse qu'incompréhensible pour le lecteur qui la découvre : « Aujourd'hui, maman est morte. Ou peut-être hier, je ne sais plus. » (*Ibid.*, p. 9).

² Voir *ibid.*, pp. 182-183 et p. 168 : « Comment n'avais-je pas vu que rien n'était plus important qu'une exécution capitale et que, en somme, c'était la seule chose vraiment intéressante pour un homme ! »

³ Jean-Paul Sartre, « Explication de *L'Étranger* », *op. cit.*, p. 103.

⁴ « J'ai pensé que c'était toujours un dimanche de tiré, que maman était maintenant enterrée, que j'allais reprendre mon travail et que, somme toute, *il n'y avait rien de changé.* » (Albert Camus, *L'Étranger*, *op. cit.*, p. 41, je souligne).

⁵ Voir Jean-Paul Sartre, « Explication de *L'Étranger* », *op. cit.*, p. 106.

⁶ Voir Jacques Birouste, *op. cit.*, p. 130.

dans une étonnante résonance avec les paroles d'Emmanuel Lévinas louant, à l'opposé, « l'étrange *fécondité* de la rencontre »¹.

Comment interpréter cela ? Le *néant* semble le dénominateur commun de tous les faits composant l'existence de Meursault. « *L'Étranger* est là, détaché d'une vie, injustifié, injustifiable, stérile, instantané »². Meursault, comme *anesthésié*, semble incapable d'être affecté par quoi ou qui que ce soit ; excepté à la fin où la révélation de la vie semble se donner à lui, alors qu'il attend son exécution³. Son attitude rappelle celle des rescapés de grandes catastrophes, traumatisés par la perte de ce/ceux à quoi/qui ils étaient attachés (famille, amis, conjoint, maison, etc.) : rien ne peut les toucher comme ils ont été touchés, blessés autrefois. Peut-être Meursault a-t-il en commun avec ces rescapés, le *traumatisme de la perte* ? Seulement pour lui, il s'agit d'une perte qui concerne son rapport au monde : l'idée d'un sens de la vie est devenue une utopie sans lendemain, une illusion perdue. En d'autres termes, l'homme absurde (héros post-moderne ?) n'a plus d'autre alternative que de se réfugier dans l'immanence du pur présent puisqu'il se sent « privé des souvenirs d'une patrie perdue ou de l'espoir d'une terre promise. »⁴ C'est en ce point que nous pouvons déceler une convergence entre les traits du caractère mélancolique et le héros de *L'Étranger*. En effet, la perte de l'objet aimé — une personne, un idéal, etc. — est l'une des conditions *a priori* de la mélancolie, citées par Sigmund Freud⁵. Si nous acceptons cette hypothèse, cela signifie que Meursault, malgré ses joies simples et paisibles, presque indolentes, est traversé par une profonde tristesse. Et d'ailleurs, n'est-ce pas le sentiment général qui accompagne le lecteur en même temps que celui d'un malaise devant l'opacité, l'inintelligibilité de l'être et de l'agir du héros ?

Dans l'œuvre d'Albert Camus, le personnage de Meursault se trouve à plusieurs reprises face à des événements qui devraient agir sur lui comme des

¹ Emmanuel Lévinas, *Entre-nous : essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, « Figures », 1991, p. 71 (je souligne). Et, en réponse à cela, considérons la formule amère d'Albert Camus : « La seule pensée qui ne soit pas mensongère est donc une pensée *stérile*. Dans le monde absurde, la valeur d'une notion ou d'une vie se mesure à son *infécondité*. » (Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 151).

² Jean-Paul Sartre, « Explication de *L'étranger* », *op. cit.*, p. 106.

³ Voir Albert Camus, *L'Étranger*, *op. cit.*, pp. 185-186.

⁴ Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 101. Françoise Bagot précise que le mythe du *paradis perdu* est un thème récurrent dans l'écriture d'Albert Camus. Voir Françoise Bagot, *Albert Camus : L'étranger*, Paris, PUF, « Études littéraires », 1993, p. 57.

⁵ Sigmund Freud, *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 170.

rencontres authentiques. La mort de sa mère semble le laisser insensible ou presque, même si nous pouvons supposer dans ses « maman » les signes d'une tendresse filiale. Sa disparition ne fait pas événement car elle s'aligne à égalité avec les autres moments qui composent le flux quotidien de la vie du personnage. À ce stade, ce n'est même pas une question de manque d'amour puisque le principe qui domine la vie de Meursault et, par conséquent qui (*dé-*)colore son vécu, c'est la certitude de l'absurdité et de la futilité du monde marqué du sceau de la contingence absolue. Et si le deuil maternel n'a pas lieu d'être, c'est que peut-être Meursault a déjà fait *le deuil total* ; deuil englobant tous les autres puisqu'il porte sur le monde en général et, par suite logique, sur tout ce qui est intramondain (êtres, choses, événements). Son deuil a donc une portée ontologique qui réduit le monde à *néant*. C'est, comme l'a écrit Jacques Birouste, « *le deuil de l'être* »¹.

Dès lors, Meursault, amputé de toute espérance, ne peut ni rencontrer, encore moins *être rencontré*. Réfugié dans ce qu'Ernst Bloch a appelé un « solipsisme sentimental »², rien ne peut advenir. Ainsi, les personnes qui vont l'accompagner, en l'occurrence Marie et Raymond, ne feront qu'entrer en relation avec lui, sans pour autant le rencontrer. Leur existence n'aura aucun retentissement sur sa manière d'être. Meursault est un *horla*³ : il lui est égal d'être ou non « le copain » ou le futur époux de ses pers⁴. Il laisse ce choix à ceux pour qui cela a de l'importance, c'est-à-dire aux gens du monde. Sa « rencontre » avec Marie apparaît tout aussi *insignifiante* sur le plan destinal que la mort de sa mère. Si la jeune femme semble amoureuse — et probablement que pour elle, avoir rencontré quelqu'un comme Meursault ne la laissera pas indemne — lui, l'aime à sa manière, c'est-à-dire au jour le jour, au gré de son désir pour elle et sans engagement personnel. Comme tout le reste, l'être de Marie se donne à lui sur le mode de la contingence : elle pourrait être là ou non ; ce pourrait être elle ou quelqu'un d'autre, peu importe : « Cela ne voulait *rien* dire »⁵. Certes, la fréquentation de Raymond⁶ conduira Meursault à la dispute avec les Arabes (à laquelle il ne prendra pas *vraiment* part), laquelle débouchera sur le

¹ Jacques Birouste, *op. cit.*, p. 131 (je souligne).

² Ernst Bloch, *Le Principe espérance*. Tome III, *Les Images-souhaits de l'instant exaucé*, *op. cit.*, p. 53.

³ Voir Guy de Maupassant, *Le Horla et autres contes d'angoisse*, *op. cit.*

⁴ Voir Albert Camus, *L'Étranger*, *op. cit.*, p. 49 et pp. 69-70.

⁵ *Ibid.*, p. 59 (je souligne).

⁶ Le personnage de Raymond pourrait représenter « une dangereuse rencontre », pour reprendre le titre du roman d'Ernst Jünger... Voir Ernst Jünger, *Une Dangereuse rencontre : roman*, Paris, Bourgois, 1985, 185 p.

meurtre de l'un d'entre eux. Mais cela n'aura qu'une incidence sur son agir, sur ses actes et *non sur son être* : « J'ai pensé à ce moment qu'on pouvait tirer ou ne pas tirer. »¹

Imperturbable, rien ne l'altère sinon la chaleur et la lumière écrasantes du soleil sur la plage. Meursault va se sentir coincé entre l'Arabe allongé près de « la source fraîche derrière le rocher » et le long chemin du retour, sur un sable de « métal bouillant »². Dans son esprit embué, il lui apparaît seulement deux alternatives : affronter l'homme pour obtenir de la fraîcheur ou affronter l'incandescence du soleil pour revenir sur ses pas et rejoindre ses compagnons. « J'ai pensé que je n'avais qu'un demi-tour à faire et ce serait fini. Mais toute une plage vibrante de soleil se pressait derrière moi. » Le coup de revolver partira des mains de Meursault — assommé par « les cymbales du soleil »³ — mais presque *sans le faire exprès*. S'il reconnaît, juste après, que son geste va le conduire irréversiblement à « la porte du malheur », si sa vie va visiblement changer à partir de ce moment là — emprisonnement, procès et condamnation à mort —, paradoxalement, son existence n'en sera pas bouleversée. Sa vision du monde ne va pas subir de retournement, ses possibles ne seront pas subjectivement révisés, du moins pas dans l'immédiat. La rencontre avec l'Arabe occasionnera bien un basculement entre un « avant » et un « après » mais seulement sur le plan objectif, autrement dit sur le plan social et moral, que Meursault rejette, nie en bloc. Sur le plan subjectif, au contraire, aucune « précipitation révolutionnaire »⁴ n'est à l'œuvre par le fait de l'événement dramatique. Meursault appréhende la situation de la manière avec laquelle il a toujours appréhendé les choses en général. Il n'y a pas de prise de conscience, pas de réveil face à une réalité qui aurait été soudainement révélée par l'acte du meurtre.

Ce phénomène adviendra pourtant mais seulement après le procès, quand il va comprendre, à travers les reproches qui lui sont faits, pourquoi il s'est toujours senti obligé de se justifier, pourquoi il a toujours éprouvé ce sentiment de culpabilité⁵, sans en identifier l'origine. La société le juge sur les apparences,

¹ Albert Camus, *L'Étranger*, *op. cit.*, p. 91.

² *Ibid.*, respectivement p. 92 et p. 93.

³ *Ibid.*, respectivement p. 93 et p. 94.

⁴ Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, *op. cit.*, p. 332.

⁵ Le sentiment de culpabilité est encore un aspect du caractère mélancolique. Voir à ce propos l'ouvrage de Ludwig Binswanger, *Mélancolie et manie : études phénoménologiques*, Paris, PUF,

sur son comportement (indifférence à la mort de sa mère¹, à l'amour de Marie, à la religion², etc.), plus que sur les faits et leurs circonstances (le meurtre). À un point tel qu'au cours de son procès, il finit par « comprendre » qu'il est avant tout coupable d'avoir été un fils moralement et socialement « indigne », pour la communauté³. L'assassinat en devient presque anecdotique. Après la sentence de mort, Meursault recevra la visite d'un prêtre qui tentera, en vain, d'éveiller en lui le repentir. Réalisant qu'il est fondamentalement *étranger* à ce monde prétendument vrai, il va, pour la première et la dernière fois, crier sa révolte au prêtre, ultime symbole de la société « bien pensante ». Meursault exprime soudain un sens *sur-aigu* de la réalité qu'il perçoit comme fondamentalement absurde parce qu'incapable de « s'élever au-dessus des convenances. »⁴ Ainsi sa véritable rencontre, s'il fallait en citer une, serait l'annonce de sa condamnation à mort qui va fonctionner comme un révélateur de sa révolte contre les règles (absurdes) du monde. Révolte qui va se manifester violemment contre le prêtre venu le confesser, sous la forme d'une colère surprenante, étant donnée l'apathie ordinaire du héros.

Libéré des apparences socio-morales — puisque aux yeux de ses pairs, il est un monstre d'insensibilité —, Meursault consomme sa rupture définitive avec la société, grâce à sa condamnation à mort. Le calme revient après la tempête. Lui qui aimait tant « la trêve mélancolique »⁵ des soirées étoilées, accueillera sa mort comme l'avènement de la trêve ultime. Sûr de son exécution prochaine, à l'approche de la fin, il se sent désormais libre et étrangement « prêt à tout revivre »⁶. « L'exil »⁷ par rapport au monde s'achève ainsi dans une « merveilleuse paix »⁸. Sa mort qui était un événement imposé, on pourrait dire un destin, devient alors pour lui comme un choix, le choix de sa destinée. Cet ultime rencontre, lui l'homme « in-rencontrable », le rend à lui-même, en son ipséité.

« Psychiatrie ouverte », 1987, 136 p. On se référera également à cet ouvrage pour l'analyse du rapport au temps dans la mélancolie et dans la manie.

¹ « Les instructeurs avaient appris que "j'avais fait preuve d'insensibilité" le jour de l'enterrement de maman. » (Albert Camus, *L'Étranger*, *op. cit.*, p. 101). Au moment du procès, le procureur s'écrie : « J'accuse cet homme d'avoir enterré une mère avec un cœur de criminel. » (*Ibid.*, p. 148).

² Voir *ibid.*, p. 108.

³ Voir *ibid.*, pp. 138-139.

⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁵ *Ibid.*, p. 27 (et aussi p. 185). Voir aussi Françoise Bagot, *op. cit.*, p. 121.

⁶ Albert Camus, *L'Étranger*, *op. cit.*, p. 185.

⁷ Françoise Bagot, *op. cit.*, p. 5.

⁸ Albert Camus, *L'Étranger*, *op. cit.*, p. 185.

2. La rencontre obsessionnelle dans l'état maniaque

2.1. Données générales

Comme l'explique Sigmund Freud, la manie représente le *renversement* de la mélancolie « dont les symptômes sont opposés »¹. L'être maniaque a, comme l'être mélancolique, fait l'expérience traumatisante de la perte mais contrairement à lui, il veut montrer au monde qu'il « s'en est sorti ». Alors que l'être mélancolique reste pour ainsi dire sur place, voire tente de repartir en arrière, l'être maniaque « court » vers l'avant, part triomphant et conquérant, « prêt » à de nouvelles opportunités. Sigmund Freud explique cette opposition par une différence de comportement dans l'économie pulsionnelle : l'être mélancolique ne se remet pas de *l'objet perdu*, son investissement libidinal perdure alors que l'objet mort (ou disparu) se présente à lui sous la forme de l'absence définitive. La *libido*, désormais sans objet, ne trouve pas d'autre solution que de « se retirer »² dans le moi. L'être maniaque subissant la même expérience traumatique cherche en revanche à investir tout objet³ (susceptible de remplacer l'objet perdu ?). La dépense libidinale est aussi forte mais elle se disperse, se gaspille dans la multiplicité des « mauvais » objets. Chez le consommateur d'art, par exemple, la manie se traduit par une *frénésie* d'accumulation (visuelle ou auditive). Le spectateur et/ou le visiteur maniaques se jettent dans les lieux d'exposition, en quête constante d'une « nouvelle » rencontre. Mais dans ce comportement excessif et compulsif, l'accumulation et la consommation d'objets l'emportent et tuent toute chance d'*épiphane* artistique. L'être maniaque veut la maîtrise de la rencontre, ce qui en soi comporte une contradiction, une ineptie. C'est pourquoi il n'obtient paradoxalement que des « pseudo » rencontres qui le laissent à chaque fois insatisfait et le poussent inlassablement dans une quête effrénée. Il ne prend jamais le temps de prendre son temps et, à l'instar de l'être mélancolique, il n'est pas non plus disponible au présent. À la différence de son opposé, il ne regarde pas en direction du passé mais en direction de l'avenir.

¹ Sigmund Freud, *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 162. Pour une analyse freudienne de la manie, voir du même auteur, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 1976, pp. 160-163. Il parle notamment de la manie comme « coïncidence du moi avec l'idéal du moi » (*ibid.*, p. 160, note 2).

² Sigmund Freud, *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 156. Voir aussi Paul Ricœur, *De l'interprétation : essai sur Freud*, Paris, Seuil, « Points », 1995, p. 315.

³ Voir Sigmund Freud, *Métapsychologie*, *op. cit.*, pp. 164-165.

Cette attitude pourrait *a priori* se montrer propice à l'aventure de la rencontre mais le problème réside dans le fait que l'être maniaque se situe temporellement dans une *protention surinvestie*, toujours surpassée. Comme l'être mélancolique ne dépasse pas son passé, l'être maniaque dépasse toujours son futur, passe « par-dessus », n'a pas terminé une action qu'il en engage une autre et de fait, ne connaît pas de pause. Un peu comme le lapin que croise Alice alors qu'il se plaint d'être « en retard »¹ ou comme *L'Homme pressé* dont on ne sait pas s'il fuit ou poursuit quelque chose². Pour Jacques Birouste, ce comportement traduit l'existence d'un horizon sursaturé, « engorgé » bien que de forme « concave », c'est-à-dire orientée vers l'avant³.

Comment la rencontre au sens événemential et destinal peut-elle s'accomplir, dans ce contexte ? L'être maniaque ne se laisse en effet jamais rencontrer. Il incarne d'une certaine façon l'image du *rencontrant pur*, valeur absolue amputée de son pendant dialectique et ontologique, *le rencontré*. Extérieurement et en apparence, la manie se donne à voir comme « triomphe »⁴ : l'être maniaque passe pour un être de rencontres car il multiplie les occasions de connaissances et de relations sociales. Il apparaît comme un être « entouré » mais la solitude se révèle au final être l'état qui lui est réellement familier. Son comportement manifeste une constellation de paradoxes : d'une part, la volonté (surinvestie) de rencontrer, face au sentiment d'une solitude pesante ; d'autre part, une accumulation de « mini » rencontres qui sont plutôt de l'ordre de l'interaction ou tout au plus de l'effervescence émotionnelle éphémère, face au vide laissé par l'absence de rencontre authentique et destinale. Coincé dans la répétition du même scénario, il ne parvient pas à *se laisser* altérer, seule issue et seule ouverture possible à un autre monde, seul moyen *d'embrayer* sur une autre réalité et peut-être même sur la réalité tout court. Forçant la rencontre, il la manque. Or, si l'on en croit Simone Weil, pour posséder une chance de recevoir la grâce, il faut paradoxalement la refuser⁵ ; ce qui signifie cesser de se la représenter puisque cet acte ne peut conduire qu'à une objectivation nécessairement réductrice.

¹ Voir Lewis Carroll, *Les Aventures d'Alice au pays des merveilles ; Ce qu'Alice trouva de l'autre côté du miroir*, Paris, Gallimard, « Folio », 1994, 374 p.

² Voir Paul Morand, *L'Homme pressé*, Paris, Gallimard, « L'imaginaire », 1992, 332 p.

³ Voir Jacques Birouste, « L'état amoureux, l'émergence, la création », *op. cit.*, p. 132. Il ne faut pas confondre cette saturation avec celle dont il sera question dans la troisième partie, laquelle caractérisera la rencontre au sens destinal. Ici, il s'agit d'une intentionnalité excessive, qui se manifeste dans des projections infinies et toujours accrues. À l'opposé, nous verrons plus avant que la rencontre excède l'intentionnalité.

⁴ Sigmund Freud, *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 164.

⁵ Voir Simone Weil, *La Pesanteur et la grâce*, *op. cit.*, p. 79 ; voir *ibid.*, p. 21 : « Renoncer à tout ce qui n'est pas la grâce et ne pas désirer la grâce. »

Une certaine passivité vigilante de l'être, qu'André Breton préconisait sous le nom de *disponibilité*¹, semble se dessiner comme condition de possibilité de la rencontre authentique, celle qui laisse sa marque et trace en nous des chemins insoupçonnés.

Une question apparaît en filigrane derrière le comportement maniaque : ne faut-il pas voir dans cette *quête affamée*², une tentative pour empêcher, éviter toute possibilité d'être rencontré ? Le sujet multiplierait les pseudo-rencontres comme autant d'obstacles à la rencontre véritable, creusant et garantissant ainsi un écart : celui qui sépare l'être de son destin qui n'est autre que l'Autre ? L'accumulation et la multiplication des simulacres de rencontres remplissent ainsi une fonction de protection, pour ne pas s'exposer au risque réel de la rencontre, celle qui me décentre et me perturbe. Paul-Laurent Assoun a souligné le fait que toute rencontre est créatrice de désordre et provoque même un *trauma*³. Cela explique que le sujet soit *d'abord rencontré* : parce qu'il s'est cogné à du nouveau, parce que son monde habituel et familier vole soudainement en éclat au contact de l'altérité. Le choc de la rencontre représente une chance de recomposition, de reconfiguration du monde antérieur mais cela ne se fait pas sans dommages. La rencontre ne laisse pas indemne. L'épreuve provient de la perte soudaine des références du monde « ancien », perte qui s'imposera comme une évidence, comme une nécessité *après coup*. Mais avant le temps de la réappropriation, il y a celui de l'amputation. Le comportement maniaque, qui se manifeste essentiellement comme triomphateur, vainqueur, ne peut accepter d'être *vulnérable*. En d'autres termes, cela signifie qu'il qu'il refuse de *s'exposer au risque* de la rencontre car, à l'instar de la mélancolie, la manie cache une souffrance due à la perte de l'objet aimé : « Le maniaque nous démontre encore, de façon évidente, *en partant comme un affamé en quête de nouveaux investissements d'objets*, qu'il est libéré de l'objet qui l'avait fait souffrir. »⁴ Tandis que l'être mélancolique se dirige à reculons vers la rencontre qu'il redoute, l'être maniaque l'écarte, la repousse ou bien la manque, dans une fuite en avant.

¹ Voir André Breton, *L'Amour fou*, op. cit., p. 39.

² Voir Sigmund Freud, *Métapsychologie*, op. cit., p. 165.

³ Voir Paul-Laurent Assoun, *Le Préjudice et l'idéal : pour une clinique sociale du trauma*, op. cit., p. 48.

⁴ Sigmund Freud, *Métapsychologie*, op. cit., p. 165 (je souligne).

2.2. *Dom Juan* de Molière

« La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux ! »¹

À côté du visiteur de musée décrit par Jacques Birouste, d'autres figures évoquent, à des degrés divers, le comportement maniaque : le collectionneur, le séducteur et/ou le dragueur, voire même le chasseur. Tous ont en commun « *la pure passion du nombre* »², de la série. Ils préfèrent « l'infinité quantitative »³ à l'infini d'autrui. Don Juan⁴ est de ceux-là. Conquérant des cœurs naïfs et des corps innocents, séducteur impénitent des femmes « de rencontre », l'homme consomme du sexe quand il dit qu'il aime et quitte lorsqu'il dit qu'il épouse. C'est ainsi qu'il conquiert sa femme, Done Elvire, et qu'il la délaisse aussitôt pour explorer de nouvelles contrées, vierges de préférence. Sganarelle, son valet, le décrit comme « un épouseur à toutes mains »⁵.

Le fait qu'il ne porte son intérêt que sur le sexe féminin en général et non pour une femme en particulier, en tant qu'être à part entière, donne l'image d'un personnage qui se place en surplomb d'une *totalité* féminine fantasmée, dont il ne parvient pas à bout pourtant, pareillement à tout collectionneur. Comme l'a écrit Georg W. F. Hegel, la volonté de dépasser la limite numéraire renvoie inmanquablement l'homme *en deçà* de cette dernière. Elle revient à tenter d'*outrepasser* — mot que le philosophe affectionne⁶ — « une limite qui tout aussi bien n'en est pas une. » C'est ce qu'il appelle « la mauvaise infinité »⁷.

¹ Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini : dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Le livre de poche, « Biblio », 2000, p. 79.

² Pascal Bruckner et Alain Finkielkraut, *Le Nouveau désordre amoureux*, Paris, Seuil, « Points », 1979, p. 273 (je souligne). Voir aussi, dans un passage sur Don Juan, Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, *op. cit.*, p. 281 : « Don Juan, comme le personnage de Sade, est celui qui a pris parti pour la répétition du nombre : avec une effronterie admirable, il accueille comme une solution satisfaisante le plaisir de l'énumération. *Ajouter sans fin des rencontres à des rencontres*, faire de l'innombrable un nombre, cela plaît au désir. » (Je souligne).

³ Georg W. F. Hegel, « L'infinité quantitative », in *Science de la logique*. Tome I, livre I, *L'Être*, Paris, Aubier Montaigne, « Bibliothèque philosophique », 1987, p. 214 sq.

⁴ L'histoire de Don Juan a connu plusieurs auteurs. Je me limiterai pour ma part à la version de Molière, *Dom Juan ou le festin de Pierre : comédie*, Paris/Montréal, Bordas, « Univers des lettres », 1972, 127 p.

⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁶ Voir Georg W. F. Hegel, *Science de la logique*, *op. cit.*, p. 215.

⁷ Voir *ibid.*, respectivement p. 163 et p. 219. Hegel ajoute une critique qui pourrait bien s'adresser au personnage de Don Juan comme à tout comportement maniaque. La poursuite de l'infini quantitatif, « travail vain », consacre « l'impuissance » du sujet qui « engloutit en lui des quantités si grandes » et

Un de ses commentateurs récents, Paolo Virno, a vu dans cette obsession quantitative l'indice d'« un *paradoxe mélancolique*, qui veut que le salut soit intimement lié à la persistance de la maladie. »¹ L'accumulation sans fin, la poursuite des objets qui peut parfois prendre la forme d'une *chasse*, évacuent toute possibilité de surprise : le chasseur sait *après* avoir tué sa proie qu'elle ne sera pas la dernière ; le séducteur sait après avoir séduit sa conquête qu'il y en aura une autre, puis encore une autre, sans qu'aucune ne puisse véritablement s'annoncer comme *la dernière* — ce qui lui octroierait du coup le privilège d'être en même temps *la première*, puisque l'Unique². En face de ce « faux infini », obsession typique de la manie, il y aurait donc un infini « vrai », indénombrable car *démesuré*. Celui-ci, inexistant pour Don Juan, ressemble fort à l'infini d'Emmanuel Lévinas, expression d'un rapport de l'homme à la transcendance (de l'autre). Le philosophe a d'ailleurs opposé les deux concepts de *l'Infini* et de la *Totalité*³. Don Juan se situe du côté du second. Pascal Bruckner et Alain Finkielkraut en arrivent aux mêmes conclusions : « Il prend *toutes* les femmes, après les avoir *toutes*, à l'avance, vidées de leurs singularités. »⁴

Peut-être faut-il voir, dans le comportement de Don Juan, une mélancolie refoulée dans la quête sans espoir de la « *femme introuvable* »⁵ évoquée, entre autres, par André Breton⁶ ? Peut-être la consommation sérielle triomphante n'est-elle qu'une expression trompeuse, un *leurre* masquant la recherche désespérée de la Rencontre Idéale avec la Femme Idéale ? Chaque conquête féminine paraît ajouter une touche au tableau interminable, « image-souhait » de l'amour sublime, utopie inaccessible. De fait, la concrétisation de l'événement équivaldrait à le réduire à la mesure de l'homme, donc à le tuer. Peut-être qu'à travers le mépris de l'amour bourgeois — fidèle, monogame et procréateur —, Don Juan cherche aussi à atteindre quelqu'un d'autre ? Peut-être vise-t-il *plus haut* ? En profanant les liens sacrés du mariage⁷,

finit par « succomber » devant « *l'ennui* de cette répétition » à l'infini et en direction de l'infini (voir *ibid.*, pp. 219-220, souligné par l'auteur). Albert Camus, quant à lui, retourne cette critique en éloge du « Don juanisme », comme mise en acte d'« une éthique de la quantité » par « l'homme absurde » (*Le Mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 154).

¹ Paolo Virno, *Miracle, virtuosité et « déjà vu » : trois essais sur l'idée de « monde »*, Paris, L'Éclat, « Tiré à part », 1996, p. 76 (je souligne).

² La question a été soulevée dans le second chapitre de cette seconde partie, sur « la première rencontre » (*supra*, chapitre 7).

³ Voir Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, *op. cit.*

⁴ Pascal Bruckner et Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p. 286 (je souligne).

⁵ *Tristan et Iseult*, *op. cit.*, p. 26.

⁶ Voir André Breton, *L'Amour fou*, *op. cit.*, pp. 10-11 et p. 54.

⁷ Voir Molière, *op. cit.*, Acte I, scène 2, p. 41 : « [Sganarelle parlant du mariage :] Mais, Monsieur, se jouer ainsi d'un mystère sacré, et... [Don Juan :] Va, va, c'est une affaire entre le Ciel et moi ».

en niant l'adage de « l'amour toujours », ne serait-ce pas *Dieu* qui serait l'objet véritable de ses provocations ? L'impiété de Don Juan est un élément central de son histoire. À l'instar de Meursault, il a peut-être fait le deuil de ses croyances ? Peut-être a-t-il, comme Jean-Paul Sartre dans son enfance, le sentiment que Dieu lui a fait faux bon ou bien qu'il est mort, faute d'avoir pris racine¹ ? Son comportement, insouciant de toute retombée morale et sociale, pourrait laisser croire en effet à une révolte contre un Dieu muet ou absent. Peut-être cherche-t-il, qui plus est, à se mesurer à l'In-mesurable ?...

Dans cette course à vide (et/ou avide), la solitude semble bien être le fond sur lequel se déploie l'existence de Don Juan. Elle est la partie immergée de l'*iceberg* nommé « inconstance »². Don Juan n'est jamais seul mais toujours *solitaire*. Elvire est son épouse mais elle lui apparaît sur le mode de la lassitude : elle l'ennuie. Les femmes conquises tour à tour se succèdent, sans laisser de trace. Enfin, Sganarelle est à ses côtés ; il lui donne la réplique et le seconde mais il semble apparemment qu'un autre pourrait tout aussi bien le faire. Ainsi, tout le monde est « là » mais *personne* ne l'accompagne réellement ; personne n'a réussi à briser les limites de son horizon (en apparence illimité). L'état d'« être-avec » lui est étranger. Sganarelle n'est pour lui qu'un *suivant*, au sens propre, et la gente féminine une série d'objets plaisants. Comme Georges Devereux l'a très justement fait remarquer, une personne *atteint* un être « *dans son intériorité uniquement parce qu'elle avait d'abord permis* » à cet être « de l'atteindre — et de l'atteindre intérieurement. »³ Or Don Juan ne permet à personne de l'atteindre « dans son intériorité ». Sganarelle, au contraire, est perpétuellement bouleversé, déstabilisé par les propos et la manière d'être de son maître. La scène deux de l'acte premier est tout à fait représentative de leurs rapports (sur lesquels je ne m'étendrai pas cependant). Don Juan y déclame son « amour » des femmes et les sermons de Sganarelle ont pour seul effet de relancer son exaltation « érotomane », sans qu'il se soucie vraiment de l'avis de son valet. Ce dernier joue pour lui le rôle de miroir vivant. Mais comme tous les miroirs, il ne s'y passe rien d'autre qu'une *relation de surface* et d'image. Sganarelle, de son côté,

¹ Voir Jean-Paul Sartre, *Les Mots*, Paris, Gallimard, « Folio », 1972, p. 89 : « Je viens de raconter l'histoire d'une *vocation manquée* : j'avais besoin de Dieu, on me le donna, je le reçus sans comprendre que je le cherchais. Faute de prendre racine en mon cœur, il a végété en moi quelques temps, puis il est mort. » (Je souligne). Voilà une authentique « non-rencontre » !

² Jean Rousset, *Le Mythe de Don Juan*, Paris, Armand Colin, « U prisme », 1987, p. 120.

³ Georges Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement, op. cit.*, p. 409 (souligné par l'auteur).

appréhende son maître sur le mode de la crainte mais également de la tentation. Don Juan est comme son *démon*, sa mauvaise conscience, tandis qu'à l'inverse, nous pourrions voir en Sganarelle la voix timide (peu convaincue et peu convaincante)¹ de la bonne conscience, à laquelle Don Juan reste sourd d'ailleurs.

Le monde visé par Don Juan est de nature *narcissique*. En séduisant, il se séduit lui-même. En outre, sa manière d'approcher chaque femme confirme son « refus de la profondeur »². Don Juan obéit à une démarche presque programmatique : c'est toujours à la même part de l'être qu'il s'adresse, c'est-à-dire la *vanité*. Il sollicite, exacerbe en chaque femme le souci pour sa belle image mais ne s'intéresse nullement à sa personne. En retour, les dames ne voient en lui qu'un reflet complaisant et s'aiment en aimant Don Juan. C'est dans cette valse miroitante que Charlotte, la jeune paysanne, finit par oublier sa « basse » condition pour se détourner aussitôt de « Piarrot », son fiancé³. Chacun reproduisant une copie idéalisée de lui-même, aucun n'advient réellement à l'autre. Malgré son désir de conquête qui le pousse à se comparer à « Alexandre » et à souhaiter paradoxalement « qu'il y eût d'autres mondes »⁴, Don Juan ramène tout à lui. Plus que de ses femmes ou de la consommation érotique, Don Juan est amoureux de la séduction en soi. C'est le processus même de la lutte douce, de la subversion et de la manipulation des âmes qui l'exalte. « Mais lorsqu'on est maître une fois, il n'y a plus rien à dire ni rien à souhaiter »⁵. La déchéance de la passion suit aussitôt la victoire et ne fournit pas d'autre alternative que de reprendre la quête affamée, dont a parlé Sigmund Freud. Or « dans sa course folle, [il] ne poursuit jamais que le Même. »⁶ Et le Même est bien le plan de manifestation de la non-rencontre (en admettant l'idée théorique que la « non-rencontre », non-manifestation par excellence, puisse se manifester.)

Multipliant les conquêtes, méprisant le commun des mortels, Don Juan produit l'impression, en dernière analyse, de vouloir plus ou moins consciemment repousser à une échéance lointaine le moment de *la* rencontre qui arrivera pourtant, annonçant sa fin prochaine. Mais jusque-là, jusqu'à l'apparition du Commandeur de

¹ Voir Molière, *op. cit.*, Acte I, scène 2, pp. 39-40. Dans cette scène, Sganarelle passe de : « Je n'approuve point votre méthode » à : « Vous tournez les choses d'une manière qu'il semble que vous avez raison ».

² G. Michaut, cité par les éditeurs in Molière, *op. cit.*, p. 55.

³ Voir Molière, *op. cit.*, Acte II, scène 3, pp. 61-62.

⁴ *Ibid.*, Acte I, scène 2, p. 40.

⁵ *Ibid.*

⁶ Pascal Bruckner et Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p. 286.

Pierre, le héros se « donne » sur le mode de l'invulnérabilité, de l'inaltérabilité. Il y a d'ailleurs un non-sens à dire qu'il « se donne » car c'est bien la chose qu'il ne fait pas. Don Juan ne se livre à aucun moment mais, au contraire, subtilise, kidnappe, *ravit* tout être appartenant au genre humain (les femmes, mais aussi Sganarelle, Monsieur Dimanche, etc.) Par un tour de passe-passe habile — essence de la séduction — il réussit chez chacun à réduire son être-sujet en être-objet. Don Juan domine toute situation. Inaccessible par ses pers, il se pose en *rencontrant in-rencontrable*. Et peut-être devons-nous voir dans cette attitude le choix d'une lutte muette par un « désir mimétique »¹, à travers laquelle Don Juan se hisse triomphalement en *surhomme* au niveau des dieux² ? Il n'est rencontré par personne d'humain parce que, fondamentalement, il se situe lui-même au-dessus de ce monde. Il est « l'Inrencontrable » dont le seul rival est le Ciel.

Cette hypothèse permettrait de comprendre l'apparition de la statue du Commandeur comme la seule vraie rencontre de son histoire. Dans le même sens, Jean Rousset a écrit que la visite du Mort annonce pour Don Juan « son destin final, sa rencontre avec le Ciel »³. Maurice Blanchot, tout en la confirmant, dépasse cette interprétation en voyant dans l'événement non pas tant une rencontre avec le divin qu'une rencontre avec la « face nocturne » du Désir, celle qui souligne la distance incompressible produite par son inassouvissement interminable. Ainsi : « Cela ne veut pas dire que le mythe de Don Juan soit finalement athée, mais ce qu'il rencontre est encore plus extrême que l'autre monde : ce qu'il rencontre, ce n'est pas la Toute-Puissance, rencontre qui au fond lui plairait, à lui, homme du pouvoir guerrier, du désir combattant, ce n'est pas l'extrême du possible, mais l'impossibilité, l'abîme du non-pouvoir, la démesure glacée de *l'autre* nuit. »⁴ Alors que Don Juan se positionne en tout-puissant, le Commandeur va le ramener à sa dimension de simple pêcheur mortel. Sa rencontre divine va se muer aussitôt en *rencontre manquée* — à l'inverse de Paul qui reçut la Grâce et mit, par ce don accepté, le pied dans le monde du partage divin. La rencontre de Don Juan avec le Ciel se donne donc sur le mode de l'impossibilité. Sa course maniaque est brutalement arrêtée, non qu'il soit

¹ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Le livre de poche, « Biblio », 2001, p. 379.

² Sigmund Freud propose une interprétation semblable à propos du caractère du chef de foule. Voir « Psychologie collective et analyse du moi », in *Essais de psychanalyse*, op. cit., p. 151.

³ Jean Rousset, *Le Mythe de Don Juan*, op. cit., p. 175.

⁴ Maurice Blanchot, op. cit., p. 283.

parvenu à bout de son « faux infini ». Mais, face à la statue de pierre, il trouve plus puissant, plus inaltérable que lui. Il ne trouve, en dernière instance, rien d'autre que ses propres limites, celles de l'humain.

Conclusion

La rencontre destinale est ce « je-ne-sais-quoi »¹, *poignant* en nous sans prévenir ; ce *punctum* que l'événement imprime comme une marque sourde, ineffable mais indélébile. L'être maniaque et l'être mélancolique la refusent. Alors que le comportement du premier donne le sentiment que « trop de rencontres tuent la rencontre », le comportement du second fait voir qu'« il n'y a plus rien à espérer ». Tandis que l'un évalue, observe, comptabilise les éléments du monde, l'autre les ignore, ce qui revient pour les deux à une négation du monde même. La rencontre est affaire d'*épiphanie*², voire comme dirait Mircea Eliade, de « *kratophanie* »³. Autrement dit, elle est affaire d'apparition au sens fort du terme, elle est donc *révélation*. Or, que ce soit chez Meursault ou Don Juan, ce phénomène est absent jusqu'à ce qu'ils se trouvent à la limite de la vie. En fait la condamnation à mort, sous ses différents aspects — verdict d'un procès ou vengeance d'un revenant —, fera voler en éclat le monde que chacun s'était construit. Il fallait l'événement ultime, pour que chacun sorte de sa mélancolie (ou de sa manie ce qui, si l'on s'en tient au dire de Sigmund Freud, revient au même). Il fallait se trouver à l'extrême de la vie pour connaître l'extrême de l'existence. La mélancolie et la manie, en tant qu'états psychopathologiques, renvoient ainsi au mal de la rencontre.

Parfois, il y a des exceptions. Parfois, la rencontre alors introuvable peut advenir et ouvrir un destin chez celui qui s'y était pourtant fermé. Je pense,

¹ Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, *op. cit.*

² Selon Pascal Bruckner et Alain Finkielkraut, « l'épiphanie de la Beauté » n'advient pas pour le dragueur, trop occupé à détailler et « mettre une note sur le corps des êtres. » Il en est de même pour Don Juan, trop occupé à réfléchir sur la meilleure manière de conquérir. (Voir Pascal Bruckner et Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p. 275). Pour Jacques Birouste, l'œuvre d'art est *épiphanie* mais aussi « *auto-phanie* ». Il souligne également l'impossibilité de cette advenue pour le visiteur angoissé. Voir Jacques Birouste, *op. cit.*, p. 130.

³ « Toute hiérophanie est une kratophanie, une *manifestation de force*. » (Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, « Folio », 1999, p. 157, souligné par l'auteur).

par exemple, à l'œuvre cinématographique de Jean-Jacques Annaud, *L'Ours*¹. Il nous conte l'histoire d'un ourson orphelin, traqué par un chasseur. Le film traite les animaux sur le mode anthropomorphique et met en scène leurs sentiments. Dans la séquence finale, très forte, le chasseur qui, inlassablement, a poursuivi l'ours — que nous avons vu grandir —, se trouve soudain face à lui mais *à sa merci*. Sans défense, coincé entre la falaise et l'animal, c'est lui la proie à présent. Mais, contre toute attente, la mise à mort n'arrivera pas. Le visage du chasseur stupéfait, entre la peur et la surprise de la « grâce » accordée dans un rugissement par l'ours, traduit l'avènement d'une rupture radicale et l'ouverture soudaine d'un autre monde : la bête, l'être primaire vient de lui donner une *leçon d'humanité*. L'ours a choisi de l'épargner, a eu pitié de celui qui n'a pas de pitié. Et le rugissement, la gueule se muent soudain en parole et en visage. Le face-à-face se donne à voir sur le mode du *tutoiement* (imaginaire) du chasseur par l'ours. L'homme, réduit à sa bassesse, est en quelque sorte écrasé par la grâce de l'animal qui lui a montré le prix de la Vie. Un monde se cogne brutalement à un autre et les larmes du chasseur qui tombe à genoux, comme frappé, traduisent le choc de l'événement. En cet instant, l'ours a mieux tué le chasseur qu'il n'aurait pu le faire d'un coup de dent ou de griffe. Dans cette mort symbolique, un homme renaît douloureusement et advient à lui-même. En ce sens, nous pouvons dire qu'*il y a eu rencontre*, en l'occurrence *une rencontre salutaire* car pour le chasseur, cet ours — et ce qu'il représente — sera sans aucun doute *le dernier* de la série et *le premier* à avoir une incidence décisive sur son existence.

*

* *

Le but de ce chapitre était de conclure la typologie des rencontres destinales par leur négatif, c'est-à-dire par l'étude de cas où la rencontre est mise à mal ou tenue en échec. En empruntant à la psychopathologie les exemples de la mélancolie et de la manie, il a été possible de mettre en évidence *des situations qui ne trouvaient pas leur clé*², où un état barre la route à l'advenue de l'événement bouleversant.

¹ Voir Jean-Jacques Annaud, *L'Ours*, France, 1988.

² Voir André Breton, *L'Amour fou*, *op. cit.*, p. 7.

En raisonnant « à l'envers », quelques hypothèses à propos des conditions (phénoménologiques) problématiques de la rencontre se sont dessinées en arrière plan. Je pense notamment au phénomène de *fixation* par le sujet sur un seul des pôles ontologiques constitutifs du mouvement de la rencontre. Dans ce cas, *l'être-rencontrant* — autrement dit l'être dans la rencontre en tant qu'être qui rencontre — prend une place prééminente derrière laquelle la place de *l'être-rencontré* — autrement dit l'être dans la rencontre en tant qu'être qui est rencontré — s'efface, voire disparaît. Pourtant, ce dernier lui est complémentaire car c'est par la « double incarnation réciproque »¹ des deux pôles que la rencontre s'accomplit et s'éprouve. Le comportement maniaque manifeste à ce propos un vouloir excessif, comme s'il cherchait à forcer l'événement et ignorait l'autre face du phénomène qui est incertitude. Nous savons au terme de la réflexion menée ici que la rencontre ne s'exige pas, ne se fabrique pas. Tout au plus pouvons-nous la favoriser. Quelque chose en elle tient de la chance. Que ce soit dans le phénomène de la trouvaille qui transmue l'objet ordinaire en objet d'art ou le tableau en œuvre, dans le phénomène de la manifestation divine, dans celui de la rencontre amoureuse, etc., chaque type de rencontre envisagé a montré un même mouvement essentiel et interne à l'être, celui de l'*intentionnalité* et de la *contre-intentionnalité* : je touche l'autre qui m'a déjà touché. L'autre que je rencontre me précède toujours : c'est là que s'éprouve la surprise de l'excès, du surcroît. Il ne s'agit pas d'un face-à-face objectif à armes égales mais d'un *effet de débordement* de l'un par l'autre. La réciprocité n'y a pas pour définition une équivalence rationnelle et raisonnée dans l'échange (plutôt de l'ordre de la communication) mais signifie *une précession mutuelle dans laquelle chacun est à la merci de l'autre*.

Dans la partie suivante, la dernière de cette thèse, il s'agira précisément d'approfondir et de formaliser cette idée qui paraît centrale dans la compréhension du sens destinal de la rencontre. Ses traits, dégagés dès le premier type décrit (précession, inversion, contre-intentionnalité), vont d'ailleurs être repris, organisés et développés. Ils laissent notamment deviner que la rencontre a *un effet sur la subjectivité*, c'est-à-dire sur la conscience qui dit *Je*. Il semble fort, au terme des variations effectuées dans cette typologie, que cet effet spécifie *l'eidos* de la rencontre. C'est pourquoi la troisième partie s'intitulera : « Le destin du *Je* dans la

¹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, op. cit., p. 441.

rencontre destinale ». La problématique du sens destinal de la rencontre s’y affinera en se focalisant sur le fait fondamental d’une intentionnalité contrée par l’événement. Ce qui n’était encore qu’à l’état d’hypothèse, d’intuition pour ainsi dire empirique, trouvera confirmation et « corps » dans la théorie de Jean-Luc Marion sur « *les phénomènes saturés* »¹. La rencontre y trouvera enfin son sens plénier, en l’occurrence celui d’un phénomène qui se manifeste au sujet sur le mode de la démesure. Nous verrons au cours de la réflexion que la reconnaissance de ce fait remet en cause la conception habituelle de la sociologie phénoménologique d’un sujet acteur social rationnel qui vise et domine les situations dans lesquelles il s’engage ; comme s’il n’y avait de social que ce qui est visualisable, prévisible par « l’acteur ». Nous avons déjà vu comment, dans ce cadre, la rencontre perdait son essence pour se dissoudre dans les interactions. La raison en est que ces dernières présupposent un social déjà constitué, organisé et livré à l’activité humaine. Mais le problème de la rencontre se situe à un niveau antérieur. La rencontre qui manifeste chez l’homme un « impossible solipsisme »² ne relève peut-être pas du social mais est précisément constitutive du social, constitutive de « *l’homo socius* ». Il faudrait donc convenir du fait que le sujet social n’est ni exclusivement un agent contraint par la loi ni seulement un stratège économique, encore moins un individu statistique mais un sujet vivant, toujours *en instance d’être*, engagé dans un « procès de subjectivation »³, grâce précisément aux rencontres, lesquelles lui donnent l’occasion d’une mise à l’épreuve. L’idée en filigrane de cette recherche rejoint la thèse défendue par Edgar Morin : l’être humain n’est pas qu’un *homo sapiens* mais aussi un *homo demens*⁴. Nous verrons dans cette troisième partie comment il est dans l’essence même de la rencontre d’être déroutante pour le sujet de telle sorte qu’il ne puisse être en mesure de se la représenter, tant elle excède ses capacités projectives. La mise en évidence et la formalisation de ce phénomène permettra de faire le lien avec le procédé de la construction destinale ou « *logos de la Destinée* »⁵, selon la formule de Jean Guitton, laquelle n’est autre qu’une reprise,

¹ Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*

² Philippe Arnaud, « ... *Son aile indubitable en moi* » : où l’on suit quelques variations sur la rencontre au cinéma : *essai*, Rencontres cinématographiques de Dunkerque, (S. 1.), Yellow now, « De parti pris », 1996, p. 7.

³ Jacques Birouste, *op. cit.*, p. 125. Claude Romano soutient une thèse semblable lorsqu’il préfère au sujet constituant, « un processus en instance » ou encore « des *modes diversifiés de subjectivation* » (Claude Romano, *L’Événement et le monde*, *op. cit.*, p. 2, souligné par l’auteur).

⁴ Edgar Morin, *Amour, poésie, sagesse*, *op. cit.*

⁵ Jean Guitton, *Histoire et destinée*, pp. 81-82.

imparfaite, de l'événement par le sujet rencontré. *L'homo sapiens* revient sur le devant de la scène pour donner du sens à ce qui le dépasse mais ne peut y parvenir sans compter sur son opposant dialectique, *l'homo demens*. Il s'agira ainsi de penser la puissance de bouleversement inhérente aux rencontres, de décrire la transformation du sujet, transformation qui aura nécessairement un effet sur « sa manière d'être » et sur son existence en général, comme nous avons pu le voir dans les exemples précédemment étudiés.

Cette dernière partie se divise en deux sections. La première section présente la détermination phénoménologique ultime de la rencontre au sens destinal : son sens de phénomène saturé qui s'accomplit à travers quatre points de rupture par dépassement : (i) le dépassement de la prévision quantitative, (ii) le dépassement de la mesure qualitative, (iii) le dépassement de l'horizon du vécu, (iv) enfin le dépassement ultime et essentiel de la visée rationnelle du *cogito* (ou *homo sapiens*). Après avoir montré que la rencontre — en tant qu'événement absolu — excède le sujet, la seconde section présente les nouvelles formes subjectives qui émergent de cette épreuve précisément destinale, comme celles de « l'interloqué »¹ puis de « l'adonné »². Ce dernier est la dernière forme d'être par laquelle passe le sujet rencontré. Il peut prendre plusieurs figures dont celle du *témoin*, laquelle va lui permettre de se donner (dans) une histoire ou *destinée*. Le rapport au temps joue ici un rôle capital. Nous verrons ainsi que l'après-coup — à entendre au sens général d'*a posteriori* — apparaît comme la temporalité essentielle de la rencontre, qu'il s'impose paradoxalement comme une condition *a priori* et que c'est cela même qui confère à l'événement son sens destinal.

¹ Jean-Luc Marion, « Le sujet en dernier appel », *Revue de Métaphysique et de morale*, n° 1 (« à propos de Réduction et donation de Jean-Luc Marion »), janvier-mars 1991, pp. 77-95.

² Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, livre V, pp. 343-438.

- Partie III -

**LE DESTIN DU *JE*
DANS LA RENCONTRE DESTINALE**

- Introduction -

Dans la troisième et dernière partie qui s'ouvre ici, il s'agit d'examiner de plus près les apparitions du bouleversement induit par l'événement de la rencontre. Le monde (son unité), le temps (sa linéarité) et l'identité (sa permanence) représentent les trois domaines décisifs concernés par les effets de la rencontre au sens destinal. Leurs transformations éventuelles relèvent, à un niveau antérieur, d'une modification primordiale et essentielle, un « point-source »¹, celle qui s'exerce sur la subjectivité (en devenir) ou encore qui affecte *l'ego*, attestant ainsi *l'incidence* de l'événement sur lui et par suite, sur sa sphère privée. Cet effet nécessaire et transcendantal de la rencontre destinale se reconnaît dès lors qu'on l'intègre au genre des « *phénomènes saturés* »².

Mais avant d'en arriver à cette interprétation ultime, il a fallu suivre « naïvement » la démarche de la phénoménologie traditionnelle — issue d'Edmund Husserl — et s'apercevoir ensuite de ses limites concernant une phénoménologie de la rencontre. Pour des raisons méthodologiques et pour faciliter l'entrée en matière, j'ai donc joué le jeu de la phénoménologie pour ainsi dire classique en m'appliquant à décrire le phénomène de la rencontre comme un « objet » intentionnel quelconque, à travers ses représentations typiques, telles la rencontre esthétique, fatidique, foudroyante, etc. Cette entreprise avait pour but de dégager une idée générale et transversale aux types étudiés. La recherche a donc consisté dans l'exposé d'un ensemble d'intuitions premières, d'esquisses visant à « défricher » le phénomène. Parmi celles-ci : l'intuition que l'événement se donne dans un *après coup*. Cette idée se soutient de la découverte de *l'inversion rencontré/rencontrant* qu'il s'agira de formaliser, après l'avoir exprimée empiriquement à travers les exemples typologiques.

¹ Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, § 10, p. 42 (cité, in Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, p. 48).

² Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.* ; *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*

Ce sont précisément ces deux points de réflexion — l'après-coup et le retournement subjectif — qui amènent une question plus générale sur le statut phénoménologique de la rencontre. Ainsi revenait régulièrement l'intuition suivant laquelle la rencontre offre toujours plus que ce que nous pouvons en dire, qu'elle s'accomplit toujours dans une sorte de *gratuité* par définition *incalculable* (laquelle n'exclut pas cependant les déterminants qui favorisent son advenue mais ne la provoquent pas), d'où son apparence gracieuse. De fait, si la rencontre « *donne plus qu'il n'y paraît* »¹, la question est la suivante : peut-elle réellement se « montrer » comme un objet de conscience ? Il est logique, dans un premier temps, que la rencontre ne se montrant pas comme un « objet de nature » doive se montrer de manière *évidente* comme « objet de conscience ». Cependant, dans un second temps, il semble que la « phénoménalisation » de la rencontre, c'est-à-dire sa représentation, trouve des obstacles à son achèvement. En effet, une fois admise l'insuffisance du positivisme à nous « montrer » la rencontre (sinon comme objet de nature) ; une fois reconnue, consécutivement, la nécessité du recours à l'intuition comme moyen de saisir le sens du phénomène, il semble que la rencontre ait du mal à se « montrer » comme « objectité » visée. Il est apparu en filigrane dans les chapitres précédents — nous allons le voir plus amplement dans les chapitres suivants —, que la rencontre ne se (re)présente pas de manière objective à la conscience comme se (re)présente aisément tout objet matériel, « visualisable ». À tel point qu'il y aurait lieu de se demander si elle peut être considérée comme un « phénomène », une chose apparaissante.

Mon souci étant de comprendre ce qu'est la rencontre en elle-même, d'accéder à son *eidos*, peut-être faut-il poser la question autrement ? En l'occurrence, demander : « Comment rendre *visible* ce qui ne pourrait pourtant pas s'objectiver »² ? Jean-Luc Marion y a réfléchi et a émis un certain nombre de propositions qui non seulement éclairent le phénomène de la rencontre mais lui restituent son sens destinal. Il montre que certains phénomènes ne se laissent pas objectiver non parce qu'ils seraient *invisibles* mais bien plutôt *aveuglants*.

¹ À quoi Jean-Luc Marion rajoute : « Du moins qu'il n'y paraît pour un regard non phénoménologique. » (*Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 21).

² Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », op. cit., p. 79 (je souligne). Cette question en amène d'ailleurs une autre, celle « de la possibilité en général du phénomène » (*ibid.*, p. 80).

À ces derniers, il a donné le nom de « phénomènes saturés »¹. Il y aurait donc une possibilité de prolonger et dépasser la phénoménologie traditionnelle, tout en restant fidèle au projet d'Edmund Husserl. Pour ce faire, la réforme a lieu au niveau de la notion d'« apparaître ». Elle n'est plus limitée au sens restreint de la perception objective mais se trouve élargie au sens général de la *donation* indubitable : l'apparaître comme donation d'abord, avec le « se donner » comme modalité ouverte mais fondamentale pour toute forme de vécu. Ainsi comme événement *éprouvant*, la rencontre ne se « montrerait » pas dans une visée claire et distincte mais se « donnerait » pourtant indubitablement à nous. Ce sont les modalités de cette donation qu'il faudra en dernière analyse décrire et interpréter pour faire « apparaître » le phénomène. Pour le dire mieux, une phénoménologie de la rencontre, pour être féconde, devra être *reconduite* d'une phénoménologie de sa perception (comment se vise positivement la rencontre ?) à une phénoménologie de sa donation (comment « se donne »-t-elle ?). Nous verrons à ce propos que les caractéristiques du phénomène saturé s'appliquent assez à la rencontre destinale pour justifier la disposition de celle-ci sous l'espèce de ceux-là. Mais avant d'en exposer les traits, il est nécessaire de reprendre le raisonnement de Jean-Luc Marion, pour saisir comment un phénomène saturé se donne sur le mode de la *surexposition* ou de *l'éblouissement* et non de l'invisibilité, comme les premiers temps de la réflexion pourraient le laisser croire.

Enfin, je rappelle que la réflexion menée depuis le début de cette thèse a été exposée dans l'ordre chronologique de sa progression — comme une enquête — si bien que certaines idées premières ont pu être ébauchées et rester en l'état, à défaut de ne pas avoir pu encore trouver leur assise théorique. Le montage de la typologie devait offrir l'occasion de tirer les fils multiples du phénomène. La troisième et dernière partie de ce travail a donc pour mission de reprendre ces ébauches et de les formaliser en les intégrant dans une théorie, celle des phénomènes saturés, afin de toucher au coeur de la rencontre. Le choix de montrer une réflexion qui se construit

¹ Le concept de « phénomène saturé » recouvre une problématique développée par Jean-Luc Marion dans plusieurs de ses ouvrages, notamment sa trilogie qui, chronologiquement, se présente ainsi : *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.* ; *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.* ; *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.* Cependant, ce qui s'avère utile pour mon développement se trouve exposé, pour l'essentiel, dans un article dense et foisonnant, déjà cité. Il s'agit de : Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, pp. 79-128 (cet article a été partiellement repris dans *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, livre IV, p. 251 sq.)

pas à pas explique pourquoi certains thèmes ou exemples abordés dans les parties précédentes seront repris et trouveront ici leur point (presque) final. Je pense notamment au concept décisif de « *contre-intentionnalité* », évoqué en début de deuxième partie (avec l'exemple de la trouvaille surréaliste comme expérience esthétique). Il n'avait pas alors trouvé de véritable formalisation de ce dont il procède, ce qui sera fait ici lorsqu'il sera replacé dans son contexte théorique, celui des phénomènes saturés.

Les développements qui vont suivre seront par conséquent plus âpres, plus ardues que la partie précédente car ils exigent de plonger dans la philosophie phénoménologique, seul moyen de dégager enfin l'*eidōs* de la rencontre. Elle se fera grâce à la *réduction eidétique* qui consiste dans la suspension des faits individuels, des variables, pour révéler l'invariant, le trait essentiel ou encore la raison de la série.

- Section 1 - LA RENCONTRE DESTINALE COMME PHÉNOMÈNE SATURÉ

- Chapitre 12 - Des « phénomènes pauvres » aux « phénomènes saturés » (éléments théoriques)

La formalisation du concept de « *phénomène saturé* » procède d'un raisonnement par le négatif. Cette appellation fait en effet référence à une classe « hors norme »¹ qui pourrait ne pas être en droit de recevoir le titre de phénomène, selon les principes de la phénoménologie classique, celle d'Edmund Husserl héritée de l'idéalisme transcendantal d'Emmanuel Kant. Aussi pose-t-elle la question des conditions de (im-)possibilité d'un phénomène ou encore des limites de la phénoménalité. La réflexion de Jean-Luc Marion part précisément d'une critique des catégories de l'entendement développées par Emmanuel Kant² car elles sont représentatives de la pensée rationnelle occidentale³. Ainsi « c'est aussi leur contestation éventuelle qui définira encore le phénomène saturé. »⁴ Les catégories sont les concepts purs, fonctionnant selon des principes purs, à partir desquels une expérience est rendue possible. C'est pourquoi cette dernière est définie comme « produit empirique de l'entendement »⁵. Au nombre de quatre — *quantité, intensité*

¹ Jean-Luc Marion, *De surcroît : Étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, p. V.

² Voir Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, « GF », 2001, 749 p. Voir notamment la « table des catégories » (*ibid.*, p. 163) et la « table des principes » (*ibid.*, p. 238), lesquels régissent le fonctionnement *a priori* des catégories *a priori* de l'entendement.

³ Voir à ce propos l'article d'Herbert Marcuse, « On science and phenomenology », in Anthony Giddens (sous la direction de), *Positivism and Sociology*, London, Heinemann, 1974, pp. 225-236.

⁴ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 112.

⁵ Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 178.

(ou qualité), *relation* et *modalité* — les catégories de l'entendement illustrent de manière typique l'exercice d'une raison qui se représente les choses, qui les connaît intellectuellement avant de les découvrir. Il se trouve d'ailleurs qu'elles correspondent assez justement (surtout les deux premières) aux *a priori* épistémologiques dominants, mais implicites, de la sociologie actuelle, comme nous le verrons dans un instant.

Reprenant pour les examiner, les catégories de l'entendement développées par Emmanuel Kant — lesquelles désignent des conditions de possibilité pour l'objectivation d'un phénomène¹ —, Jean-Luc Marion confrontera ensuite ses résultats aux trois mots d'ordre suivant lesquels la phénoménologie s'est constituée. Je les rappelle ici brièvement : (i) le retour « aux choses mêmes ! » (*zu Sachen selbst !*)², (ii) *l'intuition* comme « source de droit pour la connaissance » (« principe des principes »³), (iii) la reconduction de l'être à son phénomène d'apparaître (« autant d'apparaître, autant d'être »⁴). Il leur en ajoutera un quatrième — « Autant de réduction, autant de donation »⁵ — dans le but de signifier de manière radicale le projet de la phénoménologie. Ainsi d'une part, il y a sa critique de la critique kantienne par laquelle il établira que le phénomène saturé *est* phénomène, bien qu'il ne réponde à aucune des catégories de l'entendement et qui plus est, bien qu'il en prenne le contre-pied. D'autre part, il y a le prolongement et le dépassement de la phénoménologie husserlienne — qui serait plutôt un *retour à la phénoménologie même* — grâce à l'affirmation de la *primauté de la donation* intuitive, obtenue par une opération d'*hyper*-réduction. Le point de ralliement des deux pôles sera *le surcroît* d'intuition sur « l'intention signitive »⁶, surcroît signifiant la présence d'un phénomène saturé.

L'argumentation de Jean-Luc Marion se déroule en trois temps. Elle fait progressivement passer le phénomène d'un statut traditionnellement conditionné à un

¹ Voir Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 80.

² Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, § 19, p. 63 et p. 64.

³ *Ibid.*, § 24, p. 78.

⁴ Michel Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 3 *sq.*

⁵ Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, p. 20. Mais ce quatrième mot d'ordre avait déjà été établi dans *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 289 et p. 302 ; puis continué dans *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*

⁶ Edmund Husserl, *Recherches logiques*. Tome III, *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance : recherche VI*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1963, § 28, p. 120. Le titre de cette référence sera abrégé comme suit : *Recherches logiques*. VI.

statut absolument libre de toute détermination, exceptée la sienne propre (son *soi*).

(i) Premièrement, il s'appuie sur l'idée kantienne de « phénomène », laquelle est soumise au principe de « raison suffisante »¹. (ii) Deuxièmement, il montre que la théorie husserlienne libère le phénomène de la toute-puissance de l'intellect grâce à l'introduction de l'intuition comme instance donatrice (de sens) légitime. La connaissance trouve une autre voie possible qui n'est plus exclusivement un produit de la rationalisation et passe d'abord par une autre forme d'intelligibilité : l'appréhension immédiate par l'intuition qui donne l'évidence. À ce titre, la perception est pour Edmund Husserl le mode de connaissance le plus certain qui soit puisqu'il nous donne les choses directement de manière adéquate : tel objet est une chaise aussitôt que je la perçois. En réponse au principe de raison, l'intuition pourrait ainsi devenir « principe d'intuition suffisante »², si elle n'était pas, elle aussi, limitée par un cadre : l'intention signitive (ou signifiante) laquelle, en définitive, représente une autre manière de désigner la raison anticipatoire³. (iii) C'est pourquoi dans un troisième temps, Jean-Luc Marion met à jour les limites de la notion husserlienne de phénomène, en tant qu'il demeure soumis à un horizon de signification qui lui préexisterait. Edmund Husserl avait pourtant affirmé « l'absoluité de la donation intuitive »⁴. Hélas, comme le souligne Jean-Luc Marion, le « principe des principes » édicté par le père de la phénoménologie renferme des contradictions internes⁵ : ainsi, celle de reconnaître la valeur épistémique de l'intuition comme « *donation absolue* »⁶ et en même temps de la limiter à un donné qui n'« outrepassé » jamais « les limites dans lesquelles il se donne alors. »⁷ En regard de cette ambiguïté, Jean-Luc Marion choisit le « *primat de la donation* »⁸ (intuitive),

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 82 ; *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 254.

² Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 84.

³ Dans les *Recherches logiques*, Edmund Husserl parle d'actes, de contenus, d'intentions, « *signitifs* », pour désigner l'essence des instances relatives à l'intentionnalité (*in Recherches logiques*. VI, *op. cit.*, par exemple § 20, p. 96). Il s'explique à ce sujet dans une note (*in ibid.*, § 8, p. 49, note I).

⁴ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 87.

⁵ Sur cette question, voir *ibid.*, p. 84 *sq.* ; Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 20 *sq.* ; *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, p. 19 *sq.*

⁶ Edmund Husserl, *L'Idée de la phénoménologie : cinq leçons*, *op. cit.*, p. 68, traduction corrigée par Jean-Luc Marion. La traduction originale, celle d'Alexandre Lowit, indique en effet « présence absolue ». Ainsi : « La présence absolue est ce qu'il y a d'ultime. » (*Ibid.*, p. 86). Or Jean-Luc Marion refuse la *présence* (trop « métaphysique ») et lui préfère la *donation*, plus proche par ailleurs du terme allemand (*Gegebenheit*). Voir Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, p. 20 (note 2).

⁷ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, § 24, p. 78.

⁸ Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, p. 28 (je souligne).

en tant qu'elle est le produit d'une opération de réduction radicale¹ qui s'applique non seulement au monde et au moi existant mais également à l'intentionnalité elle-même — projection, anticipation signitive sur les objets. *L'intuition prend ainsi définitivement le pas sur l'intention*. Autrement dit, le sens intuitif² non formulé mais déjà là, immanent à l'objet intentionnel, devient premier et se substitue au concept ou encore à l'intention de signification, laquelle prévalait dans la conception classique de la phénoménalité (René Descartes puis Emmanuel Kant)³. Dès lors, un phénomène n'a pas d'autre condition que de se donner dans l'intuition — ce qui ne peut pas ne pas se produire puisque *tout* se donne, bien qu'à des degrés divers⁴ — pour se phénoménaliser, c'est-à-dire se montrer. Par ailleurs, en affirmant la donation absolue, sans réserve ni condition, c'est le *soi* du phénomène qui est mis en exergue. Le phénomène *se* montre en tant qu'il *se* donne de lui-même et par lui-même⁵ — et non selon des conditions *a priori* de l'expérience. « L'intuition s'atteste elle-même par elle-même, sans l'arrière-fond d'une raison encore à rendre. »⁶

1. Les phénomènes pauvres (intuition < intention)

Pour ouvrir aux phénomènes saturés, Jean-Luc Marion passe par « la définition commune du phénomène »⁷ (toujours à partir d'Emmanuel Kant et d'Edmund Husserl). Chez Edmund Husserl, le phénomène présuppose

¹ Voir Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, p. 30. Jean-Luc Marion explique que le quatrième mot d'ordre qu'il dégage en vue de parachever le projet de la phénoménologie — « autant de réduction, autant de donation » — « retire la primauté au *Je*. » Ainsi : « La réduction contrôle la donation » (*ibid.*, p. 22).

² Je précise que l'intuition est entendue ici en son sens le plus large de saisie immédiate sans recours intentionnel à un savoir établi. En tant que telle, elle englobe tous les types d'intuition possibles, en l'occurrence, « l'intuition intelligible » comme « l'intuition sensible ». Voir à ce propos : Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 110.

³ Voir René Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.* ; Emmanuel Kant, *op. cit.* ; Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 98.

⁴ Voir sur le mode du « rien » ou du « refus ». Voir Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 78 sq. Toutefois : « Il s'agit ici de la donation de *tout étant et non-étant*, de tout phénomène et de tout inapparent, de toute affection et de toute déception d'affection, etc. » (*Ibid.*, p. 89, je souligne).

⁵ Voir Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, p. 35 sq. et surtout pp. 40-45. Voir aussi la définition du phénomène par Martin Heidegger, comme « ce-qui-se-montre-en-lui-même » (*Être et temps*, *op. cit.*, § 7, p. 43).

⁶ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 84.

⁷ *Ibid.*, p. 90.

une « corrélation essentielle entre l'apparaître et l'apparaissant »¹ dont la forme *idéale* s'accomplirait dans « une adéquation parfaite »² entre les deux termes, autrement dit entre l'intention de signification que le sujet projette sur un objet et l'intuition (la donation concrète de sens) qu'il en a. Ainsi « l'apparaître subjectif équivaut à l'apparaissant objectif. »³ En d'autres termes, il y aurait correspondance parfaite entre la *signification* d'un phénomène et son « sens *remplissant* »⁴, bref entre le contenant et le contenu. Dans les *Recherches logiques*, Edmund Husserl affirme encore que « l'objectivité visée suivant la signification se présente intuitivement devant nous *telle qu'elle est visée.* » Ainsi, normalement « l'objet à la fois visé et "donné" ne nous est pas présent comme double, mais seulement comme *un.* »⁵ C'est ce qu'il appelle l'« *unité d'identité* »⁶ qui est un vécu correspondant à l'acte phénoménologique du remplissement de « l'objet pensé » par « l'objet intuitionné »⁷. L'acte d'intuition vient donc en second et a pour fonction de confirmer l'acte de signifier, comme lorsque j'appelle le *rouge* (intention de signification) et que je le trouve dans *ce rouge-ci* que je regarde et qui m'est donné dans la perception (intuition).

Cependant, comme le souligne Jean-Luc Marion, Edmund Husserl reconnaît à cette égalité une valeur de principe : elle reste « un pur et simple idéal », une situation de droit qui s'avérerait « en fait intenable »⁸. Elle pose en réalité un double problème : (i) Que l'intuition recouvre exactement l'intention représente « *l'idéal du remplissement dernier* »⁹ et, en conséquence, une situation rarement réalisable¹⁰. D'ailleurs, Edmund Husserl parle à plusieurs reprises de correspondance plus moins parfaite¹¹. (ii) En considérant que l'adéquation relève de l'idéal, Edmund Husserl laisserait transparaître sa filiation à l'idéalisme kantien, suivant ainsi un postulat semblable à celui de son prédécesseur, à savoir que la « noèse » (la volonté de signifier, l'acte de pensée) surpasse le « noème » (l'objet à penser et qui se donne dans l'intuition). En d'autres termes, non seulement l'adéquation se réalise rarement

¹ Edmund Husserl, *L'Idée de la phénoménologie : cinq leçons*, *op. cit.*, p. 116.

² Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 91.

³ *Ibid.*

⁴ Edmund Husserl, *Recherches logiques*. I, *op. cit.*, § 14, p. 60 (souligné par l'auteur).

⁵ *Ibid.* (Souligné par l'auteur).

⁶ *Ibid.*, § 8, p. 50 (souligné par l'auteur).

⁷ *Ibid.*

⁸ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 92.

⁹ Edmund Husserl, *Recherches logiques*. VI, *op. cit.*, § 37, p. 144 *sq.*

¹⁰ Voir Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 93.

¹¹ Voir Edmund Husserl, *Recherches logiques*. VI, *op. cit.*, § 8, p. 47, p. 48, p. 49, etc.

mais en plus le déséquilibre est unilatéral : chaque rouge possible donné par intuition ne complètera jamais le concept de rouge. Ainsi l'intuition — par laquelle nous effectuons la saisie des phénomènes qui s'offrent à nous — ne peut jamais exactement coïncider avec l'intention(nalité), laquelle demeure (presque) toujours « insatisfaite ». Elle ne serait en effet jamais ou rarement confirmée dans son intégralité : « *Le domaine de la signification est beaucoup plus vaste que celui de l'intuition* »¹. Et l'intuition, comme avec Emmanuel Kant, apparaît du coup « essentiellement défailante, pauvre, nécessiteuse, indigente. »²

Dans cette perspective, les seuls cas où une *adaequatio* parfaite pourrait se réaliser seraient à trouver dans les phénomènes qui ne réclament, pour apparaître, « qu'une intuition pure ou formelle [...], voire aucune intuition » ; des phénomènes qui demandent peu d'interprétation, qui ne donnent pas « beaucoup à penser »³. Ceux qui y parviennent, appartiennent ainsi à un genre où l'intention est surdéterminante et le remplissement intuitif peu ou pas opérant. Ce sont des phénomènes dont l'intention demeure (quasiment) vide de sens vécu. Par exemple, « les idéalités mathématiques »⁴, phénomènes purement formels, pures formes intellectuelles ne nous « disent » rien. Elles se conçoivent sans s'expérimenter, sans se vivre et sont pour ainsi dire des formes vides⁵. Je sais que deux et deux font quatre, je peux viser ce phénomène mais il n'a en lui-même aucun « contenu » vivant, aucun « sens » pour moi. C'est une vérité logique et en quelque sorte mécanique qui *donne peu* à penser, pauvre en teneur intuitive ; une proposition qui fonctionne au niveau formel et qui ne demande pas une forte implication au niveau du sens vécu ou de l'intuition comme saisie en personne d'une évidence significative pour moi. Jean-Luc Marion appelle « *phénomènes pauvres* » ces vécus souffrant d'une « pénurie d'intuition »⁶. Ils s'appliquent à des objets qui apparaissent sans avoir à se donner ou en se donnant au minimum⁷. Un peu plus concrets sont les « *phénomènes de droit commun* »⁸, c'est-à-dire ceux susceptibles de réaliser idéalement l'adéquation mais qui,

¹ Edmund Husserl, *Recherches logiques*. VI, *op. cit.*, § 40, p. 230 (souligné par l'auteur) ; voir aussi *ibid.*, § 63, p. 162 : « Il reste un excédent de signification ».

² Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, pp. 93-94.

³ Emmanuel Kant, cité in Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, respectivement p. 94 et p. 126.

⁴ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 126.

⁵ « Elles représentent le « degré zéro ou infime de la phénoménalité » (*ibid.*, p. 94).

⁶ *Ibid.*, respectivement pp. 94-95 et p. 95.

⁷ Voir *ibid.*, p. 94.

⁸ *Ibid.*, p. 126.

« de prime abord et la plupart du temps, ne l'atteignent pas. »¹ Ce type de phénomène a une teneur en intuition plus riche que le premier type mais toujours assez faible pour ne pas outrepasser ses conditions d'objectivation. Dans tous les cas, « ce qui *fait don* fait défaut. »² Autrement dit, la donation y est limitée et s'y trouve réduite à un donné fini, défini et objectivable.

Jean-Luc Marion montre que ce qui a pu passer pour un effet second et non voulu dans la logique de la phénoménologie — *l'inadéquation sur le mode de la pénurie intuitive* — se révèle en fait être au principe de la phénoménalisation. Ainsi, la pénurie d'intuition ne peut plus représenter une conséquence remarquée après coup mais bien la condition de possibilité pour la constitution d'objets. Pour qu'un phénomène soit possible, il faut nécessairement qu'il « colle » aux significations préétablies à son propos ; il faut qu'il soit objectivable. Cette règle renvoie indirectement aux principes de l'idéalisme kantien et notamment au principe de *l'adaequatio* entre intuition et concept³. *Adaequatio*, qui s'étiole avec le caractère déficient de l'intuition puisque, chez Emmanuel Kant, bien que l'intuition soit reconnue comme une condition de réalisation du concept⁴, celle-ci néanmoins n'est jamais que sensible. Réduite aux cinq sens, elle demeure *finie*. Du coup, « le phénomène se caractérise par le manque en lui de l'intuition, qui ne le donne qu'en le limitant. »⁵ La phénoménologie a opéré un élargissement du concept d'intuition⁶ ; mais, malgré cette ouverture, elle ne sort pas du postulat de la primauté du domaine de la signification sur celui de l'intuition. Ce fait est confirmé par la double délimitation phénoménologique du phénomène : par l'*horizon* (le déjà vécu) et par le *Je* (subjectivité constituante). « Les phénomènes se caractérisent par la finitude en

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 126. Jean-Luc Marion ajoute que les phénomènes de droit commun concernent essentiellement les objets « physiques » et « techniques » (*De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, p. 134).

² Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 98 (je souligne).

³ Voir Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 148, où la vérité est conçue comme « conformité de la connaissance à son objet ».

⁴ « Premièrement, le concept, par lequel en général un objet est pensé (la catégorie), et deuxièmement l'intuition, par laquelle il est donné. » (*Ibid.*, p. 206.)

⁵ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 99. Pour une démonstration détaillée du « stupéfiant retournement tactique » de l'intuition première (par rapport au concept) en intuition manquante et limitée, voir *ibid.*, pp. 98-101.

⁶ Je me réfère ici à l'entreprise husserlienne de l'« élargissement fondamental » du concept d'intuition, commentée in Jean-Luc Marion, *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 19 sq. Voir Edmund Husserl, *Recherches logiques*. VI, *op. cit.*, § 45, pp. 147-180.

eux de la donation, afin de pouvoir entrer dans un horizon de constitution et se laisser reconduire à un *Je* »¹. Un phénomène ne pourrait donc apparaître à une conscience qu'en vertu des conditions *a priori* de la connaissance — lesquelles seront reprises et critiquées par Jean-Luc Marion pour fonder la légitimité des phénomènes saturés. En raison des conditions imposées à la phénoménalité, un certain nombre de phénomènes que pourtant nous rencontrons dans la vie courante se voit du coup exclu parce que hors normes. C'est ce qui amènera Jean-Luc Marion à émettre l'hypothèse d'une intuition non finie, capable de saturer, voire d'outrepasser les limites imposées par toute visée de signification. Avec la phénoménologie traditionnelle, « l'objet de l'intuition est *le même* que l'objet de la pensée qui se remplit en elle »². Avec la phénoménologie radicalisée de Jean-Luc Marion, l'objet de l'intuition se révélera *bien plus* que l'objet de la pensée.

Avant d'aller plus loin, je voudrais ici faire le point concernant une application de ce qui a été dit au phénomène de la rencontre. À ce stade de la réflexion, nous nous trouvons devant trois types de degré intuitif : l'intuition manquante, « l'idéal de l'adéquation »³ et l'intuition saturante. Il en ressort pour le phénomène de la rencontre trois possibilités théoriques : (i) la rencontre, en tant que concept, est si vaste qu'aucune donation de sens ne peut entièrement la recouvrir. Il y aurait comme un remplissage inadéquat d'une forme déterminée ; un concept pur qui ne trouverait que de faibles confirmations. L'objet donné dans l'intuition n'attesterait que partiellement ce que l'intention signitive prévoit de l'objet pensé. La rencontre intuitionnée se présenterait donc à moi comme une réalisation juste mais pauvre de la rencontre pensée. Elle ne s'accomplirait jamais autrement qu'entre des limites prédéterminées, celle de l'horizon du connu — l'objectivation l'emportant sur la donation. Il se trouve que nous sommes ici dans une situation valable en droit mais quasiment intenable en fait : celle d'une rencontre faiblement investie, semblable aux « rencontres » sociales réglées de l'interactionnisme, autrement dit du point de vue herméneutique, à des *pseudo*-rencontres. (ii) la deuxième possibilité théorique est que la rencontre accomplit « la plus haute phénoménalité »⁴ par l'adéquation

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 102. Cette double délimitation apparaît dans « le principe des principes » (*in* Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, § 24, p. 78).

² Edmund Husserl, *Recherches logiques*. VI, *op. cit.*, § 8, p. 50.

³ Voir *ibid.*, chapitre V, pp. 143-156.

⁴ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 91.

parfaite entre l'intention signifiante (ou signitive) et l'intuition donatrice, autrement dit plus largement entre ce que devrait être une rencontre (comment elle est pensée) et la manière dont elle se donne à moi en propre, dans le vivant. D'après Jean-Luc Marion, cet accomplissement est impossible sauf dans les cas de phénomènes abstraits, voire « irréels »¹. Elle n'a pour le coup aucun sens concret sinon celui d'une rencontre formelle telle, en géométrie, la « rencontre » de deux droites qui se croisent en leur point d'intersection. Mais parlons-nous encore vraiment de *rencontre*, dans ce cas ? Cependant imaginons un instant que « nous vivons *l'objet donné dans le mode de l'objet visé* »² de manière concrète et non pas idéelle. Qu'advient-il alors ? Cette situation est intéressante car en identifiant le concept à son remplissement, elle reviendrait au niveau de la vie naturelle, à l'expérience d'une attente réalisée. Dans « l'idéal de l'adéquation », Edmund Husserl désigne *l'évidence* comme l'expérience subjective d'une vérité objective. Autrement dit, l'évidence exprime le sentiment d'une juste coïncidence. Elle est un vécu de vérité. Je ne peux objecter le fait que l'idée de rencontre soit associée à la notion de coïncidence, mais nous abordons là un problème à débattre sous la forme suivante : nous savons que, comme Edmund Husserl l'a écrit, l'effet d'adéquation parfaite entre intention et intuition est de l'ordre de *l'idéal*. En tant que tel, il est rarement confirmé dans l'expérience, voire jamais. Comme la vérité, la rencontre, ici, « se raréfie ou se fait inaccessible. »³ J'ai déjà dit à ce propos qu'elle apparaissait comme appartenant au champ du possible improbable, puisqu'elle se produit *contre toute attente*⁴. Nous sommes du coup amenés à nous demander quel effet réel peut produire sur l'*ego* l'expérience de la coïncidence achevée, alors qu'elle est connue en fait pour être une visée en attente indéfinie de son remplissement adéquat ? Nous pouvons supposer que ce remplissement, en tant qu'« idéal » et « ultime », soit de l'ordre de *l'inespéré*. En tant que tel, lorsqu'il se produit effectivement dans la vie subjective et concrète, lorsque la coïncidence s'éprouve, cela se borne-t-il à une expérience neutre d'égalité et d'adéquation ou bien cette expérience, du fait même de sa nature inespérée, ne se redouble-t-elle pas d'un *excès de donation* ? Plus simplement, la rencontre en tant que coïncidence parfaite ne donne-t-elle pas *plus* que cette simple coïncidence, du

¹ C'est ainsi qu'Edmund Husserl les appelle : « Objets irréels » ou « idéaux » (*in Psychologie phénoménologique (1925-1928), op. cit.*, § 3, p. 27).

² Edmund Husserl, *Recherches logiques*. VI, *op. cit.*, § 39, p. 152 (souligné par l'auteur).

³ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 93.

⁴ Voir *supra*, chapitre 5.

fait même de sa rareté ? L'épreuve de la coïncidence ne se redouble-t-elle pas d'une épreuve hors limite, tant son accomplissement tient de *l'improbable* ? La réflexion de Jean-Luc Marion semble s'orienter dans ce sens. Parlant du « regard », il écrit : « Le visible envahit tous ses angles de visée, il accomplit l'*adaequatio* — il comble ; mais le comble va de lui-même au-delà de lui-même ; il va au comble, trop loin. »¹ Selon cette découverte, la seconde possibilité se trouve donc reconduite à la troisième et dernière possibilité ; laquelle, dans les termes classiques de la phénoménologie, tiendrait *a priori* d'une impossibilité. (iii) Elle représente pourtant l'alternative la plus concrète, celle qui a *le plus de sens*. Ici, la rencontre s'accomplit dans une donation qui surpasse toute intention signitive. Le « donné » — jamais entièrement donné puisque en processus continu de donation — déborde, *submerge* la visée. Ce qui signifie que la rencontre nous affecte tant, qu'elle implique une perte de contrôle au niveau conceptuel. Son accomplissement manifeste toujours un surcroît imprévisible qui indique une *intention dépassée*. La rencontre se passe toujours *au-delà* et *autrement* (que comme elle était pensée, prévue). Dans les faits, cette interprétation semble justement la plus « adéquate » mais dans les principes, elle ne répond pas à la loi phénoménologique qui veut que tout phénomène se montre en tant qu'il est visé par un *Je*. « Ce qui retient la phénoménologie de laisser paraître sans réserve les phénomènes, c'est donc d'abord le déficit foncier d'intuition qu'elle leur prête — sans appel ni recours. »² Selon cette règle, la rencontre au sens destinal ne pourrait ni se montrer ni, par conséquent, recevoir le nom de « phénomène ». Pourtant, elle se donne pleinement comme « rencontre ». En reprenant les propos mêmes d'Edmund Husserl, Jean-Luc Marion va parvenir à un dépassement du problème, en affirmant que tout phénomène se montre *en tant qu'il se donne d'abord* (à un *Je*)³. C'est donc à partir du processus de donation et selon ses divers degrés — processus même de la vie et du concret — et non plus exclusivement à partir de la visée intentionnelle, que le phénomène et la phénoménologie vont se définir. Cette nouvelle position épistémologique aura pour conséquence de faire droit aux phénomènes « hors norme », tels les phénomènes saturés (d'intuition)⁴, telle enfin la rencontre au sens destinal.

¹ Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 285.

² Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 95.

³ Voir Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, p. 54.

⁴ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 102.

2. Les phénomènes saturés (intuition > intention)

Ainsi la question qui se pose est : la phénoménologie doit-elle se limiter à une analyse des phénomènes souffrant majoritairement d'une pénurie d'intuition ? Que deviennent les phénomènes pour lesquels se produit l'inverse, ceux qui jouissent d'une intuition saturante, voire surabondante ? Opposant à la prégnance théorique des phénomènes pauvres et/ou de droit commun, l'effectivité d'une classe de phénomènes « hors norme », Jean-Luc Marion pose la question suivante : que se passe-t-il pour les phénomènes au sein desquels le décalage entre intention et intuition, signification et remplissement, forme et contenu se produit au profit du second et non plus du premier terme ? Que se passe-t-il lorsque la saisie intuitive dépasse toute intention de signification ? Qu'advient-il lorsque le processus de donation surpasse le processus d'objectivation ? Nous recevons alors ce que l'auteur appelle une intuition « aveuglante »¹. Des phénomènes, tels le phénomène religieux (le sacré) — point de départ de la réflexion de Jean-Luc Marion —, le phénomène esthétique (le sublime), amoureux (l'érotique), entrent dans cette espèce de phénomènes qui nous donnent *plus* que ce que nous pouvons en dire, dont l'épreuve dépasse les cadres conceptuels. Ils appartiennent en effet à ces expériences pour ainsi dire *limites* parce qu'elles outrepassent l'horizon de signification naturellement proposé par le monde. D'où l'idée de « *phénomènes saturés* » qui renvoient à l'excès, au débordement de la forme par le contenu, de la noèse par le noème, de l'intention conceptuelle par l'intuition donatrice, bref du *surcroît* de remplissement par rapport à toute signification. J'utilise à dessein le terme de « surcroît » car c'est celui que Jean-Luc Marion a choisi, pour désigner cet *hyper*-phénomène. Ainsi, « *la surabondance intuitive ne s'expose plus dans les règles, quelles qu'elles soient, mais les submerge ; l'intuition ne s'expose plus dans le concept, mais le sature et le rend surexposé — invisible, non point par défaut mais par excès de lumière.* »²

Philosophe prônant le primat de la donation dans la manifestation³, la position de Jean-Luc Marion prolonge et dépasse celle de la phénoménologie husserlienne.

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 109.

² *Ibid.*, p. 105 (je souligne).

³ « Le phénomène se pense par concept ; mais pour se penser, il doit d'abord être donné ; et il ne se donne que par intuition. » (*ibid.*, p. 97).

Pour lui, en effet, un phénomène *se montre pour autant qu'il se donne* ; ce qui signifie que tout phénomène qui se montre, se donne d'abord nécessairement¹. Nous recevons en premier lieu des intuitions qui trouvent ou non un concept pour les penser. La donation prévaut à un tel point sur l'apparaître que « dans des cas exceptionnels (naissance), un phénomène parvient directement à se donner sans se montrer. »² Le point de relance de la phénoménologie husserlienne se loge dans cette trouvaille épistémique de l'affirmation du primat de la donation comme condition de possibilité (inconditionnée) pour tout phénomène. Ce qui se donne indique, atteste l'être du phénomène. Et, poussant le raisonnement au plus loin, on pourrait même aller jusqu'à affirmer qu'un phénomène se « montre » sur le mode de la donation avant tout. Autrement dit, la donation apparaît comme le *mode même de toute phénoménalisation*, subsumant ainsi le montré sous le donné³. La philosophie de Jean-Luc Marion veut retourner à la phénoménologie *même*, rappelant ainsi l'une de ses règles : le « retour aux choses mêmes ! » (« *Zu Sachen selbst !* »)⁴. En revisitant les écrits d'Edmund Husserl, il cherche à établir une véritable « philosophie première »⁵. La donation (de sens) inconditionnelle en serait le fondement et spécifierait le projet original de la phénoménologie. L'*eidos* d'un phénomène, autrement dit son essence entendue comme signification essentielle ou encore comme principe générique de compréhension du phénomène en général, se découvrirait ainsi dans sa donation, avant même de parler de manifestation. C'est parce qu'il *se donne* qu'un phénomène *se montre*, et non l'inverse.

La critique des quatre catégories de l'entendement développées par Emmanuel Kant permet de mettre en évidence cette découverte. Elles représentent les quatre critères — quantité, qualité, relation et modalité — selon lesquels toute expérience se forme. Les deux dernières apparaîtront comme particulièrement révélatrice du phénomène saturé. C'est pourquoi dans les développements qui vont suivre, je présenterai dans un même chapitre les deux premières catégories tandis que les deux dernières feront respectivement l'objet d'un chapitre à part entière.

¹ Voir Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, op. cit., p. 36.

² *Ibid.*, p. 51.

³ « La donation équivaut en fait au phénomène lui-même. » (*Ibid.*, p. 24).

⁴ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, op. cit., § 19, p. 64.

⁵ Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, op. cit., p. 26 et p. 31.

- Chapitre 13 -

La saturation quantitative et la saturation qualitative : la rencontre comme phénomène incommensurable

Dans les quatre catégories qui vont être présentées ici, il sera à chaque fois question de leur renversement par dépassement. Les deux premières que nous allons voir dès à présent s'entendent sous les termes de la *quantité* et de la *qualité*. D'après Jean-Luc Marion, elles sont plus spécifiques aux catégories kantienne qu'aux règles de la phénoménologie husserlienne. Cependant, leur utilisation « sur un mode négatif » permet de mettre en évidence le sens d'être du phénomène saturé et ainsi de faire droit à « l'excès de l'intuition sur le concept »¹.

En outre, cela va nous permettre de prendre la (*dé*)*mesure* du phénomène de la rencontre qui, en tant que phénomène saturé, ne peut plus trouver de paradigme d'intelligibilité suffisant dans les sociologies positives, voire même dans la sociologie phénoménologique, en tout cas au point de sa constitution actuelle. J'entends par-là les sociologies interactionniste et ethnométhodologique qui développent leurs études en aval du phénomène de la rencontre et se concentrent plus volontiers sur le phénomène de l'action. Elles s'appuient majoritairement en effet sur une conception du sujet comme d'un acteur rationnel qui met à profit sa connaissance du social, laquelle nourrit une forme de sociologie spontanée. Or la rencontre en son sens plénier, comme Événement, ne s'accomplit-elle pas en marge, voire à rebours de ce savoir social ? Seule une phénoménologie radicale — soucieuse de trouver les principes qui président à la constitution du monde (son sens d'être) et par conséquent du social — peut espérer produire une véritable phénoménologie de la rencontre, avant que celle-ci ne soit considérée comme un fait naturel du monde, un fait « intramondain ».

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 106.

Enfin, les quatre (contre-)catégories que nous allons voir peuvent être simplement considérées comme les caractéristiques essentielles du phénomène saturé, sans qu'il soit nécessaire de se réclamer d'une filiation à la pensée kantienne. Elles auraient pu en effet être déduites d'une phénoménologie du phénomène saturé, comme propriétés eidétiques de celui-ci, indépendamment de ce qu'Emmanuel Kant aurait pu dire ou ne pas dire des phénomènes et de leur possibilité d'être.

1. Un phénomène incalculable (imprévisible ou « invisible » selon la quantité)

Cette caractéristique est le résultat du retournement de la catégorie kantienne de *la quantité*. Je vais ici en reprendre les points clés. Selon la logique transcendantale, apriorique d'Emmanuel Kant, un phénomène pour apparaître doit être nécessairement quantifiable. Il doit posséder « une grandeur d'extension »¹ car « toutes les intuitions sont des grandeurs extensives »². La quantité prédéfinirait tout objet de l'expérience comme un tout objectivement décomposable dans l'espace et dans le temps³. Inversement, la « synthèse successive » « de partie à partie »⁴ — telle l'addition — permettrait de recomposer le tout. « En effet la grandeur d'un *quantum* a la propriété de n'impliquer rien de plus que la sommation des *quanta* qui la composent par addition. »⁵ Ainsi un phénomène est-il perçu comme un tout coïncidant exactement avec la sommation de ses parties. Il n'est rien d'autre qu'une quantité finie de parties finies qui s'agrandissent en s'ajoutant, rien d'autre que la totalisation de ses composantes. En ce sens, si le phénomène est perçu comme une grandeur décomposable, il suffit de connaître et réunir ses parties pour le connaître intégralement. Le phénomène en tant que sommation acquiert aussi la propriété d'être *prévisible* : « Un tel phénomène se laisse à la lettre prévoir à partir du nombre fini de ses parties et de la grandeur de chacune d'entre elles. »⁶

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 106.

² Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 239.

³ Voir *ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 240. Emmanuel Kant parle encore d'« agrégats » (*ibid.*)

⁵ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 106.

⁶ *Ibid.*

Or le phénomène saturé se donne au contraire dans une intuition « qui ne se limite pas, son excès ne peut ni se diviser, ni se recomposer en vertu d'une grandeur homogène et de parties finies. »¹ C'est pourquoi Jean-Luc Marion dit de ces phénomènes qu'ils ne peuvent se viser sous l'œil objectivant de l'intentionnalité². Ce dernier point est particulièrement intéressant à questionner pour la compréhension de l'essence de la rencontre au sens destinal. En effet, dans les descriptions typologiques présentées dans la deuxième grande partie de cette thèse, la rencontre destinale est invariablement apparue sous le signe de l'imprévisibilité (pour le *Je*). Que ce soit l'expérience esthétique dans la rencontre avec une oeuvre, qui plus est dans la *trouvaille* surréaliste ; que ce soit dans l'expérience de la reconnaissance de soi comme coïncidence entre des faits extérieurs (en apparence) et des actes personnels telle la tragique (auto-) rencontre faite par Œdipe³ ; que ce soit enfin la rencontre avec l'immanence dans la transcendance du divin ou celle avec la transcendance dans l'immanence du coup de foudre amoureux, il est à chaque fois question d'un événement dont la puissance destinale tient paradoxalement dans son imprévision absolue. Le sens même de l'événement contredit la prévision ; laquelle relève du savoir. Œdipe fait l'expérience d'une vérité qui instaure une *percée dans son savoir* et, d'une certaine manière, l'annule pour le renouveler. C'est la même chose qui arrive à Saint Paul. De même pour André Breton face à la cuiller en bois ou le sculpteur Giacometti face au masque. De même également pour la reine de *l'Aigle à deux têtes* ou Bill Parrish le personnage de *Rencontre avec Joe Black*. Toutes ces rencontres ont en commun de se refuser à une inscription dans une grandeur quantitative ou tout au moins, de ne pas s'y laisser réduire. Comme les phénomènes saturés, elles représentent ou plutôt *expriment plus* que

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 107.

² Voir *ibid.*, p. 106.

³ On peut y voir ici l'illustration d'un « remplissement ultime » de l'intention par l'intuition qui se *redouble* — en raison de son caractère inattendu — d'une saturation intuitive, ici, sur le mode dramatique. Œdipe rassemble des informations qui lui donnent une visée sur le meurtre de Laïos. Mais cette visée, cette intention dirigée vers le phénomène « crime-sur-mon-prédécesseur-par-un-assassin-inconnu », demeure approximative, floue, aussi longtemps qu'elle demeure une visée à vide. Ce n'est que lorsque cette visée trouve son remplissement adéquat — qui se mue aussitôt en débordement —, autrement dit lorsque l'objet devient « crime-sur-mon-père-par-moi-même », qu'Œdipe *comprend qui* il est en réalité. L'événement prend une telle teneur de sens qu'il *outrepasse* toutes ses prévisions et le submerge. Son *aveuglement* pourrait se lire comme une métaphore de *l'excès d'intuition* — attestant ainsi la donation d'un phénomène saturé. La réflexion de Pierre Vidal-Naquet fait d'ailleurs écho à cette interprétation : « Tous les actes accomplis au hasard ont désormais un sens et ce sens l'aveugle. » (« Préface : Œdipe à Athènes », in Sophocle, *Tragédies : théâtre complet, op. cit.*, p. 24). Nous retrouvons ainsi l'image utilisée par Jean-Luc Marion : en tant que donation absolue, c'est-à-dire hors cadre, l'intuition qui correspond au phénomène saturé est « *aveuglante* » (« Le phénomène saturé », *op. cit.*, pp. 109-110).

la somme de leurs parties. Ainsi les tableaux statistiques, par exemple, peuvent s'avérer éclairants pour nous apprendre que l'âge et le niveau d'étude ont un rôle à jouer dans le « choix du conjoint »¹. Mais il n'est pas garanti, voire même il est improbable, que l'addition de tous ces facteurs quantitatifs puisse recomposer une rencontre, en l'occurrence ici une rencontre amoureuse. C'est pourquoi nous ne pouvons pas rationnellement affirmer qu'une rencontre — comme « conscience intime »² — est prévisible. Tout au plus pouvons-nous délimiter son champ de probabilité en tant que fait extérieur et objectif (deux entités quelconques qui se déplacent l'une vers l'autre) mais en aucun cas, nous ne pouvons *pré-voir* ni sa réussite ni son incidence. Tout cela se mesure — si mesure, il y a — après coup, une fois le « *fait accompli* »³ et jamais avant.

Prenons à présent un exemple dépourvu *a priori* de tout facteur humain : le cas d'une collision entre une comète et une planète quelconque. Le fait en lui-même est prévisible ; il est le produit de paramètres de grandeurs appréciables qui entrent dans la composition du tout, le phénomène « collision ». L'impact de cette collision ainsi que son processus sont quantifiables. Par conséquent, en vertu des données quantitatives connues, « l'accident »⁴ devrait être reproductible (en droit) : la vitesse, la trajectoire, la masse, la densité des corps sont autant de parties qui permettent d'identifier et de pré-visualiser le tout de la collision. Mais de ce point de vue, le phénomène donne-t-il lieu à une « rencontre », au sens fort du terme ? N'apparaît-il pas plutôt comme un simple phénomène physique, prévisible car calculable ? Pourtant, d'où vient notre sentiment que cette collision annonce aussi *une rencontre au sens événemential* ? Il faut en fait distinguer deux attitudes, différentes à l'égard du même objet. Georges Kalinowski, dans ses commentaires aux recherches husserliennes, souligne justement que *l'extension* — catégorie d'où nous sommes partis —

¹ Voir les « repères » statistiques proposés, in Véronique Nahoum-Grappe (sous la direction de), *Rêves de rencontre, op. cit.*, p. 159 sq. Si « le choix du conjoint » revient régulièrement comme exemple d'étude sur la rencontre par la sociologie statistique, ce n'est pas le fait d'une négligence de ma part mais bien parce que c'est le seul cas où une sociologie scientifique daignerait parler, pour ainsi dire, de « rencontre » — hélas, seulement en tant que phénomène *de droit commun*, voire de phénomène *pauvre*.

² Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, op. cit.*

³ Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés, op. cit.*, p. 45.

⁴ Pour Antoine A. Cournot, la nature accidentelle et absolument hasardeuse d'un tel événement prime sur toute prévision, « quand même les astronomes seraient dès à présent en mesure de calculer l'époque de la rencontre. » (*Œuvres complètes. Tome IV, Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes, op. cit.*, p. 11).

est l'attribut de « la chose matérielle »¹ et qu'elle « est prise [dans l'anthropologie husserlienne] comme *trait eidétique différentiel* du matériel et du psychique ou du spirituel. »² Soit, d'un côté, l'attitude du physicien et, de l'autre, celle de l'homme ordinaire : les deux peuvent co-exister dans le même sujet mais successivement et non simultanément. Selon la visée portée sur l'événement, en tant que savant ou en tant qu'homme, il ne prend pas la même tournure. Admettons ainsi que la comète vienne percuter non plus une étoile quelconque mais la Terre, *notre* « archi-patrie »³, selon les termes d'Edmund Husserl. Il y a fort à parier que le regard de l'homme ordinaire, sensible, celui de « l'ego-homme »⁴, sera prévalent et qu'il y verra non plus une chose matérielle mais une authentique *rencontre destinale*. En tant que l'événement se manifeste « comme venu de nulle part », comme une arrivée à l'improviste et qu'il « tombe » sur chacun de manière unique, que le sujet le reçoive comme s'adressant à lui sans substitution possible et, dans notre exemple, sous la forme extrême de la destruction brutale, la collision physique prend alors un autre « accent de réalité »⁵ — plus fort et plus marquant — celui d'une rencontre fatale. Immédiatement vécue comme « rencontre » (même si elle n'est pas clairement désignée comme telle), la collision quitte dès lors le plan cadré et contrôlé de la mesure physique pour se manifester dans une démesure aveuglante et irrépressible car donnée dans une intuition toujours excédante. De fait, cette rencontre « ne saurait se mesurer à partir de ses parties, puisque l'intuition saturante outrepassa la somme de ces parties en y ajoutant sans cesse. Un tel phénomène, toujours débordé par l'intuition qui le sature, devrait plutôt se dire *incommensurable, non mesurable (immense), démesuré.* »⁶

L'étonnement

Pour décrire le processus interne par lequel un phénomène s'atteste comme étant saturé, Jean-Luc Marion décrit l'expérience de *l'étonnement* comme indicative

¹ Georges Kalinowski, *La Phénoménologie de l'homme chez Husserl, Ingarden et Scheler, op. cit.*, p. 16.

² *Ibid.*, p. 17 (je souligne).

³ Edmund Husserl, *La Terre ne se meut pas, op. cit.*, p. 23.

⁴ Georges Kalinowski, *op. cit.*, p. 19 sq.

⁵ Alfred Schütz, *Le Chercheur et le quotidien : phénoménologie des sciences sociales, op. cit.*, p. 130.

⁶ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 107 (je souligne).

d'un phénomène imprévisible selon la quantité ; un phénomène dont la démesure n'est pas forcément redevable d'une infinité quantitative mais plutôt d'une impossibilité pour l'*ego* à produire « une synthèse successive » qui permettrait de prévoir le tout en totalisant ses parties. Les phénomènes saturés s'appréhendent plutôt dans ce que Jean-Luc Marion appelle une « synthèse instantanée »¹. Cela signifie que la chose se donne en bloc et immédiatement à nous, avant même que nous soyons *en mesure de la mesurer*, de la décomposer/recomposer. Reprenant l'exemple cartésien de l'étonnement², Jean-Luc Marion écrit que « cette passion nous frappe avant même que nous connaissions la chose, ou plus précisément parce que nous ne la connaissons que *partiellement* »³. Il est des situations qui « arrivent » avant même que nous ayons pu les « viser », d'où leur caractère d'imprévisibilité. Elles s'imposent à nous alors que nous n'en avons qu'une vue incomplète. L'aperçu, *l'esquisse (Abschattung)* vaut soudain et puissamment pour le tout, sans qu'il y ait eu un trajet théorisant, une intellection de l'objet — ce qui nécessiterait au contraire l'effort d'une synthèse successive. L'étonnement en est l'expression. Il est l'affect par excellence de la rencontre et se décline selon divers degrés (la surprise, la stupeur, le saisissement, l'effarement, « la fascination »⁴, etc.) Une rencontre qui ne surprend pas, qui n'étonne pas n'est pas une rencontre. Ce caractère d'imprévisibilité ne se pose pas comme une réponse aux prétentions explicatives du causalisme ; il *s'impose* au sujet, opérant une percée dans un savoir établi (par la culture et les sciences) dont l'élan, l'*ek-stase*⁵, se trouve soudainement coupée par la puissance intuitive, expérience vive, sorte de non-savoir pourtant essentiel et fondateur.

Bien qu'œuvrant dans un autre domaine (la photographie)⁶, l'opposition proposée par Roland Barthes entre le *studium* et le *punctum* correspond à celle que nous voyons se dessiner entre intention et intuition et entre synthèse successive et synthèse instantanée. (i) Le *studium* fait appel à mon savoir, à ma culture, à mon

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 107.

² Voir René Descartes, *Les Passions de l'âme*, in *Œuvres philosophiques*. Tome III, (1643-1650), Paris, Garnier, 1983, § 73, p. 1009.

³ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 107.

⁴ *Ibid.* Voir aussi Claude Romano, *L'Événement et le monde*, *op. cit.*, p. 168 : « L'horreur et l'émerveillement, l'épouvante et l'énigme, l'étonnement et l'effroi sont des expériences du saisissement par ce qui ne se laisse pas saisir, par ce qui, comme la surprise, surprend et suspend toute prise, n'est jamais à notre disposition mais dispose de nous en nous exposant à l'inexpérimentable. » Tout est dit dans cette admirable phrase.

⁵ Voir Michel Henry, *Vie et révélation*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, « Bibliothèque des annales de philosophie », 1996, p. 88 *sq.*

⁶ Voir Roland Barthes, *La Chambre claire : note sur la photographie*, *op. cit.*

« bon goût », au travers desquels je vais objectiver cette photographie, la détailler, en analyser les composantes, avant de me prononcer sur elle. C'est en vertu des connaissances que j'aurai stockées à propos de cette photographie-ci et de la photographie en général que je serai plus ou moins en mesure de la reproduire ou de me représenter comment sera la prochaine photographie que je prendrai.

(ii) À l'inverse, Le *punctum* désigne le « ce-qui-me-touche-dans-cette-photographie-sans-raison » et qui s'impose à moi comme étant la vérité de cette photographie. Lorsque le *punctum* se manifeste, c'est la photographie qui *me (sur)prend et m'étonne*. Dans tous ces couples d'opposés, le premier terme se situe dans l'ordre du savoir, de la thématization, du développement raisonné et de la prévision. Le second terme se situe au contraire dans le non-ordre, celui du « non savoir radical »¹, celui du sens infra-conceptuel par lequel les choses nous sautent aux yeux. Dans le premier « camp », nous allons vers la chose ; dans le second, ce sont les choses qui viennent à nous ou nous appellent. Ainsi passons-nous, comme l'a écrit Alain Bonfand, d'une « esthétique de la *comparaison* » à une « esthétique de la *comparution* »².

2. Un phénomène inqualifiable (« insupportable » selon l'intensité ou la qualité)

La seconde catégorie de l'entendement à laquelle un phénomène doit en principe obéir, pour avoir la possibilité de se manifester, est celle de *la qualité*. À l'inverse, après s'être accompli dans le dépassement du cadre quantitatif, nous allons voir qu'un phénomène saturé déborde également le cadre qualitatif. Ici aussi il est question de mesure dépassée, voire de démesure, excepté qu'elle s'applique à la grandeur non plus extensive mais *intensive*, c'est-à-dire à une grandeur qui a le caractère d'intensité (comme en sciences physiques : l'intensité de la pression ou de la température). Alors que la quantité concernait

¹ Jean-François Lyotard, *La phénoménologie*, *op. cit.*, p. 4.

² Alain Bonfand, *L'Expérience esthétique à l'épreuve de la phénoménologie : la tristesse du roi*, *op. cit.*, p. 8. Je reviendrai un peu plus loin sur cette idée de « com-parution ». Elle me sera utile pour décrire ce qu'il advient du sujet dans la rencontre.

des « représentations objectives », grâce aux intuitions spatio-temporelles, la qualité porte sur la sensation et « le degré d'influence sur les sens »¹.

Selon Emmanuel Kant, « dans tous les phénomènes, le réel, qui est un objet de la sensation, possède une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré. »² Cela revient en phénoménologie à dire que l'intention signitive affectée au « réel » (ce qu'il est censé être) domine l'intuition que nous en avons (notre vécu spontané), laquelle est censée remplir la signification avec plus ou moins d'intensité. Derechef, l'intuition est donnée comme généralement *défaillante*. Le concept précède en droit la connaissance immédiate, laquelle n'arrive qu'en second pour confirmer ou infirmer la projection signitive. Il est le cadre comme en attente d'un contenu qui le parachèverait. À l'inverse, le contenu intuitif est appelé à remplir graduellement le concept mais sans ne jamais déborder ses limites. Une intuition ne peut donc au mieux que remplir intégralement et pleinement la visée correspondante — d'où *l'idéal* de l'adéquation, qui renvoie au *maximum* intuitif possible pour un phénomène (mais en ce cas toujours pauvre). Donc, en fonction du degré d'intuition correspondant à l'acte signitif, le phénomène se voit attribuer un degré de réalité. Autrement dit, chaque objet est appréhendé comme répondant intuitivement à une prédéfinition, comme venant confirmer une signification anticipée, mais selon des degrés divers qui déterminent son niveau de réalité. Chaque phénomène exprime donc une réalité dont l'intensité est fonction du cadre d'intelligibilité auquel il est censé appartenir. C'est la qualité (ou intensité) qui permet de cadrer l'intuition, laquelle va « donner à l'objet un degré de réalité en le limitant, éventuellement jusqu'à sa négation : chaque phénomène devra admettre un degré d'intuition et c'est ce que la perception peut anticiper. »³ En fait la qualité est la manière dont je vais intentionnellement prélever du donné intuitif de telle sorte qu'il s'inscrive dans une intention de signification pré-donnée. Selon que tel objet m'est plus ou moins donné — toujours dans les limites de sa conceptualisation —, il m'apparaît comme plus ou moins réel. Imaginons que l'on me demande de me rendre à une adresse dont la seule connaissance que j'aie soit la description de l'immeuble. Ma saisie intuitive se limite à une représentation dont je ne sais pas encore si elle

¹ Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 243.

² *Ibid.*, p. 242. La catégorie de la qualité est régie par le principe général des « anticipations de la perception » (*ibid.*, pp. 242-248).

³ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 108.

correspond à ce que l'on m'en a dit. Tant que je n'ai pas trouvé l'adresse qui me permettra de vérifier l'information, ma représentation est affectée d'un faible degré de réalité car incertaine et dépourvue d'une perception directe. À ce propos, ce n'est pas un hasard si les phénomènes pauvres, lesquels sont affectés d'un (très) faible degré de donation intuitive désignent le plus souvent des objets sans contenu réel — comme les objets mathématiques. Ce sont en effet des objets qui ne réclament pas d'être confirmés par l'intuition pour apparaître. Donc, selon la thèse kantienne et, par filiation, selon la phénoménologie husserlienne, l'intuition dans laquelle un objet se donne est toujours indexée à la manière dont il est pensé. L'intuition de remplissement ou encore le sens remplissant qui s'effectue dans l'expérience singulière est variable en intensité mais toujours mesurable et finalement *prévisible* dans les limites de la visée intentionnelle. Jean-Luc Marion rappelle d'ailleurs que « la prévision à l'œuvre dans la grandeur extensive se retrouve dans la grandeur intensive »¹, même si elle ne s'exerce pas de la même manière. Nous pourrions ainsi prendre l'exemple trivial d'un thermomètre : son mercure peut grimper les degrés jusqu'au *maximum* prévu sans risquer de briser le récipient qui le contient.

Selon cette perspective, la rencontre pour apparaître devrait se donner dans les limites de son concept. Ce qui sous-entendrait que nous ayons une idée préconçue, pré-donnée de ce que devrait être une rencontre. En sociologie, cette idée fonctionnerait à première vue, pour autant qu'elle se limite à des champs d'étude déterminés et déterminant eux-mêmes l'intention signifiante projetée sur la rencontre. De fait, la rencontre ne signifie pas la même chose dans le champ de la sociologie matrimoniale — à dominance statistique et à visée structurale — et dans le champ de la sociologie phénoménologique des interactions ou de la communication ; le sujet y étant vu avant tout comme un acteur rationnel pour lequel chaque action a un sens. Bien que leur visée signitive soit différente, dans les deux cas, la rencontre sera définie par des conditions d'intelligibilité prédéterminées par un paradigme ; qu'elle soit perçue comme une totalité statistique qui n'exige pas ou peu de remplissement intuitif ou comme un événement vécu socialement, donc rationnellement géré : pas de phénomène d'étonnement par conséquent, puisque la rencontre ne doit pas dépasser les limites du social. Nous ne rencontrerons

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 108.

rien ni personne qui ne soit *socialisé*, c'est-à-dire qui ne soit indexé à une signification sociale, connue de tout un chacun comme un héritage « naturel » de la communauté. Pourtant, à y regarder de plus près, nous nous apercevons d'un défaut : si au sein même de la sociologie, il existe au moins deux visées possibles du phénomène de la rencontre, n'est-ce pas le signe que chacune est insuffisante à dire le phénomène ? Si maintenant, nous appliquons la vérification phénoménologique par l'effectuation du remplissement intuitif au premier paradigme d'intelligibilité — autrement dit, si nous procédons à une comparaison entre ce que la rencontre devrait être pour la sociologie statistique et ce qu'elle est pour nous (donc pour moi) —, nous nous apercevons d'un fait d'évidence : il n'y a pas coïncidence, ni correspondance. Je ne reconnais pas ce que je vis ou ai vécu de la rencontre dans les tableaux et les constructions théoriques qui se présentent à moi. Et cela n'est pas le fait d'une mauvaise foi motivée par un subjectivisme simpliste. La rencontre telle que l'*ego*-homme peut la vivre *n'entre pas dans le cadre* de l'étude ou bien elle y entre mais le déborde immédiatement. Il y aurait peut-être même lieu de dire le contraire : les données et analyses statistiques seraient plutôt englobées dans le vécu propre de la rencontre. Autrement dit, il y a du statistique et du socialement prédéterminé *dans* mes rencontres mais non l'inverse : il n'y a pas de rencontre en statistiques. L'englobant deviendrait ainsi l'englobé. C'est à peu près la même chose dans le cas de la sociologie interactionniste, pourtant d'inspiration phénoménologique, mais à un degré moindre car l'intuition vivante y est plus consistante, donc plus « intense ». Cela n'empêche pas de trouver qu'il manque quelque chose à la visée de la rencontre, que la rencontre est malgré tout *plus* qu'une interaction ou une situation de communication censée se dérouler selon tels critères de signification¹. En dernière analyse, si le donné ne devait pas réellement dépasser le visé, aurions-nous véritablement une rencontre ?

Nous arrivons ainsi, par un chemin plus trivial et en quelque sorte plus « pragmatique », à la thèse défendue par Jean-Luc Marion, celle d'une intuition hors cadre qui affecterait certains phénomènes jusqu'à saturation. « Dans le cas d'un phénomène saturé, l'intuition donne réalité sans aucune limitation »².

¹ La comparaison avec l'interactionnisme — principal courant de la sociologie phénoménologique et seule sociologie de la « rencontre » — reviendra régulièrement dans ce chapitre pour une meilleure mise évidence (par contraste) de la rencontre en son sens plénier, c'est-à-dire comme phénomène saturé et comme rencontre au sens destinal.

² Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, pp. 108-109.

C'est ce qui le rend insoutenable, « insupportable » du point de vue de l'intensité¹. Il atteint en effet un niveau d'intensité tel qu'il n'est plus mesurable et « outrepassé toutes les anticipations de la perception. »² Jean-Luc Marion fait référence ici à la situation perceptive où les choses ne se livrent à nous que par une face, autrement dit par l'esquisse dont nous avons parlé précédemment. En principe, chaque objet perçu se donne immédiatement par une face mais cette donation contient également un complément d'images anticipatoires³ qui permettent de recomposer le tout de l'objet par imagination. Autrement dit quand je perçois un objet, il ne se donne jamais à moi de manière neutre et recèle toujours un arrière-fond de pré-données, un savoir qui me permet de le reconnaître dans son identité (synthétique), alors qu'il ne se livre réellement à moi que partiellement. Ainsi, à partir d'une esquisse, suis-je normalement en mesure de reconnaître — grâce aux « anticipations de la perception »⁴ — l'objet qui se présente à moi.

Dans le phénomène de la rencontre, la question de la possibilité d'une anticipation se pose inévitablement. Elle supposerait que nous soyons capables de « percevoir » la rencontre alors qu'en tant qu'événement, elle nous implique sans que nous puissions en avoir une visée. Comment être *dans* la rencontre et la projeter *hors* de soi ? Nous nous trouvons exactement devant le problème des états de conscience qui ne peuvent en aucun se superposer. Ils s'excluent mutuellement et absolument. Je ne peux pas rêver et être éveillé, je ne peux faire la fête et observer la fête. De même, comme l'a écrit très sérieusement Georges Devereux, l'étude de la sexualité (phénomène saturé, s'il en est) par l'observation participante représente une « impossibilité logique »⁵. Autrement dit, je ne peux pas anticiper, observer l'événement et le vivre en même temps. Et d'une manière beaucoup plus générale, je ne peux pas discourir — ce qui suppose une objectivation — sur ce qui m'implique

¹ Voir Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 108 *sq.* La thèse de Jean-Luc Marion rappelle étrangement la théorie des couleurs saturées en peinture. Selon Johannes Itten, une couleur *pure* est une couleur qui atteint *la saturation*. Son degré de pureté est corrélatif au degré de sa manifestation lumineuse. L'opposition entre intuition et entendement est affirmée : « Tout ce qui est calculé constructivement n'est donc pas ce qui guide d'une façon décisive en art. L'intuition se place au-dessus, car elle mène au royaume de l'irrationnel et du métaphysique, qui n'est saisissable par aucun chiffre. Les considérations intellectuelles constructives ne sont que le "véhicule" qui nous porte jusqu'aux seuils d'un nouveau devenir. » (Johannes Itten, *Art de la couleur*, Paris, Dessain et Tolra, 1999, p. 36 ; voir aussi *ibid.*, p. 96).

² Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 109.

³ Voir Edmund Husserl, *Recherches logiques*. VI, *op. cit.*, § 23, p. 105.

⁴ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 109.

⁵ Voir Georges Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, *op. cit.*, p. 163.

moi personnellement ici et maintenant. Seul ce qui se donne déjà comme un objet existant hors de moi peut se recevoir par anticipation dans la perception, telle la chaise perçue ou n'importe quel autre « objet » au sens matériel. Mais une rencontre, comme tout événement, échappe et à l'anticipation et à la perception. Ce que Georges Devereux nomme sur le plan psychanalytique « le voilement de la conscience » « au moment crucial »¹ — effet annulant toute capacité d'observation —, renvoie assez justement au débordement intuitif défendu par Jean-Luc Marion en philosophie : ce que l'intuition donne par surcroît, déborde la conscience intentionnelle². « Devant cet excès, la perception ne peut non seulement plus anticiper sur ce qu'elle va recevoir d'intuition, mais surtout plus en supporter les degrés. »³ D'où l'idée que le phénomène saturé est aussi essentiellement in-quantifiable qu'inqualifiable (en intensité). La démesure continue d'affecter le sens de ce phénomène.

L'éblouissement

Comme l'étonnement *incarne* (au sens où il met en chair) l'imprévisibilité, *l'éblouissement* exprime, selon Jean-Luc Marion, l'affect par lequel s'éprouve le surplus intensif. Le phénomène saturé est « invisible », c'est-à-dire imprévisible mais aussi, insupportable du regard. Or « l'éblouissement caractérise ce que le regard ne peut supporter. »⁴ En faisant intervenir le concept d'éblouissement, Jean-Luc Marion trouve le moyen de désigner cet *insaisissable qui nous saisit* autrement que par l'invisible ; solution de premier secours quand la pensée achoppe sur le (donné comme) mystérieux. L'éblouissement signale que nous sommes face à du visible insoutenable, autrement dit du « trop visible » ; comme si l'évidence — expérience lumineuse de l'idéal de l'adéquation — devenait *évidence à outrance*. Et comme l'intensité affecte la réalité, l'éblouissement signifie une expérience pour

¹ Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, *op. cit.*, p. 22 ; voir *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, *op. cit.*, p. 171.

² Bien qu'ici il ne soit pas question de confondre la conscience psychologique — essentiellement opposée à l'inconscient et, en cela, *intra-mondaine* — et la conscience phénoménologique tendue vers le monde qu'elle constitue non seulement comme monde de significations mais aussi comme signification de monde. Voir Maurice Merleau-Ponty pour qui le monde n'est « rien d'autre que la "signification du monde" » (*Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. VI).

³ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 109.

⁴ *Ibid.*

ainsi dire *hyper*-réelle, grâce à « l'excès d'intensité de la lumière, sensible ou intelligible. »¹ Plus que celle d'une évidence, c'est l'épreuve d'une *révélation*², « phénomène saturé *par excellence* »³ (car *plus* qu'évident). L'éblouissement est le signe d'une réalité plus présente — c'est-à-dire qui se donne plus généreusement — que la réalité objective. Ainsi Martin Buber décrit-il la naissance d'une œuvre d'art comme celle d'une apparition « dans l'éclat éblouissant du tête-à-tête exclusif, plus claire que toute la clarté du monde empirique. »⁴

Cependant, si un philosophe comme Jean-Luc Marion réserve l'éblouissement au registre de l'excès heureux, de « la gloire, la joie »⁵, nous ne pouvons pas exclure le surcroît d'intuition que peut produire l'épreuve du mal et notamment ce que nous pourrions appeler *le spectacle de la monstruosité*. La monstruosité signale également une « surexposition »⁶, un voir insoutenable et, du coup, une sorte d'éblouissement *dans l'horreur*. J'invoque une fois de plus la création cinématographique en guise d'exemple. Dans *Amen*⁷, le dernier film de Costa Gravas, Kurt Gerstein, un médecin nouvellement recruté par la *Waffen SS*, découvre le sort réservé aux Juifs internés dans les camps de concentration. Cette découverte se fera sur le mode d'une véritable rencontre destinale puisque tout va basculer pour lui à partir de ce moment précis. La scène ne montre rien d'autre que son regard qui ne peut se soutenir depuis la vue inattendue du massacre. Tout se passe derrière une grande porte de métal. L'homme est invité à « regarder », à travers un œil-de-bœuf, le gazage massif des familles. Le sursaut et le recul qu'il ne peut contrôler montrent comment l'insoutenable bondit hors des limites de l'intentionnalité et agresse l'*ego*. La vue ne dure qu'un instant, une demie seconde, si intense sur l'échelle du monstrueux et de l'horreur qu'elle ne lâchera plus le personnage, jusqu'à ce qu'il en meure. La mise en valeur de l'insoutenable se trouve par ailleurs accentuée par le contraste créé entre l'attitude de recul (définitif puisqu'il n'y reviendra pas) du héros et l'attitude de maintien de l'officier supérieur.

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 111.

² Voir *ibid.*, p. 127 ; voir surtout *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, chapitre VI, pp. 157-195.

³ Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, p. 190 sq.

⁴ Martin Buber, *Je et Tu*, Paris, Aubier, « Bibliothèque philosophique », 1996, p. 28.

⁵ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 109.

⁶ *Ibid.*, p. 121.

⁷ Costa Gravas, *Amen*, France, 2002. Le scénario est basé sur une pièce qui fit scandale à l'époque de sa représentation : voir Rolf Hochhuth, *Le Vicaire*, Paris, Seuil, 1963, 315 p. Kurt Gerstein a, par ailleurs, réellement existé et écrit un rapport célèbre par son témoignage sur les crimes nazis.

Ce dernier arrive au contraire à soutenir du regard ce qui se montre à sa vue parce que la réalité qui s'y déploie, est intentionnellement réduite à une forme de normalité ; elle est peut-être même pour lui une (monstrueuse) « image-souhait ». De fait, la négation de l'humanité des Juifs lui permet de « viser » la scène et de l'objectiver au même titre qu'une chaise, par exemple. En outre, le ton cynique avec lequel il déclare que « c'est horrible » montre : (i) que l'expression semble vide de sens pour lui qui la prononce (donc : faible remplissage intuitif) ; comme s'il disait : « Ce genre de scène est dit en général "horrible" mais je ne l'éprouve pas ». (ii) Le fait qu'il soit *en mesure* de désigner la scène, de porter sur celle-ci un jugement immédiat indique qu'elle est d'ores et déjà enchâssée dans une intention signifiante objectivante, donc limitant le donné intuitif. L'épreuve est réduite à la vision froide d'un phénomène « pauvre » ou « de droit commun ». Le héros, bien au contraire, parce que la vue lui est insoutenable, se montre incapable de mesurer ou désigner l'aperçu. Il n'en dit rien sur l'instant. Il recule, comme repoussé, projeté en arrière par une force innommable. Ainsi le visible peut-il être glorieux comme dans la *théophanie*. Il peut aussi être atroce. Dans les deux registres, extrêmes, « l'intuition donne trop intensément pour que le regard puisse vraiment voir ce qu'il ne peut déjà plus recevoir, ni même affronter. »¹ L'épreuve de l'insupportable se rencontre encore dans certains mythes, tel celui de Méduse, la gorgone aux cheveux hérissés de serpents². Méduse au regard mortel, celle dont la vue est proprement insoutenable sous peine d'être immédiatement *pétrifié* (une autre version de l'étonnement³...) Rencontrer (le regard de) Méduse, c'est d'une certaine manière rencontrer la mort, autant dire l'impossible. Persée sera obligé de ruser pour venir à bout de la tueuse : ne voir d'elle que son reflet dans un bouclier tendu vers sa face. Par ce geste, il évite la confrontation et lui substitue une représentation de la gorgone qui ne se donne plus en personne mais par le biais d'un miroir. En régime phénoménologique, cela revient à dire que Persée a réussi, grâce à l'artifice du bouclier de bronze, à cadrer l'in-cadrable. À l'inverse pour Phineus,

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 109.

² Pour un résumé du mythe, voir Edith Hamilton, *La Mythologie : ses dieux, ses héros, ses légendes*, *op. cit.*, pp. 170-179. Pour une étude plus poussée, voir Jean-Pierre Vernant, *La Mort dans les yeux : figures de l'Autre en Grèce ancienne : Artémis, Gorgô*, Paris, Hachette Littératures, « Pluriel », 1998, 116 p. Voir notamment l'article éponyme (*in ibid.*, pp. 75-82). Enfin, pour une description de l'effet de pétrification opérée sous le regard de Méduse, voir Ovide, *Les Métamorphoses*, Paris, Flammarion, « GF », 1994, livre cinquième, pp. 140-141.

³ « Ce qui fait que tout le corps demeure immobile comme une statue » (René Descartes, *Les Passions de l'âme*, *op. cit.*, p. 1009).

son ennemi, « la terreur répandue sur les traits » et tout son corps restèrent fixés dans le marbre. »¹ Ainsi, le mythe de Méduse illustre à sa manière le versant terrifiant de l'éblouissement.

Perception « sur le mode négatif d'une perception impossible »², l'éblouissement est l'autre affect, avec l'étonnement, qui spécifie les phénomènes saturés comme la rencontre au sens destinal. Il s'éprouve lorsqu'une intuition dépasse le degré d'intensité maximum ; lorsqu'elle franchit « le seuil de tolérance »³ pour le regard. Il est le signal pour l'intentionnalité que sa limite a été dépassée. Dès lors, elle ne peut plus être la mesure de ce qui se donne *en plus*. En outre, nous avons appris que le degré d'intensité témoignait du degré de réalité du phénomène. Insupportable, le phénomène saturé n'en était, par conséquent, que plus *réel*. Il est d'ailleurs une « expérience *absolument* réelle et en rien illusoire »⁴. Produisant un surcroît intuitif, il pourrait même se voir affecté d'un indice de *sur-réalité* ou plutôt d'*hyper-réalité*. Cette hypothèse expliciterait ainsi l'implicite de certaines formules lancées à propos de la rencontre, dite « hypersignifiante »⁵, « subjectivée à l'extrême »⁶, etc. Elles sont autant de manières de désigner empiriquement l'effet d'une donation démesurément intense et d'autant plus réelle en tant que vécu de conscience. Jean Guitton, dans une très belle formule sur la destinée — qu'il définit comme « la vie elle-même » —, a exprimé cette force de l'intuition qui se donne sans cesse et ne peut, à ce titre, être « fixée » par les cadres de la pensée. La vie, considérée dans son ensemble, devient pour le sujet réflexif un événement qui l'inonde de sa lumière ; un événement par rapport auquel nous disons couramment qu'il est difficile de « prendre du recul » : « L'homme pense sans cesse à sa destinée, mais il ne peut pas exprimer ce qu'il pense. Si la rétine de l'esprit comporte un point aveugle, il faut dire que la destinée tombe sur ce point-là, ou plutôt qu'on ne peut pas *fixer* la destinée, sa destinée, — *éblouissante* comme un soleil, un soleil noir. »⁷

¹ Ovide, *op. cit.*, p. 141.

² Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 110.

³ *Ibid.*, p. 111.

⁴ *Ibid.*, p. 116 (je souligne).

⁵ Boris Cyrulnik, « L'imperceptible sensation de l'autre », *op. cit.*, p. 54.

⁶ André Breton, *L'Amour fou*, *op. cit.*, p. 29.

⁷ Jean Guitton, *Histoire et destinée*, *op. cit.*, p. 11 (je souligne). J'insiste sur le fait que la destinée doit être entendue ici comme « la vie elle-même » — et non comme un aboutissement nécessaire —, c'est-à-dire comme « cet intervalle qui va de la naissance à la mort et qui est marqué [...] par des circonstances. » (*Ibid.*)

Digression sur les « rites d'interaction »

Avant d'aborder les deux dernières caractéristiques du phénomène saturé, qui sont également celles de la rencontre destinale, je voudrais me tourner vers certaines descriptions de la sociologie phénoménologique qui, indirectement, confirment la possibilité de l'expérience du surcroît d'intuition. Il s'agit notamment d'un point précis de l'étude des *Rites d'interaction* par Erving Goffman : celui des *failles* et des cas où « l'interactant » *s'effondre* (le mot est de l'auteur)¹. Le sujet est présenté comme possesseur d'une « face » sociale plus ou moins variable suivant les interlocuteurs et les circonstances de l'interaction. Erving Goffman se limite à une description de « la nature conventionnelle de la rencontre »² — et c'est pourquoi elle apparaît insuffisante au regard de l'objet de la thèse présente. Son point de départ est la perspective phénoménologique classique selon laquelle j'ai la perception d'une situation dans laquelle je suis engagé et cette perception est le fruit d'une synthèse entre ma visée de la situation (relevant ici des normes sociales et des données du monde culturel auquel j'appartiens) et mon expérience de cette dernière. Tous les rites mis en place représenteront donc des pratiques rationnelles (au sens de non arbitraires), pour veiller à ce que mon expérience ne déborde pas le cadre de ma visée et qu'au mieux, elle lui corresponde. Par conséquent, « le plus souvent, nous nous contentons de confirmer correctement ce que nous attendons de la situation et nous agissons en conséquence. »³ Je dois faire en sorte que l'image sociale que j'ai de moi-même corresponde ou au moins ne contredise pas ce que la situation sociale exige théoriquement.

Compte tenu de ce principe, n'y aurait-il pas lieu de considérer à l'inverse les cas de dysfonctionnement et de les traduire en termes d'impuissance subjective à maîtriser la situation — ce qui, signalant la présence d'un phénomène saturé, attesterait peut-être, et paradoxalement, la réussite d'une véritable *rencontre* là où l'interaction sociale aurait échoué ? Plus simplement, lorsque les conventions sociales — lesquelles expriment une attente — ne sont pas respectées, lorsque les

¹ Voir Erving Goffman, *Les Rites d'interaction*, *op. cit.*, p. 8. Nous verrons plus loin que ces situations peuvent, selon le sociologue, provoquer des « ruptures de cadre » qui ne sont pas sans faire penser aux effets de la saturation intuitive sur l'intentionnalité et sur l'horizon, tels qu'ils sont décrits par le philosophe Jean-Luc Marion.

² *Ibid.*, p. 11.

³ Erving Goffman, *Les Cadres de l'expérience*, *op. cit.*, p. 9.

choses ne se passent pas « comme prévu », ne faudrait-il pas y voir le signe d'une sorte de « raz-de-marée »¹ intuitif, imprévisible et socialement insoutenable pour l'interactant ? Tout au moins — sans préjuger de l'accomplissement éventuel d'une rencontre au sens destinal —, pouvons-nous supposer que lorsque « le maintien s'altère, fléchit et s'effondre », lorsqu'« il en résulte une certaine confusion »², bref lorsqu'une personne n'est plus en mesure d'assurer « un certain *ordre expressif* »³ et qu'elle ne maîtrise plus « son corps, ses émotions et les objets avec lesquels elle est physiquement en contact »⁴, cela traduit au niveau intentionnel une intensité intuitive telle que l'*ego* se trouve submergé et que son intentionnalité se trouve comme mise en « déroute »⁵ ? Restons encore un peu au niveau de l'attitude naturelle, au niveau intramondain, et demandons-nous si les situations de rencontre destinales ne conduisent pas le rencontrant à précisément « perdre la face »⁶ ; ce qui, au niveau transcendantal, renverrait à l'être-rencontré ? Bien sûr, il est de multiples raisons de « perdre la face » et toutes n'indiquent pas l'accomplissement d'une rencontre. Encore que — si nous nous en tenons à une définition *stricto sensu* de l'événement comme « rien d'autre que cette reconfiguration impersonnelle de mes possibles et du monde qui advient en un fait et par laquelle il ouvre une faille dans ma propre aventure »⁷ —, il se pourrait bien que nous soyons en droit de voir dans les imprévus, où l'intentionnalité sociale échoue à précéder et maîtriser le comportement (intuitif), la possibilité de véritables rencontres pour les sujets ; rencontres non pas forcément avec un autrui mais bien plutôt avec la situation elle-même, avec l'événement et, en conséquence, avec eux-mêmes. À l'instar de Jean-Luc Marion utilisant les catégories kantienne de l'entendement sur le mode négatif, pour faire apparaître le phénomène saturé, il y a moyen de faire apparaître la rencontre au sens destinal, en s'appuyant négativement sur la conception des rencontres comme interactions sociales. Elle émerge en effet dans les espaces, les interstices incalculables, les blancs et les manques imprévisibles de l'intentionnalité sociale. Ainsi, tel un phénomène saturé, à la fois étonnante et

¹ Jean-Luc Marion parle de « déluge intuitif » (« Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 121).

² Erving Goffman, *Les Rites d'interaction*, *op. cit.*, respectivement p. 12 et p. 15.

³ *Ibid.*, p. 13 (souligné par l'auteur).

⁴ *Ibid.*

⁵ Alain Bonfand, *L'Expérience esthétique à l'épreuve de la phénoménologie : la tristesse du roi*, *op. cit.*, p. 21.

⁶ Erving Goffman, *Les Rites d'interaction*, *op. cit.*, p. 12.

⁷ Claude Romano, *L'Événement et le monde*, *op. cit.*, p. 45.

éblouissante, la rencontre au sens destinal se révèle essentiellement imprévisible — parce qu'« invisible » — et « insupportable » par l'intersubjectivité sociale.

Le phénomène saturé désigne donc des phénomènes qui, en principe, ne devraient pas trouver la possibilité d'apparaître, c'est-à-dire qui ne devraient pas pouvoir être objets d'expérience. Suivant le postulat que toute intuition serait toujours finie, celle-ci aurait pour fonction de remplir un concept afin de lui donner une matière ; le concept serait au contraire ce qui donne corps à l'intuition, « aveugle »¹ à l'état brut. Néanmoins, dans les faits, nous trouvons des phénomènes qui nous « submergent », au contact desquels nous éprouvons qu'il y a beaucoup à dire mais sans pouvoir tout en dire, voire sans pouvoir rien en dire. Ils sont à proprement parler des événements (hyper)signifiants². Et, en effet, le phénomène saturé et subséquemment la rencontre destinale sont apparus comme étant essentiellement libres des deux premières conditions *a priori* de l'expérience que sont la quantité et la qualité. Ces phénomènes, sur le plan subjectif, échappent à l'intention de signification du fait qu'ils ne se contentent pas de réaliser l'idéal de *remplissement ultime* conçu par Edmund Husserl. Non que nous ne puissions reconnaître en eux une quantité ou une qualité quelconque mais que nous soyons plutôt dans l'incapacité de les mesurer de manière exhaustive, c'est-à-dire au-delà d'un certain seuil³. Le cadre intentionnel ou conceptuel que le sujet (rationnel) tente de lui appliquer se trouve rompu par la force intuitive (sensible et/ou intelligible) qui s'y donne, sinon infiniment en tout cas incommensurablement. Ce constat amène donc à émettre l'hypothèse inverse : et si l'intuition précédait en droit comme en fait la pensée ? « Le phénomène se pense par concept ; mais pour être pensé, *il doit d'abord être donné* ;

¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 144 ; Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 97. Il ne faut pas confondre ici la nature aveugle de l'intuition pure, chez Emmanuel Kant, et le pouvoir aveuglant de l'intuition qui se donne à outrance, chez Jean-Luc Marion.

² « Le signifiant ne dit jamais un objet. Il dit qu'il y a un objet à dire... » (Jacques Birouste, *Avènement du sujet dans la rencontre*, Montpellier, Université Paul Valéry/Laboratoire de psychologie clinique, « Cahiers du laboratoire de psychologie clinique ; n° 3 », 1989, p. 93).

³ En effet, le sujet peut trouver mille et une raisons mais cela au même titre que s'il n'en trouvait aucune car l'événement lui demeure pour une part (la part de l'excès) énigmatique. Dans l'absolu, chaque rencontre étant unique, originale et impossible à reproduire à l'identique, il s'avère par ailleurs impossible de totaliser l'ensemble (nécessairement ouvert à l'infini). Face à l'impossibilité de les dénombrer exactement, se tient la possibilité de reconduire la diversité des rencontres à des types essentiels, produits de la double réduction, phénoménologique puis eidétique. C'est ce que j'ai tenté de faire en deuxième partie. Si la typologie présentée a pu paraître non exhaustive, c'est que nous avons affaire à un phénomène pour une part insaisissable, ce qui oblige à accepter l'idée d'une typologie nécessairement ouverte.

et il ne se donne que par intuition. »¹, écrit Jean-Luc Marion. Cette hypothèse permet d'introduire à la possibilité d'une « intuition qui donnerait plus, voire démesurément plus, que l'intention n'aurait jamais visé, ni prévu »² ; une intuition surabondante qui inverse la donne : à présent, le concept manque et devient à son tour défaillant.

Pour confirmer cette idée, il reste à réfléchir sur les deux dernières propriétés du phénomène saturé. Elles correspondent au dépassement des deux autres catégories définies par Emmanuel Kant, à savoir respectivement la catégorie de *la relation* — qui renvoie à un horizon d'expérience unificateur —, et celle de *la modalité* — qui renvoie au « pouvoir de connaître »³, donc au *Je* constituant (*cogito*). Ce double excès touche plus fondamentalement les principes de la phénoménologie husserlienne. C'est pourquoi chaque propriété sera traitée dans un chapitre respectif.

Le rencontre au sens destinal, invisible et insupportable, se donnera aussi comme incomparable (absolue de toute relation) et, en dernière instance, comme *irréductible* (inexplicable pour le *Je*).

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, pp. 97-98 (je souligne).

² *Ibid.*, p. 103.

³ Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 277.

- Chapitre 14 -

La saturation de la relation : la rencontre comme phénomène inconditionné par l'horizon

Les deux traits essentiels à étudier sont encore plus déterminants que les deux premiers car ils libèrent définitivement le phénomène saturé de toute condition de possibilité. « Absolu selon la relation » et « irregardable selon la modalité »¹ : deux formules conceptuelles pour dire que le phénomène saturé ne relève plus ni d'un horizon (comme horizon des significations connues ou à disposition) ni d'un *Je* constituant (pour lequel le phénomène est ou n'est pas) mais plutôt qu'il les détermine lui-même et en premier. Comme précédemment, le phénomène de la rencontre sera examiné à la lumière de ces contre-catégories kantienne.

La troisième catégorie que nous abordons ici est celle de « *la relation* »². Elle repose sur le principe des « analogies de l'expérience »³ et fait référence au travail de la raison pour lier les vécus entre eux. Ainsi, un phénomène apparaîtrait-il, en vertu d'une mise en ordre raisonnée des matériaux fournis par l'intuition (exclusivement sensible chez Emmanuel Kant, mais recouvrant, dans notre cas, toute forme de connaissance immédiate, non programmatique). Chaque phénomène est donc censé nous apparaître en tant qu'il est lié à d'autres phénomènes déjà connus⁴, lesquels renvoient à un horizon toujours déjà là. Pour le dire autrement, tout ce qui est expérimentable pour nous, nous apparaît d'abord et nécessairement comme appartenant naturellement à une logique (sociale, historique, etc.), au sein de laquelle une expérience s'interprète toujours *relativement* à un ensemble de significations préétablies. Nos expériences se font et se pensent donc sur la

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, respectivement p. 112 et p. 119.

² Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 163.

³ *Ibid.*, p. 249 *sq.*

⁴ À titre personnel ou à titre collectif comme « les dispositions durables » ou *habitus* dessinent pour chaque catégorie sociale un horizon ou « champ » de significations qui leur est propre. Voir Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie, op. cit.*, p. 29.

base d'expériences modèles. Ainsi « l'expérience n'est possible que par la représentation d'une *liaison nécessaire* des perceptions. »¹ Cette « liaison nécessaire », qui permet de donner du sens à mon expérience en la rapportant à d'autres expériences selon des principes raisonnés, ne peut être garantie que par le recours aux médiations conceptuelles et à l'intuition pure du temps qui en représente le fondement même : « Tous les phénomènes sont, quant à leur existence, soumis *a priori* à des règles déterminant les rapports qu'ils entretiennent dans un temps. »² Aussi ce dernier représente-t-il le mode premier sur lequel toutes les expériences s'accomplissent et sont rendues possibles.

Par conséquent, la catégorie de la relation renvoie à une opération intellectuelle par laquelle nous relierions temporellement les phénomènes épars dans l'expérience. En tant que condition *a priori*, elle indique, venant de la conscience, une exigence de liaison des phénomènes entre eux, en particulier par le biais de l'explication causale (enchaînement des causes et des effets). La relation a pour but ultime *l'unification* de l'expérience en un flux continu (grâce à l'effet du temps) et reconnaissable³. Ainsi tout ce qui nous apparaît comme naturellement lié dans le monde a, en fait, été préalablement relié par l'esprit humain. Sans les catégories *a priori* de l'entendement, les intuitions (seulement sensibles) sont *aveugles*, désordonnées, confuses. Emmanuel Kant reconnaît cependant qu'à l'inverse, sans les intuitions sensibles et concrètes, les catégories seraient vides et n'auraient *rien* à relier⁴. L'expérience est nécessaire pour servir d'appui à la connaissance, mais n'est possible que sous conditions. C'est le postulat auquel s'est soumise la phénoménologie husserlienne en présupposant à l'intuition une capacité de remplissage limitée — et le plus souvent inférieure — à la visée intentionnelle : la signification demeure première, malgré la légitimité revendiquée pour « l'intuition originaire », somme toute limitée par son cadre intentionnel. Ainsi l'entendement a-t-il pour vocation d'unifier sans cesse l'expérience pour lui donner une cohérence.

Pour Emmanuel Kant, la liaison dans le temps qui caractérise le principe des analogies de l'expérience repose sur trois modes : « La *permanence*,

¹ Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 249 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.* (note a).

³ « Toutes les intuitions sensibles sont soumises aux catégories comme constituant les conditions qui seules permettent d'en rassembler le *divers* dans une conscience. » (*Ibid.*, p. 205, je souligne).

⁴ « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles. » (*Ibid.*, p. 144).

la *succession* et la *simultanéité* ». Ces trois analogies ou « rapports temporels » ont pour principe transcendantal « l'unité synthétique »¹. Elle se tient en amont de l'expérience — empirique —, structure et rassemble le divers de l'intuition. L'unité se manifeste en effet dans la synthèse qu'elle établit entre l'accident et la substance, où la permanence l'emporte sur le changement² ; entre l'effet et la cause, où la succession temporelle lie de manière nécessaire et logique les phénomènes entre eux³ ; enfin entre plusieurs substances dont « l'action réciproque » les fait simultanément appartenir à une même « communauté »⁴ (interdépendance des phénomènes). Selon ces principes, une rencontre ne pourrait par conséquent s'expérimenter qu'en tant que phénomène prédéterminé par les structures de notre entendement. En dehors de celles-ci, il ne pourrait y avoir ni phénomène ni expérience quelle qu'elle soit. Et pourtant, le phénomène saturé se définit précisément en contredisant ces lois. Dans sa réflexion critique, Jean-Luc Marion montre que les trois procédés analogiques à partir desquels une expérience est censée se constituer impliquent les « trois présupposés »⁵ suivants : la présupposition d'une unité de l'expérience, celle du recours à l'analogie, enfin la présupposition d'un horizon limité par la succession temporelle. Or nous allons voir comment le phénomène saturé parvient à outrepasser ces règles et comment encore il s'édifie contre celles-ci.

1. Le non-respect de l'unité de l'expérience

Le premier présupposé affirme « l'unité de l'expérience »⁶ comme première. Elle représente le fondement, la base sur laquelle chaque nouvelle expérience peut s'appuyer. « Un phénomène ne peut se manifester qu'en respectant l'unité de l'expérience, c'est-à-dire en y prenant place dans un réseau aussi serré que possible de liens d'inhérence, de causalité et de communauté, qui lui assignent,

¹ Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 250 (souligné par l'auteur).

² Voir *ibid.*, p. 253 *sq.*

³ Voir *ibid.*, p. 258 *sq.*

⁴ *Ibid.*, p. 272 *sq.*

⁵ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 112.

⁶ *Ibid.*

pour ainsi dire, en creux, *un site* et une fonction. »¹ Par conséquent une rencontre n'apparaîtrait à une conscience — c'est-à-dire qu'elle ne pourrait être vécue et *reconnue* comme « rencontre » — qu'en tant que fait naturellement inséré dans un *contexte* d'apparition.

Il y aurait donc « un site prédéfini »² pour tout phénomène. Ce présupposé impose, derechef, une distinction entre deux conceptions de la rencontre : soit comme phénomène de droit commun ou pauvre (la différence est négligeable au regard de l'autre conception), soit comme phénomène saturé. La première représente la conception sociale et sociologique de la rencontre comme « interaction ». Elle traduit une situation physiquement perceptible — donc observable — puisqu'elle se résume à un face-à-face temporaire entre deux ou plusieurs individus. En tant qu'interaction sociale, elle est effectivement assignée à un *site* et remplit une fonction : elle n'apparaît que selon les conventions du monde socioculturel auquel appartient l'interactant. Elle a pour fonction d'assurer la communication sociale (même conflictuelle) et, indirectement, de garantir la pérennité de la société. Pour le sujet perpétuellement engagé dans des interactions diverses, toutes se recouvrent selon *le principe de l'unité du divers* : chaque interaction sera gérée en fonction des autres interactions déjà vécues, classées en « types » et intégrées dans un stock de connaissances. Ainsi cela présuppose que nous ne puissions jamais rencontrer que ce qui est préalablement désigné, pensé comme socialement « *rencontrable* » et enfin que toutes les rencontres doivent pouvoir être *comparables*. Nous rejoignons ici le registre de *la prévision*. Selon ce principe, une rencontre ne devrait se comprendre que par analogie aux autres rencontres déjà comptabilisées dans le monde. Elle ne devrait s'accomplir qu'en respectant les limites du possible fixé par le monde, en l'occurrence le monde social. L'idée de nouveauté absolue en est exclue, étant donné que toute « nouvelle » rencontre est censée s'insérer obligatoirement dans une continuité du vécu. Les interactions sociales appelées abusivement « rencontres » — avec lesquelles pourtant elles ont une parenté, la même qui lie une intention (quasiment) vide et un contenu surabondant — se produisent dans le monde selon des règles logiques. De ce point de vue,

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 112 (je souligne). Ce présupposé n'est pas que kantien. Voir Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, § 44 et surtout §§ 82-83, respectivement pp. 141-142 et pp. 277-282.

² Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 112.

la rencontre au sens plénier, dans son surplus intuitif, représente au contraire *l'imprévu absolu*. Sous cet angle, elle apparaît donc comme (socialement) illogique mais, cependant, non dépourvue de sens. Bien au contraire, elle en donne *trop*. Elle en donne tant, que l'interaction — expression de la logique sociale — s'y montre par contraste comme peu signifiante, c'est-à-dire pauvre d'un remplissement concret qui lui donne la consistance réelle et toujours bouleversante d'une « rencontre ». Grossièrement, il faudrait dire que la rencontre est incomparablement plus qu'une interaction tandis que l'interaction s'apparente à une rencontre fonctionnelle, donc quasiment « vide ».

Suivant la catégorie de la relation, un phénomène ne serait donc susceptible d'apparaître qu'en tant qu'il respecte l'unité de l'expérience, c'est-à-dire en tant qu'il ne la contredit pas. Cette exigence s'applique assez aisément « aux phénomènes pauvres en intuition, voire dépourvus d'intuition »¹, comme nous l'avons vu pour les interactions sociales — lesquelles s'insèrent dans le flux continu et unifié de la vie ordinaire. Mais comme l'a soulevé Jean-Luc Marion, pouvons-nous nous limiter à cette loi ? Que faisons-nous des phénomènes qui « surgissent réellement »², qui se donnent dans une intuition excessive, ceux que nous vivons *plus que pleinement* ? Ceux-là ne s'insèrent pas dans un *continuum* — du moins pas immédiatement — et ne sont pas vécus comme relevant d'une cause identifiable ni d'un site prédéfini. Ils ne s'insèrent pas au moment où ils se manifestent dans une unité de l'expérience puisque, bien au contraire, ils adviennent *en brisant* cette unité. Le phénomène de la rencontre comme phénomène saturé est essentiellement « hors norme », capable de « précipitation révolutionnaire »³, pour reprendre une expression de Vladimir Jankélévitch. C'est pourquoi il se montre « irrespectueux » de l'unité de l'expérience. Il est le divers qui ne s'unifie pas à l'ensemble, l'hétérogène absolu, l'élément perturbateur, enfin l'infini qui perce dans la totalité⁴. Hors-la-loi, il ne devrait point se manifester, ni apparaître et pourtant il *surgit*, contre toute attente. Pour Jean-Luc Marion, il se pourrait que les phénomènes saturés « *adviennent sans s'inscrire*, au moins en un premier temps, *dans la trame relationnelle* qui assure

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 113.

² *Ibid.*

³ Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, *op. cit.*, p. 332.

⁴ Voir Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, *op. cit.*, p. 7 sq.

à l'expérience son unité et qu'ils importent précisément parce que l'on ne saurait leur assigner aucun substrat, ni aucune cause, ni aucun commerce. »¹

Le « au moins dans un premier temps » est à retenir. Il ouvre en effet au phénomène saturé la possibilité d'être malgré tout « récupéré » par l'unité de l'expérience, grâce au travail rétrospectif (formel ou informel). Jean-Luc Marion fait d'ailleurs une allusion furtive à la possibilité de deux types de phénomène saturé qui s'ordonneraient selon le degré d'indépendance par rapport à l'exigence d'unité. Ainsi, il y aurait d'un côté ce que j'appellerais volontiers des phénomènes saturés *relatifs*, parce qu'ils se laisseraient relativement « apprivoiser » par le temps. Il y aurait, de l'autre côté, des phénomènes saturés *absolus* — « point si rares »¹ — mais qui échapperaient à toute analyse intégrative. Pour le moment, je ne retiendrai que l'aspect extrême du phénomène saturé. En effet, même s'il trouvait à s'intégrer ultérieurement dans le *continuum* de la vie quotidienne, cet « ultérieurement » indique que le travail de mise en relation s'effectue de toute manière *après* que l'événement a surgi et non avant, telle une condition de possibilité *a priori*. D'autre part, le nom d'Événement, attribué depuis le début de cette recherche au phénomène de la rencontre, est justement ce qui vient en dernière analyse spécifier le phénomène saturé : « Événement, ou phénomène non prévisible (à partir du passé), non exhaustivement compréhensible (à partir du présent), non reproductible (à partir du futur), bref *absolu, unique, advenant*. On dira aussi : *événement pur*. »²

2. L'insuffisance de l'analogie

Le deuxième présupposé, sur lequel repose la catégorie de la relation et auquel le phénomène saturé n'obéit pas, est celui du recours *a priori* à l'analogie. Elle est le moyen par lequel l'exigence de liaison³ doit nécessairement se réaliser. Ici, Jean-Luc Marion met en exergue la fragilité du principe d'analogie appliqué aux phénomènes humains. Pour Emmanuel Kant, le modèle analogique s'applique en

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 113.

² *Ibid.*

³ Sur les deux formes de liaison essentielles que sont la « composition » (liaison synthétique) et la « connexion » (liaison dynamique), voir Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 238 (note).

premier lieu aux mathématiques. Dans ce domaine, il fonctionne très bien puisqu'il permet de calculer (prévision) un terme manquant à partir d'une égalité entre « deux rapports de grandeurs »¹. Le produit en croix en est un exemple : je peux trouver X en posant qu'il doit être dans le même rapport de proportion à Y que A à B. Mais, comme le souligne Jean-Luc Marion et du propre aveu d'Emmanuel Kant, l'analogie s'effectuant ici — laquelle garantit, en effet, l'unité de l'expérience selon une liaison nécessaire — est d'ordre quantitatif. Elle s'applique à des *quanta*, donc à des objets de nature identique et absolument conceptuelle, autant dire à des « phénomènes pauvres ». Le calcul mathématique par analogie est constitutif de l'objet : il « le construit vraiment »². Dans le cas de phénomènes *qualitatifs*, comme en philosophie, Emmanuel Kant reconnaît que nous pouvons certes observer une égalité de rapports mais que cette égalité n'est pas « constitutive » de l'objet (X). Elle ne peut donc pas nous donner le phénomène à l'avance mais seulement nous renseigner sur ses relations. L'analogie en régime phénoménologique aurait donc une vertu limitée. C'est ce qui amène Emmanuel Kant à dire de celle-ci qu'elle remplit une fonction « non pas *constitutive*, mais simplement *régulatrice* »³. Ainsi, les analogies de l'expérience ne peuvent plus être un procédé indexant l'apparition des phénomènes à l'unité (temporelle et conceptuelle) du vécu. Elles « ne constituent pas réellement leurs objets, mais énoncent des besoins subjectifs de l'entendement. »⁴ Elles laisseraient donc les phénomènes apparaître mais pour les normaliser, les traiter dans le temps et les faire entrer dans le moule intentionnel du *pré-vu*. Pour résumer, cette critique nous dit que l'analogie, en tant que mode de liaison conditionnant *a priori* l'expérience, possède une validité seulement dans le champ des relations mathématiques, pour des objets idéaux. Dans le champ des relations humaines, c'est-à-dire dans le domaine de la vie, elle n'a qu'une validité relative.

Tout ce que je peux vivre ici et maintenant devrait, en principe, se voir reconduit par analogie à du déjà vu, déjà vécu. Dans cette perspective, faut-il en déduire que le « nouveau » ne le reste jamais indéfiniment ? Faut-il en conclure qu'il ne représente qu'un possible non-encore-advenu mais inhérent au monde et donc toujours dépendant des liaisons nécessaires, constitutives de l'expérience ?

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 114.

² *Ibid.*

³ Emmanuel Kant, *op. cit.*, pp. 251-252 (souligné par l'auteur). Cité, in Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 114 (traduction corrigée par Jean-Luc Marion).

⁴ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 115.

Il appartiendrait à un horizon de vécus limitant son degré de nouveauté réelle (toujours en deçà de la visée puisque finalement la visée, c'est l'horizon)¹, ce qui derechef éliminerait l'idée de nouveauté absolue. Pourtant, dans les faits, il arrive que nous vivions des états débordant les limites de notre entendement. Nous connaissons ce genre d'état en tant qu'il produit un effet spécifique sur le moi. Lorsqu'il se produit — toujours sans prévenir —, il s'actualise sur le mode de l'événement pur et, justement, de la nouveauté absolue. La phénoménologie, en tout cas celle d'Edmund Husserl, dans la lignée de l'idéalisme kantien, trouve ici ses limites. Elle semble impuissante à faire apparaître les phénomènes saturés qui pourtant surgissent, dans un certain sens, de manière bien plus réelle que les phénomènes « objectifs ». Le phénomène saturé ne peut être « régulé » par les analogies de l'expérience, d'abord pour la simple raison qu'il échappe aux catégories quantitative et qualitative, là où le procédé analogique est le plus susceptible de fonctionner. Ensuite, comment une simple analogie « régulatrice » peut-elle rendre raison du phénomène saturé, quand celui-ci se perçoit comme un événement pur ? Aucune relation *a priori* ne peut s'établir entre celui-ci et quelque objet de l'expérience. Comment en effet prévoir des relations, de quels type et avec quel objet de l'expérience, quand il est *a priori* impossible de savoir ce qu'il en sera de ce phénomène ou même s'il sera ? « En ce sens, nous parlerons d'un phénomène absolu : délié de toute analogie avec quelque objet de l'expérience que ce soit. »²

Ce que j'appelle rencontre « authentique » et qui est un autre nom de la rencontre destinale trouve ici l'un de ses traits essentiels. Une rencontre, au sens authentique de « rencontre », est l'épreuve de *l'inconnu* ou de *la nouveauté absolue* et ne peut être relativisée à aucune autre situation prétendument analogue. En ce sens, l'épreuve de la rencontre divine ou du sacré en général représente la rencontre destinale par excellence. À ce propos, ce n'est pas un hasard si Jean-Luc Marion, phénoménologue chrétien, est parti du phénomène religieux pour élaborer sa théorie des phénomènes saturés (laquelle se présente plutôt comme une contre-théorie des phénomènes pauvres).

¹ Jean-Luc Marion, s'appuyant sur « le principe des principes », confirme la correspondance phénoménologique entre le *Je* regardant et l'horizon du regard. Voir *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, pp. 263-264.

² Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 115.

3. Le dépassement de l'horizon (temporel)

Le dernier présupposé, contre lequel Jean-Luc Marion s'inscrit en faux, afin de conférer aux phénomènes saturés le droit de paraître, est le plus significatif des trois. Il pose la nécessité d'un horizon temporel comme condition d'actualisation des phénomènes. L'unité de l'expérience présuppose *le temps* comme condition de possibilité du processus d'unification. C'est pourquoi Jean-Luc Marion voit Emmanuel Kant comme « le premier sans doute » à poser « le temps comme horizon ultime des phénomènes »¹. Il le voit aussi et surtout comme le premier à affirmer corrélativement l'idée qu'« aucune apparition ne peut éclore sans un horizon qui l'accueille et qu'elle repousse à la fois. »² Tout phénomène se voit donc ordonné à un horizon en général.

Pour Emmanuel Kant, le temps est l'un des cadres *a priori* constitutifs de la conscience empirique, c'est-à-dire de l'expérience³. Le temps est donc la condition inconditionnée suivant laquelle la perception dans sa diversité s'ordonne en *rappports* temporels⁴. Il est la limite dessinée par l'ensemble des apparitions possibles d'un objet. Ainsi tout changement éventuel d'un phénomène se trouve d'abord pensé dans le temps unificateur⁵. Toutes ses occurrences se voient englobées par l'horizon du temps et y reposent à l'état virtuel, dans l'attente d'être éventuellement rendues « présentes ». De même, pouvons-nous en déduire qu'il existe d'autres horizons, tous conditionnés par l'horizon ultime du temps. Ils conditionnent eux-mêmes et à leur tour la phénoménalité, en délimitant une étendue de signification à l'intérieur de laquelle du sens peut advenir. Ainsi toute apparition se bornerait « à actualiser une portion d'horizon, autrement resté transparent. »⁶ L'unité de l'expérience signifie donc un processus de synthèses, lesquelles se déploient nécessairement dans le temps. Et la constitution de sens des objets se trouve par conséquent prédéterminée par l'horizon de l'expérience unifiée. Un phénomène ne peut pas ne pas apparaître au sein

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, respectivement p. 115, pp. 115-116

² *Ibid.*, p. 116.

³ Voir Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 250.

⁴ Voir *ibid.*

⁵ Emmanuel Kant distingue, par exemple, la permanence comme « la condition de possibilité de toute unité synthétique des phénomènes, c'est-à-dire de l'expérience » et le changement « comme un mode de ce qui demeure et de ce qui persiste. » (*Ibid.*, p. 254, je souligne).

⁶ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 116.

d'une continuité de l'expérience. Il doit, selon Emmanuel Kant, « présenter la liaison continue qui est constitutive d'une expérience. »¹

Quoi qu'il en soit, l'idée à retenir ici — notamment parce qu'elle a été reprise par la phénoménologie husserlienne comme l'un de ses principes premiers —, c'est la présupposition d'un horizon d'apparaître en général, à propos duquel Jean-Luc Marion remarque que son identité porte à l'interrogation (« temps, être, bien, etc. »² ?) Nous pouvons quand même dire que, tel qu'il semble conçu par Emmanuel Kant et plus tard par Edmund Husserl — malgré un élargissement de l'intuition³ —, l'horizon rejoint la visée intentionnelle, celle du sujet de la connaissance ou sujet transcendantal⁴. Cette tradition philosophique considère globalement que ce *sujet*, raisonnant, rationnel, se constitue comme étant lui-même l'horizon constitutif de toute objectité, c'est-à-dire de tout phénomène. Tout ce qui « apparaît » doit donc être forcément intelligible. Inversement, tout ce dont la raison ne peut rendre raison, ne peut apparaître à une conscience⁵. C'est là que Jean-Luc Marion pose la question centrale et décisive de sa longue démonstration. Décisive car, en effet, elle concerne la possibilité des phénomènes saturés et restitue toute sa densité de sens à la rencontre destinale. Depuis le début de son argumentation, le philosophe procède par retournement des présupposés. Ainsi : les phénomènes sont *a priori* précédés par un horizon d'attente mais « certains phénomènes pourraient-ils déborder tout horizon ? »⁶ Nous sommes au cœur de la problématique car elle interroge les limites des cadres de l'expérience⁷.

Cette question est d'autant plus fondamentale pour la recherche présente qu'elle concerne également les présupposés de la sociologie. Erving Goffman, qui a

¹ Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 229.

² Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 116. Peut-être faut-il voir que, sous l'horizon du temps, les horizons (de significations) possibles sont multiples ?

³ Rappelons-nous le « second trait » du « principe des principes », analysé par Jean-Luc Marion. L'intuition, après avoir été posée comme « source de droit de la connaissance », se trouve limitée par des « bornes » qui, en termes kantien, pourraient bien être celles de la raison et de son « pouvoir de connaître ». Voir Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, § 24, p. 78 ; Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 277.

⁴ « Tout vécu intentionnel a donc lieu selon un *double horizon* : du point de vue noématique, c'est l'horizon du monde, et du point de vue noétique, c'est l'horizon constitué par l'infini de la vie subjective que le sujet a devant lui. » (Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, « Points », 2000, p. 77, je souligne).

⁵ Voir Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 82.

⁶ *Ibid.*, p. 116.

⁷ Selon Emmanuel Kant, ces cadres définissent des « conditions formelles », telles les catégories de l'entendement et les principes qui les régissent. Ces conditions donneraient *forme* au sensible. C'est-à-dire qu'en « l'informant », elles permettraient l'expérience (*in* Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 277).

transposé le raisonnement phénoménologique dans les sciences sociales, a justement proposé une « analyse de cadres », « mot d'ordre » selon lui, « pour l'étude de l'organisation de l'expérience. »¹ La possibilité de la rencontre se trouve ici indexée à l'horizon de cadres prédéfinis par l'intentionnalité sociale ; ce qui lui confère exclusivement le sens de « rencontre sociale » (*social encounters*)². Or il se trouve qu'une « rencontre », formellement structurée selon des conditions *a priori* commandées par l'intelligibilité, perd, et par principe et de fait, son sens et sa spécificité de « rencontre », essentiellement imprévisible³, c'est-à-dire qu'elle perd son caractère *événemential*. Elle retombe alors dans la première classe des événements appelés par Claude Romano « faits intramondains ». Comme les rencontres sociales étudiées par l'interactionnisme, ils naissent dans un contexte dont ils reçoivent leur sens⁴. La sociologie a en effet traité en majorité la rencontre au sens *événementiel*, c'est-à-dire la rencontre selon qu'elle est toujours déjà insérée dans l'ordre social et selon qu'elle respecte nécessairement l'unité de l'expérience (sociale) parce qu'ils lui préexistent tous les deux. Erving Goffman a pourtant traité des « ruptures de cadre »⁵, lesquelles seraient produites par des débordements de toutes sortes. Il affirme même la possibilité d'« expériences négatives »⁶. Elles désignent des cas où notre « réserve cognitive » est mise en échec, dans certaines ruptures de cadre. Peut-être pourrions-nous y trouver le sol méta-sociologique sur lequel pourraient naître les phénomènes saturés ? De plus, il a aussi évoqué l'incidence potentiellement décisive — donc la puissance destinale — de ces ruptures sur l'existence : « Lorsque nous faisons l'expérience d'une rupture de cadre,

¹ Erving Goffman, *Les Cadres de l'expérience*, *op. cit.*, p. 23.

² Voir Erving Goffman, *Encounters : two studies in the sociology of interaction*, Indianapolis/New York, Bobbs-Merrill, 1961, 152 p.

³ À la limite, les *sociologies du désordre* sont-elles peut-être les plus enclines à faire droit à une pensée de la rencontre comme phénomène inconditionné ? Voir, dans des registres très divers : Georges Balandier, *Le Désordre*, Paris, Fayard, 1988, 252 p. ; Raymond Boudon, *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, « Quadrige », 1993, 282 p. ; *La Place du désordre : critique des théories du changement social*, Paris, PUF, « Quadrige », 1991, 245 p. ; Jean Duvignaud, *Fêtes et civilisations* ; suivi de *La fête aujourd'hui : essai*, Paris, Actes Sud, 1991, 258 p. ; Georges Simmel, *Sociologie du conflit*, Strasbourg, Circé, 1992, 162 p.

⁴ Voir Claude Romano, *op. cit.*, p. 53 : les événements en tant que « faits intramondains » « n'apparaissent dans le monde qu'articulés les uns aux autres sous un même horizon, selon une trame causale, d'une part, et selon un complexe organisé de fins, de l'autre. »

⁵ Erving Goffman, *Les Cadres de l'expérience*, *op. cit.*, pp. 338-369. Ces situations sont majoritairement désignées par le terme de « sous-modalisation ». Les interactants y montrent un comportement qui outrepassé les attentes sociales. Le sociologue parle même de « dérèglement » et de rôles qui « dégènerent » (*ibid.*, p. 353 *sq.*) Cependant : (i) le débordement y est d'abord perçu comme une situation négative, voire socialement néfaste ; (ii) tout cela ne dépasse pas le niveau du sensible (en l'occurrence l'émotionnel et le maintien corporel).

⁶ *Ibid.*, p. 370.

quelle qu'en soit la raison, c'est la nature même de nos croyances et de nos engagements qui, subitement, se trouve bouleversée. »¹

Son analyse a le mérite de donner une place à la possibilité de l'imprévu, effet d'une intuition donatrice sinon surabondante, en tout cas au-delà de l'intention de départ. « L'interactant » se trouve, dans un premier temps, face à des situations qu'il ne sait pas *comment* interpréter ni sur *quel mode* saisir. Il ne sait pas à *quel horizon* se référer pour cadrer le donné². Néanmoins, la prise en compte de l'imprévu reste, chez Erving Goffman, limitée. Elle ne dépasse pas — et cela volontairement — le cadre même du social, assurant l'organisation relationnelle. Les « ratés » situationnels finissent toujours par se voir reconduits à d'autres cadres ultérieurs ou à des recadrages. La sociologie phénoménologique d'Erving Goffman fait droit à l'accident mais en tant qu'il finit toujours par être circonscrit dans un horizon plus large qui avait en quelque sorte prévu cet imprévu. Comme toujours, la « désorganisation » finit par trouver « place dans un champ organisationnel plus vaste. »³ En ce sens, il suit fidèlement le programme husserlien. Dans le monde de la vie quotidienne, l'expérience commune est l'héritage de chacun et, en tant que telle, elle est le cadre (intersubjectif) à partir duquel les événements peuvent prendre sens, en correspondant à des significations préétablies. Il n'y est pas fait véritablement de place pour les événements *absolument hors-cadre*. Retenons tout de même que « toute activité sociale est vulnérable »⁴ et que sa stabilité est menacée par l'irruption à tout moment d'un événement déstabilisateur (n'est-ce pas le propre de tout événement⁵ ?), telle la rencontre au sens destinal. J'ai parlé des interstices laissés par une sociologie phénoménologique du quotidien, soucieuse de décrire la logique de déroulement du vivre normatif, et ai supposé que c'était là le *lieu* de la rencontre. Mais ce « lieu » s'apparente plutôt à son contraire, un *hors-lieu*, car il n'est pas prévu par la vie sociale ou l'expérience commune. C'est pourquoi j'ai aussi parlé d'un événement « hors cadre », à la manière de Jean-Luc Marion évoquant les

¹ Erving Goffman, *Les Cadres de l'expérience*, *op. cit.*, p. 370.

² Voir *ibid.*, p. 340. Erving Goffman a même écrit que « l'expérience elle-même (...) reste sans forme et disparaît comme expérience » ou encore « qu'à la recherche d'une prise nouvelle, dans un domaine bien cadré, on ne trouve aucun cadre immédiatement satisfaisant, aucun qui vaille encore dans la situation actuelle ou aucun qu'on se sente capable d'assumer. » (*Ibid.*, p. 370).

³ *Ibid.*, p. 371.

⁴ *Ibid.*, p. 361.

⁵ Et Erving Goffman précise : « L'événement serait-il minuscule et insignifiant, c'est du contexte dans lequel il prend place qu'il tire sa puissance, sa signification et sa capacité à menacer le cadre. » (*Ibid.*, p. 416).

phénomènes « hors norme » ou à celle de Claude Romano qui nous apprendait antérieurement que la rencontre se déroule *en marge*¹, non pas tant dans un non-lieu² (puisqu'elle a lieu) que dans un hors-lieu.

En partant d'expériences tout à fait réelles, Jean-Luc Marion donne une base concrète à sa critique. Ces phénomènes — tels le religieux, l'esthétique, le sublime, l'infini, etc. —, ne sont-ils pas ceux-là mêmes qui, lorsqu'ils arrivent, nous submergent ? Et quand nous disons « nous submergent », ne faisons-nous pas implicitement référence à l'*ego*, à l'entendement ou encore, en termes husserliens, à l'intentionnalité ? C'est elle qui se trouve outrepassée par la manière dont « l'objet » (intentionnel) se manifeste dans une donation absolue et sans réserve, au-delà de toute mesure prévisible, au-delà de tout calcul. Je ferais volontiers remarquer que l'idée même de « débordement » indique que l'horizon n'est pas nié — et Jean-Luc Marion le précise bien — : il constitue plutôt un point d'appui auquel s'adosse le phénomène saturé pour s'élancer. L'horizon demeure une condition sans laquelle aucune manifestation ne pourrait survenir³. Il est ce à partir de quoi une intention de signification se forme et se tend vers son remplissement, c'est-à-dire vers sa confirmation. Contre lui, le phénomène saturé, en advenant : (i) trouve la saturation intuitive ; (ii) sature par conséquent les cadres de l'expérience commune (il exclut toute possibilité d'analogie) ; (iii) déborde enfin son horizon « par passage à la limite »⁴. C'est ce dernier trait qui produit l'effet d'une *attente* dépassée, comme lorsque chacun nous disons couramment que : « Cela a dépassé toutes mes attentes ». Ainsi, si la nécessité de l'horizon est maintenue, sa *priorité signitive* sur le phénomène est abolie. Le phénomène saturé se trouve libéré « de l'antériorité délimitatrice propre à tout horizon. »⁵ Ce n'est pas l'horizon en lui-même mais sa prétention sur l'intuition qui est rejetée. Autrement dit, le cadre d'interprétation n'est pas nié, mais ne peut plus *pré-venir* ni suffire à l'intuition saturante. Il ne peut, au mieux, qu'intervenir *après coup* et de manière non exhaustive.

Comme je le rappelle, le phénomène saturé, en surgissant, fait échouer toute tentative de totalisation et se manifeste plutôt sur le mode d'une totalité infiniment

¹ Voir Claude Romano, *L'Événement et le monde*, *op. cit.*, p. 169.

² Maurice Blanchot parle au contraire du « non-lieu — de la rencontre » (*L'entretien infini*, *op. cit.*, p. 611).

³ Voir Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 116.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

ouverte — « sans porte, ni fenêtre, sans autre, ni autrui »¹ —, voire sur le mode de l'infini tout court. De ce fait, le phénomène saturé révèle inévitablement son irréductibilité. Il s'érige ainsi contre la conception husserlienne — fidèle à la tradition kantienne de l'unité du divers, laquelle forme l'horizon de toutes nos expériences. « L'inconnu », ce qui est désigné comme tel, y constitue un horizon de choses à connaître et non encore explorées mais qui sont là, comme en attente et comme préfigurées par l'horizon. Ainsi l'inconnu n'y est rien d'autre qu'un « non-vu » qui « a d'emblée rang d'un pré-vu, d'un visible simplement retardé, sans nouveauté foncièrement irréductible, bref d'un pré-visible. »² À l'opposé, le phénomène saturé rompt radicalement avec ce conformisme, pour la bonne et simple raison qu'en advenant, telle la rencontre au sens destinal qui ouvre un monde, il produit l'effet extraordinaire de rendre le monde ancien totalement *insignifiant*. Dès lors, comment désigner son contexte d'apparition comme la cause signifiante, comme l'horizon qui lui ordonnera son sens ? Claude Romano a très bien exprimé ce phénomène de *désaffection* du monde révolu. L'événement au sens événemential possède cette prérogative que n'a pas le fait intramondain : « L'événement, au sens événemential, en effet, est *ce qui éclaire son propre contexte et ne reçoit nullement son sens de lui* »³ Dans le même esprit, citons aussi Emmanuel Lévinas qui a parlé de « la possibilité d'une *signification sans contexte*. »⁴ À sa manière, Martin Buber a également affirmé l'absoluité du phénomène de la rencontre qui, pour lui, revient à la manifestation d'une forme d'être sur le mode immédiat d'un *Tu* constitutif du *Je*. Ainsi, même « un arbre » peut-il accéder à ce genre de manifestation qui le rend, aux yeux du *Je*, absolu de toute relation : « Sans voisins et *hors de toute connexion*, il est le *Tu* et il remplit l'horizon. Non qu'il n'existe rien en dehors de lui ; mais toutes choses vivent dans sa lumière. »⁵ La rencontre au sens destinal, en la modifiant foncièrement, englobe ainsi l'aventure humaine ; d'où son pouvoir de « reconfiguration » radicale. Sous son éclairage, le regard du sujet change et le monde prend littéralement *une autre figure*, au lieu d'assimiler l'événement à son unité présupposée.

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 116-117.

² Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 261.

³ Claude Romano, *op. cit.*, p. 55 (souligné par l'auteur).

⁴ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, *op. cit.*, p. 8 (souligné par l'auteur).

⁵ Martin Buber, *Je et Tu*, *op. cit.*, 1996, p. 26 (je souligne).

C'est pourquoi, d'après Jean-Luc Marion, le savant peut éprouver du « danger »¹ face à ce genre de phénomène, par essence « in-cadrable » (au moins dans un premier temps). J'ajouterais que la chose est d'autant plus vraie pour une certaine sociologie qui répugne à débattre de ce qui ne relève pas d'une logique, empirique de préférence (ou l'inverse). On comprend mieux pourquoi la rencontre au sens destinal est difficilement envisageable, voire inconcevable dans ce cadre puisque, de toute évidence, elle le sature, outrepassé ses limites. On devine également pourquoi la rencontre se trouve inlassablement réduite à l'état de phénomène pauvre ou, au plus, à l'état de phénomène de droit commun : probablement pour que le savant, en utilisant cet artifice épistémologique, n'aie pas à s'avouer vaincu. Contre cette faiblesse, Jean-Luc Marion propose une solution pour conjurer la peur sans tuer le phénomène saturé. Dans notre cas, elle revient à trouver le moyen de respecter l'absoluité de la rencontre destinale, tout en permettant le développement de la connaissance, le fameux « pouvoir de connaître »² si cher à Emmanuel Kant. Respecter l'absoluité du phénomène signifie le reconnaître « sans le confondre avec d'autres phénomènes »³ ; donc sans imposer la nécessité du recours à l'analogie ni chercher à l'insérer dans le déjà-connu de l'expérience commune, enfin sans chercher à l'indexer à un horizon unique de significations. Dans cette perspective, le phénomène de la rencontre ne doit pas être identifié — comme tant de fois cela est arrivé — au phénomène d'interaction sociale, ni à celui de communication, encore moins à celui de relation sociale, ni à rien d'autre qui soi-disant ressemblerait de près ou de loin à une rencontre. Cela suppose de le prendre pour ce qu'il est : un phénomène à part entière, expression d'une nouveauté absolue. Cette question a été indirectement soulevée par Paul Ricœur, lors d'une *interview* donnée sur le rapport entre l'influence sociale et la création artistique. Selon le philosophe, une œuvre crée ses propres conditions de production qui n'apparaissent que rétrospectivement, une fois qu'elle s'est donnée à voir. Par conséquent ce qui fait le propre de l'œuvre d'art, c'est sa capacité à échapper à un horizon d'explication, à dépasser l'horizon temporel. « La production découpe en arrière de soi les conditions de sa production, celles qui font partie de sa nouveauté. »⁴ Et parce que production et

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 117.

² Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 277.

³ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 117.

⁴ Paul Ricœur, « Art, langage et herméneutique esthétique », *Présentaine*, n° 6 (« Esthétiques »), 1996, p. 24. Le philosophe en profite pour adresser une critique à la sociologie causaliste. Il écrit : « Et le

conditions sont à chaque fois absolument inédites, l'œuvre d'art sature le pouvoir de connaître. Il en est de même pour les rencontres destinales qui, loin de se soumettre intégralement à un horizon, loin d'obéir aux analogies de la perception, viennent plutôt bousculer l'horizon du connu. Tant et si bien qu'il faudrait plutôt dire que les rencontres destinales font partie de ces événements qui réinitialisent, voire qui constituent l'horizon à partir duquel les expériences passées prennent un nouveau sens. La rencontre au sens destinal est à elle-même — comme les phénomène saturés — son propre horizon. C'est pourquoi « la rencontre ne prélude qu'à elle-même. »¹

Traiter du phénomène saturé tout en lui reconnaissant son caractère libre de toute relation, implique par conséquent de le considérer comme « un phénomène à $n + 1$ horizons »² (toujours débordés). Parce qu'il échappe nécessairement à toute tentative d'encerclement, le seul moyen de l'aborder consiste à accepter des horizons multiples d'interprétation. Chaque horizon étant réinitialisé, cela suppose que chaque visée correspondante soit aussi ré-visée. Dans ce mouvement in(dé)fini, le phénomène saturé confirme son absolue indépendance. Ainsi chaque registre de significations, nécessairement insuffisant, en appelle un autre, également surpassé et ainsi de suite. C'est pourquoi le phénomène saturé « ne se donne à voir, à chaque fois, que selon une perspective, totale aussi bien que partielle. »³ Et l'on saisit la teneur de sens contenue dans le simple fait banal d'éprouver que la rencontre au sens destinal est toujours *plus* que ce que l'on peut en dire, ce qui n'interdit pas le dire mais le reconduit à une forme d'humilité. En invoquant la pluralité des horizons d'interprétation, Jean-Luc Marion exprime en termes philosophiques un procédé de connaissance déjà développé dans les sciences humaines, notamment en la personne de Georges Devereux, sous le nom de « complémentarisme »⁴. L'intérêt premier de ce paradigme réside dans son souci de restituer à l'homme son humanité — c'est-à-dire sa plénitude de sens —, trop souvent négligée par les « sciences du comportement »⁵, précisément pour la raison énoncée par Jean-Luc Marion : la méconnaissance du phénomène effraie. Car penser l'homme dans sa dimension

sociologue va se placer au moment où ce regard rétrospectif a fait son œuvre. Il peut alors écrire : telle ou telle cause étant donnée, telle œuvre en résulte. *Mais il réécrit en prospective ce qui a d'abord fonctionné en rétrospective.* » (Je souligne).

¹ Claude Romano, *op. cit.*, p. 167.

² Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 117.

³ *Ibid.*

⁴ Voir Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, *op. cit.*, p. 7 sq.

⁵ *Ibid.*, *passim*. Sur « l'individualité humaine », voir *ibid.*, p. 15.

d'homme ne revient-il pas à reconnaître son statut de phénomène saturé ? De même, penser la rencontre dans sa dimension de rencontre, c'est-à-dire dans sa dimension destinale, implique de l'accueillir dans sa donation absolue. Les directives de Jean-Luc Marion rappellent étrangement celles de Georges Devereux, énoncées bien plus tôt¹. Ainsi l'idée d'une « perspective, totale aussi bien que partielle » ; celles de « plusieurs horizons concurrents » que « la saturation redouble »² avec les interférences des perspectives entre elles, car « déjà saturées en elles-mêmes »³. On trouvait tout cela, déjà, chez Georges Devereux : l'idée que tout phénomène humain est irréductible à une seule perspective et que pour en rendre compte du mieux possible, il est nécessaire de s'en remettre au moins à deux perspectives absolument autonomes et, de ce fait, complémentaires⁴. La saturation, laquelle signale qu'une perspective est épuisée, se manifeste par l'accession du chercheur à un seuil de « rendement » au-delà duquel « le schéma conceptuel ou cadre de référence »⁵ s'avère défaillant. Il nous indique que nous ne pourrions pas en savoir plus sur l'objet étudié avec les outils à disposition et que pour essayer d'en élucider le surcroît qui continue de se donner à nous dans l'intuition, il est souhaitable de passer à une autre perspective, jusqu'à saturation. Enfin la multiplicité des horizons chez Jean-Luc Marion renvoie à la « multidisciplinarité »⁶ sur laquelle Georges Devereux insiste tant. C'est ce qui l'a mené à l'édification de *l'ethnopsychanalyse*, qui n'est autre que l'articulation de deux horizons concurrents mais tous deux engagés dans la compréhension de l'homme. Sans pousser plus loin l'implication épistémologique d'une telle découverte, il reste qu'elle nous enseigne que l'exigence de penser peut mener jusqu'à une remise en cause des *a priori* traditionnels de la connaissance, donc jusqu'à une remise en cause de la connaissance elle-même. Le double, voire le triple point de vue de la phénoménologie et de l'ethno-psychanalyse fait droit à l'existence de phénomènes réclamant plusieurs registres d'interprétation⁷.

¹ Voir, par exemple, Georges Devereux, « Considérations ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté », article d'abord paru en 1965 et re-publié, in Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, *op. cit.*, pp. 213-252.

² Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 117.

³ *Ibid.*

⁴ Voir Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, *op. cit.*, pp. 13-14. En effet : « Tout phénomène qui admet une explication admet aussi d'autres explications, toutes également satisfaisantes... Toute explication est donc partielle » (*ibid.*, p. 105).

⁵ *Ibid.*, p. 120 ; voir aussi *ibid.*, p. 17.

⁶ *Ibid.*, p. 14 (souligné par l'auteur).

⁷ Un dernier signe de parenté épistémologique, et non des moindres, entre les deux penseurs apparaît dans la référence par chacun à la *physique quantique*, laquelle admet un « principe d'indéterminisme

Avec Jean-Luc Marion, la pluralité des horizons renvoie à la pluralité des récits et herméneutiques possibles à propos d'un même phénomène¹. Enfin, avec Georges Devereux, nous finissons par nous demander si, en dernière analyse, tout phénomène à caractère humain, c'est-à-dire subjectif, voire le phénomène de *l'Homme* en général, n'est pas nécessairement saturé. La rencontre, phénomène humain et subjectif, correspond pleinement à cette idée. Multiple dans ses déclinaisons et incommensurable dans son être même, elle renvoie à plusieurs horizons qu'elle finit toujours par saturer. Déjà, au sein même de la phénoménologie, plusieurs points de vue sont possibles. Ainsi pouvons-nous alléguer — à la suite de Michel Henry — que la rencontre, c'est l'apparaître¹. Nous pouvons également affirmer avec Claude Romano qu'elle est un événement au sens événemential. Enfin, avec Jean-Paul Sartre, nous pouvons la définir comme une « double incarnation réciproque ». Toutes ces interprétations sont justes et en même temps insuffisantes, incomplètes. Néanmoins, nous ne pouvons pas faire autrement que d'y avoir recours. « La pluralité des horizons permet donc aussi bien de respecter l'absoluité du phénomène saturé (qu'aucun horizon ne saurait délimiter ni précéder), que de la rendre *tolérable* par la démultiplication des dimensions de sa réception. »²

À partir d'une reprise critique des trois présupposés sous-jacents à la catégorie kantienne de la relation — unité, analogie et horizon —, Jean-Luc Marion montre que le phénomène saturé, épreuve concrète, ne se conforme pas à l'horizon de vécu qui devrait le déterminer (il le rompt plutôt). D'où l'impossibilité de le reconduire par analogie à une expérience antécédente,

(ou d'incertitude)» irréductible, qui implique d'admettre *le caractère imprévisible* des transformations des phénomènes physiques, induites par l'observation humaine : l'objet ne peut pas être le même *dans* et *hors* de l'observation. Ainsi apparaît l'idée de frontières, d'horizons de connaissance possible, inhérents aux points de vue adoptés sur un phénomène. Le recours à la complémentarité des horizons devient, par suite, une nécessité méthodologique pour expliquer, donc « cerner », « cadrer » le plus efficacement possible le phénomène. Georges Devereux a généralisé ce principe aux phénomènes humains qui, en n'impliquant de toutes parts que des sujets et non plus aucun objet, pourraient bien ressembler aux phénomènes saturés de Jean-Luc Marion. Voir Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, *op. cit.*, p. 21 ; *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, *op. cit.*, p. 391 sq. ; Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, p. 60 : « Peut-être pourrait-on risquer que le paradoxe philosophique de la physique quantique sur l'interdépendance entre l'objet et l'observateur vaut, par analogie, pour toute phénoménalité sans exception. » Sur le *hasard* dans la physique quantique, voir, par exemple, David Ruelle, *Hasard et chaos*, Paris, O. Jacob, « Points », 1993, pp. 123-129.

¹ Il prend en exemple la multiplicité des exégèses à propos de textes religieux tels la *Bible* (in Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 117).

² *Ibid.*, p. 118 (je souligne).

« déjà vue, objectivée, comprise. »¹ En ce sens, il ne peut s'en remettre à un horizon unique. Quel que soit son degré de saturation (parfois extrême)², « dans tous les cas, il ne dépend pas de cette condition de possibilité par excellence — un horizon, quel qu'il soit. »³ Événement pur, absolu, le phénomène saturé est donc aussi un *phénomène inconditionné*. La typologie des rencontres destinales a fait justement apparaître l'idée, non encore formalisée, que la rencontre se vivait comme un événement inconditionné, mais conditionnant le sujet. L'exemple le plus frappant parmi ceux cités est probablement celui de l'apôtre Paul. Il se présente dans *La Bible* comme un personnage qui passe de l'état de *sujet excessif* — il (sur)applique les cadres de la Loi (celle des Pères), aliénant autrui et s'aliénant lui-même —, à celui de *sujet excédé*, destitué par la rencontre divine du « Christ ressuscité », phénomène saturé à outrance. Ce point précis de la transformation subjective est crucial pour une compréhension du caractère destinal de la rencontre. Il sera développé dans la seconde et dernière section de cette partie. Pour introduire à cette question finale et terminer la description et l'explicitation des (in)déterminations du phénomène saturé, il faut passer à l'examen critique de la dernière catégorie kantienne de l'entendement — déterminant *a priori* la possibilité des phénomènes. Il s'agit de la catégorie de *la modalité*. Elle pose la subjectivité transcendantale, rationnelle et constituante, au principe de l'appréhension du monde. Ainsi, tout ce qui serait objectivable, le serait à partir d'un sujet.

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 118.

² Voir *ibid.* Jean-Luc Marion évoque trois types de « rapports pensables » entre phénomène saturé et horizon : (i) le phénomène saturé peut se contenter de « simplement » saturer l'horizon ; (ii) il peut le démultiplier « pour le saturer d'autant plus » ; (iii) il peut tant le saturer qu'il l'excède et « s'en trouve rejeté » — autrement dit, rejeté hors du monde (peut-on y inclure la mort ?)

³ *Ibid.*

- Chapitre 15 -

La saturation du regard intentionnel : la rencontre comme phénomène non objectivable

La *saturation* de l'horizon a pour corrélat l'échec des analogies de l'expérience commune. C'est à cette condition qu'une rencontre peut être vécue sur le mode destinal. Elle apparaît d'autant plus décisive pour le sujet qu'elle semble « surgir de nulle part » : *incalculable* (imprévisible selon la quantité), *inqualifiable* (insupportable selon la qualité), enfin *inconditionnée* par un horizon (absolue selon la relation). Il reste un trait qui mettra l'accent final sur la description de la rencontre au sens destinal, c'est-à-dire de la rencontre comme phénomène saturé. Sa puissance de débordement (quantitatif, qualitatif et comparatif) renvoie en dernier instance à l'incapacité de l'entendement à objectiver l'événement. Le sujet comme conscience est directement concerné ici. De quelle conscience est-il question dans la rencontre, s'il ne peut s'agir du *cogito* qui découpe, tranche, juge selon des cadres préétablis ? Comment ne pas s'interroger sur l'incidence de l'événement sur l'*ego* ? De quel sujet est-il question, si en lui *l'homo sapiens* est congédié, à l'épreuve de la rencontre ? Cette problématique représentant le cœur de ma réflexion, elle sera examinée en deux étapes. Premièrement dans le chapitre qui s'ouvre ici, nous verrons comment le sujet constituant, le *cogito*, se trouve destitué de son « pouvoir de connaître ». Cette situation prend le contre-pied de la condition de *la modalité*, développée par Emmanuel Kant. Deuxièmement, nous verrons dans la seconde section sur laquelle s'achèvera ce travail, comment un sujet déconstruit par un événement qui fait rencontre, trouve une nouvelle figure qui ne peut plus être celle d'un *Je* purement objectivant. Nous passerons ainsi progressivement de la réfutation de la catégorie de la modalité kantienne à l'affirmation de la « contre-intentionnalité », laquelle est au cœur du problème de la rencontre.

1. La catégorie de la modalité et l'intentionnalité phénoménologique comme « regards »

La phénoménologie traditionnelle part du *sujet transcendantal*, lequel serait au principe du vécu. Non qu'il en soit la cause au sens positif mais plutôt l'origine constitutive. Le monde est avant tout une conscience de monde, c'est-à-dire une conscience qui effectue des actes de pensée en direction de celui-ci. Cela est rendu possible grâce au mouvement de *l'intentionnalité*. Quelques rappels à son propos s'avèrent nécessaires car nous allons voir que la catégorie de *la modalité* appartient en quelque sorte à la même famille que l'intentionnalité. Toutes deux en effet conditionnent les possibilités de la connaissance et de l'expérience. L'intentionnalité désigne le projet de la conscience vers le monde et les choses du monde. Elle est ce qui permet au sujet de porter son « regard » sur l'environnement, de le viser comme étant extérieur. En même temps, elle indique que notre regard n'est jamais neutre et que nous allons toujours aux choses avec une intention de signification. Les choses sont « choses » comme le monde est « monde » en tant qu'ils sont signifiés comme tels pour nous. Autrement dit l'être des choses est reconduit à leur *sens* d'être. Il en ressort qu'un « objet » trouve toujours son sens d'objet dans le regard préalable d'un sujet qui le constitue significativement comme tel. Tout objet est « objet » par une opération subjective d'objectivation. Mais aussi, tout ce qui est vécu par la conscience comme étant au-dehors d'elle-même, prend le nom et le sens d'objet¹. C'est donc par une relation d'extériorité et d'altérité que la conscience désigne les choses.

Ce point correspond donc à la dernière catégorie² développée par Emmanuel Kant, celle de la modalité. Jean-Luc Marion y contreviendra en montrant que le phénomène saturé est « irregardable selon la modalité »³, c'est-à-dire irregardable par le *Je*, donc non objectivable par la conscience. En tout cas, avec cette catégorie, l'accent n'est plus mis sur les conditions déterminant directement l'expérience de l'objet comme objet, mais plutôt sur la condition des conditions :

¹ « L'être-objet consiste, d'un point de vue phénoménologique, en certains actes dans lesquels quelque chose apparaît ou est pensé comme objet » (Jean-Luc Marion, *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 18, je souligne).

² Emmanuel Kant parle en fait du « schème de la modalité et de ses catégories » (*Critique de la raison pure*, *op. cit.*, pp. 228-229).

³ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 118.

le « pouvoir de connaître ». La modalité c'est finalement l'intelligibilité elle-même sur laquelle s'articulent les catégories dont il a été question plus haut. Elle correspond d'autre part au rapport de l'intentionnalité à l'objet. C'est pour cette raison que, selon Emmanuel Kant puis Jean-Luc Marion, la modalité représente une catégorie à part¹. Dans le champ qui nous occupe ici, elle a plus directement à voir avec la *noétique*, c'est-à-dire avec les *actes* de conscience qui constituent la visée des objets. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si cette quatrième et dernière catégorie est définie par Emmanuel Kant comme étant celle des « postulats de la pensée empirique en général »², sachant que pour le philosophe, la pensée — ou conscience — empirique est l'autre nom de la perception³. Donc la modalité est un « schème » déterminant, structurant *a priori* la conscience empirique. Les trois catégories de la quantité, de la qualité et de la relation régissaient les conditions de possibilité des jugements dits *prédicatifs*⁴. Nous nous intéressons à présent aux « postulats » sur lesquels reposent ces jugements, c'est-à-dire à *l'antéprédicatif* : « Par là, nulle détermination supplémentaire ne se trouve pensée dans l'objet lui-même, mais la question se pose simplement de savoir *quel rapport* cet objet (muni de toutes ses déterminations) entretient avec l'entendement et son usage empirique, avec la faculté de juger empirique et avec la raison (dans son application à l'expérience). »⁵

Les postulats de la pensée empirique ont pour corrélat « le postulat de la *possibilité* des choses »⁶. Avec Emmanuel Kant, tout ce qui apparaît doit être intelligible et rien ne peut apparaître qui n'obéisse aux conditions formelles (c'est-à-dire logiques et *a priori*) de l'expérience, lesquelles émanent de la subjectivité transcendantale. En d'autres termes, pour que les objets de l'expérience soient possibles, c'est-à-dire connaissables, ils doivent s'accorder avec les modes d'appréhension de la conscience. Nous pourrions dire plus simplement qu'ils doivent être *représentables*. C'est là que nous retrouvons une parenté entre la modalité et l'intentionnalité. Toutes deux déterminent les types de rapport à l'entendement. Comme le souligne Jean-Luc Marion, la modalité ne fait pas qu'indiquer le type de rapport entre le sujet et l'objet. Elle présuppose, par l'affirmation même de sa

¹ Voir Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 119 ; Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 159.

² Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 277.

³ Voir *ibid.*, p. 242.

⁴ Voir *ibid.*, p. 277. Le jugement prédicatif porte sur les différents attributs niés ou affirmés d'une forme d'être : il peut faire froid ou chaud ; le ciel peut être bleu ou gris, etc.

⁵ *Ibid.* (Je souligne).

⁶ *Ibid.*, p. 278.

nécessité comme catégorie *a priori*, un « accord » entre les deux : entre l'objet de l'expérience et le concept qui l'attend. Rien n'apparaît à une conscience empirique qui ne respecte les conditions *a priori* de l'expérience en général, autrement dit qui ne respecte le pouvoir de connaître. En régime phénoménologique, cela revient à dire que tout phénomène trouve sa condition de possibilité dans un *Je* « pour et par qui l'expérience à lieu. »¹

La modalité commande donc qu'un objet, pour qu'il devienne objet d'expérience, soit nécessairement à la mesure du *Je* qui le vise et en fait ainsi un phénomène. Tout objet connaissable est *regardable* et inversement. Donc, « la possibilité du phénomène dépend de sa réduction au *Je*. »² Pour que, par exemple, le phénomène « Dieu » soit possible, il faut que son concept coïncide avec les conditions formelles de l'expérience (quantité, qualité, relation et modalité). Or le divin — même réduit à la forme anthropologique générale du sacré — est peut-être le premier ou le dernier (au sens de l'ultime) des phénomènes à se refuser au principe catégoriel. Il déborde tous les schèmes pré-formateurs et échappe à toute tentative de quantification, qualification ou analogie. Il est à la lettre *irregardable*, comme nous l'apprend *la Bible* : « Tu ne pourras pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre. »³ Je prends à dessein cet exemple pour son caractère extrême et néanmoins possible en tant que vécu : peu importe que Dieu existe ou non, l'expérience de la révélation et de la foi s'attestent comme des phénomènes *réels* sur le plan des vécus de conscience. Selon la logique kantienne, voire selon celle d'Edmund Husserl⁴, le divin étant *hors catégories*, il ne devrait pas pouvoir

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 119.

² *Ibid.*

³ *La Bible, op. cit., Exode 33.20.* Le livre est parsemé d'épisodes dans lesquels le témoin « oculaire » de Dieu ne voit rien d'autre que sa lumière (aveuglante). L'exemple le plus manifeste est celui de Saint Paul. Mais il y a aussi les rencontres de Moïse avec « l'Éternel » qui comptent parmi les épisodes bibliques les plus célèbres. Voir l'épisode du « Buisson Ardent » (*in Exode 3.1-6*) ; puis les multiples visites de Dieu « dans » « la tente de la Rencontre ». « Dans » parce qu'en réalité, la *nuée* divine *déborde* toujours le cadre de la tente qui semble plutôt faire office de couvercle protecteur pour les yeux vulnérables du croyant. C'est toujours l'humain, Moïse ou un autre, qui entre dans la tente tandis que la « nuée » reste à l'entrée, ou au-dessus de la tente. Voir *Exode 33.7-11 sq.* ; 40.34-38. Voir aussi le film « pharaonique » de Cecil B. De Mille, *Les Dix Commandements* (États-Unis, 1957), où Moïse, descendu de la montagne, apparaît comme illuminé.

⁴ Mais non pas selon toute la phénoménologie puisque, justement, des phénoménologues comme Jean-Luc Marion se sont intéressés aux manifestations de « l'*in-objectivable* ». Cette entreprise leur a valu d'être accusés de détourner la phénoménologie au profit de la théologie. Voir Dominique Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, « Tiré à part », 1991, 95 p. ; *La Phénoménologie éclatée*, Paris, L'Éclat, « Tiré à part », 1998, 119 p. Pour une réponse argumentée à cette accusation, voir Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés, op. cit.*, pp. 31-34.

s'expérimenter et, par conséquent, il ne devrait pas non plus pouvoir se phénoménaliser. Pourtant, la saturation ne signifie pas que rien n'apparaisse. Au contraire, selon la logique du phénomène saturé, bien que « Dieu » n'apparaisse pas en effet comme objet, quelque chose *s'éprouve* néanmoins. Il y a bien une manifestation de l'au-delà — quand bien même elle serait sur le mode d'un au-delà de la manifestation. Ainsi quand Emmanuel Kant inclut « Dieu » parmi les « concepts purs » « étendus au-delà de ce que l'expérience peut saisir »¹, Jean-Luc Marion lui oppose l'idée que l'intuition donatrice produite par l'épreuve du divin est si excessive qu'aucun concept ne peut l'enserrer. « Dieu », c'est le surcroît par excellence.

2. Les effets de la contre-intentionnalité : du contre-regard à la contre-expérience

Puisque le phénomène saturé se distingue des autres phénomènes par sa surabondance intuitive, par sa capacité à saturer tout ce qui devrait le limiter, ne faudrait-il pas en conclure que le *Je* (ou plutôt son regard), ultime limite, en subisse aussi les conséquences et se voit à son tour dépassé par l'événement ? Nous serions alors obligés d'admettre une limite au pouvoir de l'intentionnalité, par-delà laquelle il pourrait exister une « *contre-expérience* »², effet d'une *contre-intentionnalité* (dont il a été question au chapitre 6)³. Ceci expliquerait les résistances de la phénoménologie traditionnelle à accepter l'idée de phénomène saturé puisqu'il implique pour le sujet une incapacité à objectiver certains phénomènes. Le problème a d'ailleurs fait l'objet de thèses récentes, lesquelles s'interrogent sur les « limites de la phénoménologie »⁴. Partant, la question

¹ Emmanuel Kant, *op. cit.*, pp. 177-178.

² Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 121.

³ Ce concept a en effet été évoqué au début des investigations typologiques dans une reprise de la pensée d'Alain Bonfand (*in L'Expérience esthétique à l'épreuve de la phénoménologie : la tristesse du roi, op. cit.*) Mais elle s'inspire elle-même des recherches de Jean-Luc Marion. Actuellement, le seul écrit qui ait véritablement formalisé le concept de « contre-intentionnalité » est probablement la thèse récente de Fiorenza Gamba, *Effets de la contre-intentionnalité : l'éthique de Lévinas*, sous la direction de Jean-Luc Marion, thèse de philosophie, Paris 4, 2001, 328 p.

⁴ François D. Sebbah, *De l'intentionnalité vers l'épreuve de la subjectivité : aux limites de la phénoménologie française contemporaine*, sous la direction de Jacques Colette, thèse de philosophie,

posée par Jean-Luc Marion est : pourquoi les phénomènes non objectivables seraient-ils interdits d'apparaître ? N'y a-t-il pas malgré tout manifestation ? Ou encore : « Qu'advierait-il phénoménologiquement, si un phénomène ne "s'accordait pas", ni ne "correspondait" au pouvoir de connaître du *Je* ? »¹ L'exemple de « Dieu », évoqué précédemment, illustre tout à fait cette question. Il est le cas type d'un phénomène qui ne correspond pas à l'entendement, puisqu'il le dépasse. Selon cette logique, faudrait-il en déduire qu'il ne peut y avoir de « phénomène » de Dieu, qu'il est un non-sens ?

C'est précisément ce préjugé que le phénomène saturé remet en cause. L'expérience, pour être conforme aux conditions de possibilité, devrait avoir lieu *pour* et *par* un *Je*. Or la saturation intuitive va engendrer une rupture dans la prétention totalitaire du *Je*. En fait, si le *pour* de l'expérience n'est pas nié — bien au contraire, il va se retrouver renforcé comme principe de réceptivité absolue —, le *par* va être radicalement mis « hors circuit »². Le phénomène saturé va garder un *Je* essentiellement *donataire* et lui refuser son pouvoir constituant. L'expérience désormais n'arrive non plus *par* un *Je* ; elle arrive exclusivement *pour* un *Je*. C'est l'effet de la *contre-intentionnalité*. Il se comprend de la manière suivante : la saturation, l'excès intuitif, (ce qui, empiriquement, fait éprouver la force d'une chose ou d'un événement) conduit le sujet à ne pouvoir objectiver ce qui se présente pourtant à lui. Jean-Luc Marion parle de « défaillance à objectiver »³, qui n'est pas sans faire penser aux « vulnérabilités de l'expérience »⁴ évoquées par Erving Goffman. Ces « défaillances » renvoient — au niveau transcendantal — à la

Paris 1, 1998, résumé. Sur ce point, Jean-Luc Marion argumente que la phénoménologie d'Edmund Husserl n'est pas toute la phénoménologie et que, déjà, l'ontologie phénoménologique heideggérienne visait à son dépassement en se prononçant en faveur d'une phénoménologie plus radicale. En s'orientant de plus en plus vers la donation de soi du phénomène, la phénoménologie contemporaine cherche le moyen de rester fidèle à son fondateur (qui prônait le recours à l'intuition donatrice) tout en dépassant ses limites. Jean-Luc Marion s'en explique dans une « trilogie » qui comprend les trois ouvrages cités dans ce chapitre : *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.* ; *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.* ; et *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.* Il se tient ainsi aux côtés de philosophes « de l'excès » qui l'ont précédé, tels Emmanuel Lévinas, Michel Henry et, dans une moindre mesure, Paul Ricœur — lesquels officient également en théologie.

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 119.

² C'est là, la « troisième réduction » à laquelle procède Jean-Luc Marion, celle de l'intentionnalité qui doit conduire à la donation absolue. La troisième réduction vient après la « réduction transcendantale » (Edmund Husserl) et la « réduction existentielle » (Martin Heidegger). Voir Jean-Luc Marion, *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 304 et p. 305.

³ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 120.

⁴ Erving Goffman, *Les Cadres de l'expérience*, *op. cit.*, p. 430 sq.

défaite du pouvoir de connaître. C'est pourquoi le phénomène saturé est dit « *irregardable* » : parce qu'il « refuse de se laisser regarder comme un objet, précisément parce qu'il apparaît avec un excès multiple et indescriptible qui suspend tout effort de constitution. »¹ La non objectivation n'implique pas nécessairement une non apparition. Au contraire, l'in-objectivable pourrait bien donner lieu à une manifestation authentique, celle d'un phénomène qui « s'impose à titre de phénomène exceptionnel par excès, non par défaut. »² Et Jean-Luc Marion revendique pour le phénomène saturé un apparaître excédant le regard. C'est *l'excès du visible* qui fait de lui un invisible, un irregardable (d'où l'éblouissement) et, par abus de langage, un « invisible ». La rencontre au sens destinal, à ce propos, pourrait être dite « invisible », comme j'ai pu le dire au début de ce travail. Mais l'analyse nous pousse à reconnaître que « *l'invu* »³ n'est pas dans l'objet, mais bien plutôt dans la *visée*. La rencontre fait partie de ces phénomènes trop visibles pour être vus intégralement. D'où la nécessité de *l'après-coup* comme tentative, jamais aboutie pour le sujet, de réduire l'événement à sa mesure, c'est-à-dire à son pouvoir de connaître.

2.1. Le contre-regard

Pour encore faire droit aux phénomènes saturés comme d'authentiques manifestations (même si ce n'est pas sur le mode de l'objectivable), reconsidérons le concept de « *non-rencontre* ». Excepté le fait même de la négation qui paradoxalement manifeste quelque chose⁴ (l'événement du non-événement), la non-rencontre renvoie à la *non saturation* du phénomène. Elle « apparaît » sur le mode du « rien ». Suivant la thèse de Jean-Luc Marion, elle subit un déficit de donation. N'oublions pas qu'un phénomène se montre *pour autant qu'il se donne* ou encore que « rien ne surgit, qui ne se donne. »⁵ Cela signifie que la manifestation se déplace vers la donation intuitive et qu'elle quitte la sphère limitée de l'apparence

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 120.

² *Ibid.*, p. 108.

³ Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, p. 59.

⁴ « Même le rien » se donne, bien que d'une « donation particulière » qui s'accomplit par « dénégation » ou encore qui se caractérise par une « défaillance de contenu » (Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 80).

⁵ *Ibid.*

qui devient une sorte de scène secondaire. Les (pseudo) « rencontres » arrimées à cette « sphère », celles qui se bornent à remplir les conditions objectives de leur apparence (mise en présence physique) ne dépassent pas « l'horizon de l'objectivité »¹. En ce sens, elles sont pratiquement équivalentes à des non-rencontres effectives puisqu'elles ne « surgissent » pas. La rencontre — au sens le plus pauvre — peut en effet réunir toutes les caractéristiques objectives (le *quantum* notamment) requises par l'entendement, tout en *ne donnant rien*. Rien ne s'y passe. Alain Bonfand, dans sa phénoménologie de l'expérience esthétique, a justement fait cette distinction. « L'œuvre, écrit-il, se comprend préalablement selon un horizon de l'objectivité ». Il y a ensuite « un horizon de la donation » qui « se construit à partir et contre »² le premier. Certains objets picturaux se donnent comme « œuvre », produisent un effet d'éblouissement, d'autres se refusent, « ne sortent pas »³ de l'horizon de l'objectivité. Ce sont des tableaux en lesquels *rien n'apparaît*. Ils n'outrepassent pas « la neutralité de l'objet »⁴. En ne dépassant pas le statut objectif de « tableau », ils sont semblables à des non-rencontres, soit vides d'intuition, soit juste assez remplies pour répondre au *Je* connaissant — lequel se trouve en position de pouvoir effectuer toutes les opérations catégorielles édictées par Emmanuel Kant, comme d'actionner le *studium* défini par Roland Barthes. Le tableau est regardable, à la mesure du *Je*.

À l'inverse, l'Œuvre le désarme en lui opposant son *contre-regard*. Le phénomène saturé appelle la manifestation à un degré tel, que l'apparaître objectif en perd toute sa valeur, toute son autorité — alors qu'il est, en principe, à la base de tout phénomène. L'exemple de l'art montre ici que la rencontre désigne, qui plus est, l'opération même de la manifestation comme donation absolue. *L'événement même de l'apparaître est ou fait rencontre*⁵. Le non-apparaître, le « rien » de la neutralité

¹ Alain Bonfand, *L'Expérience esthétique à l'épreuve de la phénoménologie : la tristesse du roi*, *op. cit.*, p. 5.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 6

⁵ Cette thèse d'une coïncidence significative entre l'apparaître et la rencontre trouve un point d'appui dans un article majeur du philosophe Michel Henry. Il y expose les « quatre principes de la phénoménologie », dont le premier — « autant d'apparaître, autant d'être » pose *a priori* l'identité de l'apparaître et de l'être. Le philosophe s'interroge sur ce rapport et notamment sur la possibilité d'être de l'être « avant qu'on le rencontre », autrement dit avant qu'il nous apparaisse. Il y a donc ici un lien implicite et néanmoins très fort entre *l'idée d'apparaître* et *l'idée de rencontre*. Si, par ailleurs, nous nous en tenons à la thèse phénoménologique traditionnelle selon laquelle l'être est soumis à l'apparaître, nous en tirons la conséquence suivante : il n'y a pas d'être avant la rencontre.

objective, spécifie au contraire la non-rencontre. C'est dans cette perspective qu'ont été précédemment analysés les personnages littéraires de *Dom Juan* et de *Meursault* (chapitre 11) : comme des sujets pour lesquels chaque « rencontre » — ce qui aurait dû ou pu en être une — ne s'effectue pas parce qu'il y a « refus de l'apparaître »¹, parce que rien ne se passe (jusqu'à la fin tragique de chacun, en revanche, saturée d'événementialité).

Jean-Luc Marion se défend de la critique principale qui pourrait lui être adressée : celle de faire droit « à l'irrationnel ou l'arbitraire »². Et si le philosophe prend la peine de distinguer « le non objectif » et le « non objectivable », ce n'est pas par hasard. Alors que le premier équivaut au subjectivisme simpliste, au *je* empirique qui explique les phénomènes à l'aide de sa sensibilité personnelle, individuelle — donc irrationnelle³ et arbitraire —, le non objectivable ne touche pas à l'attitude rationnelle de la subjectivité mais simplement en souligne les limites. L'intentionnalité demeure tendue vers son « objet » sans pouvoir le délimiter. Dans le premier cas, l'intelligible s'efface au profit du sensible, dans le second cas l'intelligible s'avère inaccessible ou partiellement accessible malgré les efforts du sujet. Jean-Luc Marion montre ainsi que l'impossibilité pour le *Je* (transcendental) de regarder un phénomène saturé atteste justement sa réalité, *bien que et parce qu'*il se donne sur le mode de la surexposition. Si nous avons affaire à un phénomène invisible — en admettant momentanément cette formule, en fait inepte — il ne serait pas question de regard, encore moins d'irregardable. « *Regarder* implique donc de pouvoir garder le visible ainsi vu sous le contrôle du voyant dès lors voyeur. »⁴ À rebours, l'irregardable implique de ne pouvoir garder le visible ainsi « vu » (comme aveuglant). Pour autant, cela n'enlève rien au visible car il s'impose malgré tout : non plus sous mais *sur* le regard. Le voyant y perd dès lors sa position surplombante et totalisante de « voyeur ». C'est pourquoi un phénomène saturé se définit comme ce qui excède les conditions d'une expérience possible, lesquelles

La rencontre instaurerait ce moment inaugural où l'être, en se manifestant, prendrait sens. Voir Michel Henry, « Quatre concepts de phénoménologie », *op. cit.*, p. 6.

¹ Alain Bonfand, *op. cit.*, p. 6.

² Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 120 ; *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 299.

³ Quoiqu'il y ait aussi une « raison sensible », « pratique » mais soumise aux variations empiriques.

⁴ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 120. « *Re-garder* » est entendu au sens littéral de « garder un œil sur... » : *regarder* suppose l'acte de garder le « vu » (pour le synthétiser, l'analyser, le thématiser, etc.), tandis que *voir* renvoie à un acte de réception brute (*in ibid.*) Voir aussi, à ce sujet, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 299.

sont déterminées par la conscience transcendante. Il est par conséquent ce qui ne se laisse pas reconduire au *Je*, sans « pourtant se dispenser d'apparaître. »¹

Ce que Jean-Luc Marion appelle la *contre-intentionnalité* désigne littéralement un contre-pouvoir émanant d'une apparition saturée et saturante dont le modèle générique pourrait être la rencontre d'*autrui*. Autrui dépasse nécessairement tout cadre pré-tracé, *autrui* est l'absolue singularité qui me touche avant que je ne le touche. Lorsque le tableau (mais ce pourrait être autre chose) m'apparaît comme œuvre, il prend aussitôt le *visage* d'un quasi-*autrui*, en vertu de la seule analogie valable pour le phénomène saturé, celle qui relie l'in-reliable en tant qu'in-reliable : le phénomène saturé, comme *autrui*, *s'impose* à moi. Mais « comment s'imposerait *autrui* ? Si, d'une part, je m'impose au monde en exerçant sur lui mon intentionnalité (par laquelle, entre autres, je m'ouvre le tableau comme idole saturée), si, d'autre part, *autrui* doit, pour prendre rang d'un autre moi que moi, recevoir mon privilège ultime afin de ne plus se soumettre à moi comme un vu parmi d'autres, il faut, pour m'apparaître comme tel, qu'il me manifeste en exerçant sur moi une intentionnalité aussi originaire que la mienne. Ainsi surgit la face — une contre-intentionnalité, qui ne se manifeste pas en devenant visible, mais en m'adressant son regard. »² La contre-intentionnalité est donc le nom que prend l'invisible parce qu'invisible puissance de ce qui me vise et *me* constitue malgré moi et peut-être à mon insu³.

2.2. L'épreuve paradoxale de la contre-expérience

La question qui se pose alors porte sur la question du possible de l'expérience : un phénomène irregardable semble *a priori* in-expérimentable. Est-ce à dire qu'il n'y ait pas d'expérience envisageable ? Nous avons vu, avec l'exemple de la divinité, que si le phénomène saturé ne s'expérimente pas en soi comme un objet attendu de l'expérience, quelque chose qui émane de lui s'éprouve néanmoins. « Dieu » ne s'expérimente pas mais s'éprouve sous les différentes figures de l'Absolu (le sacré, le glorieux, le gracieux, l'infini, etc.)

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 120.

² Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, p. 94. De même, Alain Bonfand trouve un « écho » entre « expérience esthétique et expérience d'Autrui » (*op. cit.*, p. 9).

³ Voir Claude Romano, *L'Événement et le monde*, *op. cit.*, p. 169.

De même, la rencontre ne s'expérimente pas en soi mais *s'éprouve*¹, à travers le surgissement et l'incidence de l'Autre (en général), sur mon monde et sur moi-même. C'est ce qui amène Jean-Luc Marion à avouer que le phénomène saturé impose « une expérience impossible (sinon une expérience de l'impossible). »² Mais il y répond aussitôt par l'idée de « *contre-expérience* », pour désigner la figure générale de ce qui se donne absolument et sans réserve au sujet, devenu essentiellement récepteur³. Il n'y a donc pas d'« expérience » du phénomène saturé ou alors seulement sur le mode paradoxal d'une contre-expérience. À commencer par la mort, dont l'impossible expérience a été soulignée dans le chapitre concernant les mauvaises rencontres (chapitre 8). La mort, la mienne comme celle d'autrui, se passe pour moi (je la reçois) et sans moi à la fois (je n'y suis pas). Si je ne l'expérimente pas directement, elle m'advient pourtant dans une contre-expérience, celle de « la possibilité de l'impossibilité ». Elle me signifie que des choses peuvent se passer sans que j'y ai accès. « *L'ignorance du savoir* »⁴, c'est cela que donne la mort de manière indubitable ; c'est cela que je rencontre en elle sur le mode du destinal. Cette évidence s'impose en effet si intensément et si continuellement à moi qu'elle *me détermine*, selon Martin Heidegger, comme « être-pour-la-mort »⁵. Considérons à ce propos la fascination qu'exerce le phénomène des « NDE »⁶ auprès du grand public. Les histoires réelles et/ou fictives auxquelles elles ont donné et donnent lieu encore témoignent de notre désir de connaître l'inconnaissable, de nous approcher au plus près de l'inaccessible. Pourtant les NDE, couramment considérées comme des rencontres avec la mort, n'exposent rien de la mort même. Elles se donnent plutôt comme des (contre-)expériences *proches* de la mort. Elles ne deviennent en outre des « expériences » qu'après coup, puisqu'il faut la sortie du coma pour attester d'un « retour » à la vie. Ainsi, la mort ne s'expose pas mais nous expose sous la lumière

¹ La notion d'*épreuve*, à ce stade, semble d'ailleurs préférable à celle d'*expérience* pour rendre compte de l'événement. La première semble en effet plus proche de l'appréhension intuitive du phénomène. Elle renvoie aux *choses mêmes*. La notion d'expérience, en revanche, semble plutôt faire appel à l'intentionnel, au conceptuel. Elle aborde les choses avec une grille de lecture préalable. Enfin, la distinction que je souhaite établir ici entre *épreuve* et *expérience* me semble comparable à celle que Jean-Luc Marion a faite entre *voir* et *regarder*.

² Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 121. Avant lui, Martin Buber avait exprimé le même genre d'idée : « — Quelle est donc l'expérience que l'on peut avoir du *Tu* ? — Aucune. Car on ne peut l'expérimenter. » (Martin Buber, *Je et Tu*, *op. cit.*, p. 29, souligné par l'auteur).

³ Voir Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 121.

⁴ Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, p. 47.

⁵ Martin Heidegger, *Être et temps*, *op. cit.*, deuxième section, premier chapitre, p. 176 sq.

⁶ *Near Death Experience* : « expériences proches de la mort ».

surexposée d'une rencontre avec (l'idée de) l'impossible. Elle nous adresse son regard. Chaque fois que nous tentons de la viser, nous subissons sa contre-intentionnalité, à moins de lui refuser une donation sans limite en la pliant à l'ordre des phénomènes pauvres ou de droit commun (comme mort biologique, par exemple).

Quoi qu'il en soit de la mort comme de tous les exemples choisis précédemment, la *contre-expérience* correspond dans la sphère du monde naturel ou empirique à l'effet de la contre-intentionnalité émanant de la sphère du transcendantal. Que ce soit le visiteur ébloui par la donation de l'œuvre, l'amoureux transi par l'apparition de son aimée, la victime saisie par l'intrusion violente de son agresseur, ou l'homme surpris comme Œdipe par le travail de la vérité qui s'accomplit en lui, toutes ces figures de la rencontre racontent la soumission d'un *ego* à l'advenue d'un événement décisif pour lui — donc destinal — sans qu'il puisse rien en dire sur l'instant. Il ne fait, à ce moment là, rien d'autre qu'être le *témoin* de ce qui lui arrive. Son regard *rencontre* ou plutôt tombe sous la coupe d'un *contre-regard* : contre-regard de l'œuvre, contre-regard d'autrui, contre-regard de Dieu, bref contre-regard de l'Autre ou de l'Événement en général. Je parle d'un « regard » (qui rencontre un contre-regard) mais il serait plus juste de parler d'un « œil sans regard »¹, comme le précise Jean-Luc Marion ; un œil qui voit la saturation mais ne peut la soutenir (sinon elle ne serait plus) ; un œil qui voit le surplus mais sur le mode de la *surexposition*. La contre-expérience qui en résulte fait l'épreuve d'un *décalage*, d'une non adéquation entre une intuition surabondante et « le cadre trop étriqué qui la reçoit — ou plutôt qui ne l'accueille plus. »² Encore une fois, ce n'est pas tant le phénomène saturé qui s'expérimente en lui-même mais ce qu'il provoque : l'éblouissement, l'étonnement, la démesure, enfin l'« impuissance nue à constituer quoi que ce soit. »³ Face à la « perturbation du visible », si visible qu'il en est invisible, le *Je* — réduit à l'œil — ne peut lui-même rien réduire de ce qui se donne à lui à outrance. C'est la « pure donation » contre le « donné objectivable »⁴. Nous voyons ici que l'acte se substitue à son résultat.

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 121.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

À l'autre bout, il y a l'« impuissance », l'« offuscation »¹, la « souffrance »² : autant de manières de signifier l'épreuve — essentiellement *pathique* —, pour le *Je*, de sa faiblesse face au phénomène saturé.

Ainsi invisible, insupportable et absolue, la rencontre comme phénomène saturé se révèle de surcroît irréductible à l'intentionnalité constituante — celle qui vise le monde selon des schèmes de signification prédéterminés. Dans une inversion paradoxale, le *Je* se trouve au contraire reconduit au phénomène. Par conséquent, le sujet est impuissant à contenir l'événement tel un objet perçu (comme lorsque Georges Devereux nous dit capables d'affirmer : « Et c'est cela que je perçois »³). Il se trouve du coup déterminé et englobé par ce qui outrepassa sa capacité à objectiver. Alors, il ne lui reste plus comme privilège que celui de se comprendre soi-même à partir de l'événement et non plus l'inverse.

*

* *

« Le renversement terme à terme »⁴ des catégories kantienne de *la quantité* (prévisibilité), de *la qualité* (mesurabilité), de *la relation* (unité et continuité temporelle) et de *la modalité* (pouvoir de connaître par l'intentionnalité constituante), a permis de définir négativement le phénomène saturé, c'est-à-dire de le décrire en tant que ce qu'il n'est pas. La seule donnée positive était *le surcroît* avec lequel il se donne, au-delà de toute intention signitive. En les abordant de manière critique, l'opération de Jean-Luc Marion atteint non seulement les principes kantien mais aussi et surtout ceux de la phénoménologie d'Edmund Husserl. Tout phénomène possible est censé être soumis « à un horizon d'apparition et un *Je* constituant »⁵. Cette exigence puise dans deux des trois traits du « principe des principes » : ce qui se donne, non seulement « s'offre à nous » — donc à moi — dans l'intuition, mais il se donne « sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors. »⁶ Or le phénomène saturé, « prétend à une possibilité libérée de ces deux conditions ;

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 121.

² *Ibid.*, p. 111.

³ Georges Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, *op. cit.*, p. 17.

⁴ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 122.

⁵ *Ibid.*, p. 90.

⁶ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, § 24, p. 78.

il contredit donc et outrepassé le "principe de tous les principes". »¹ Cette découverte amène Jean-Luc Marion à déclarer que la phénoménologie husserlienne doit être dépassée pour faire droit au phénomène saturé.

Ce droit, il le trouve dans la « réserve » même, dont fait preuve Edmund Husserl. Elle représente pour lui le signe « d'une réserve *de* possibilité » propre à la phénoménologie, ressource que le phénomène saturé actualise « parce qu'il se donne sans condition ni retenue ». De fait le phénomène saturé représente « le paradigme du phénomène sans réserve »², exaucement d'une *donation absolue*, selon les termes mêmes d'Edmund Husserl : « Par conséquent le moins possible d'entendement, mais autant que possible l'intuition pure (*intuitio sine comprehensione*) »³. Malgré les limites horizontale et subjective (verticale ?), les moyens d'une poussée de la phénoménologie à son point ultime sembleraient exister de manière plus ou moins latente dans la phénoménologie elle-même (c'est-à-dire husserlienne). La démarche de Jean-Luc Marion en témoigne. Lorsque auparavant, j'écrivais que ce dernier propose de retourner à la *phénoménologie même* — ce qu'ailleurs il appelle « la phénoménologie comme telle »⁴ — ce « retour » revient en réalité à « pousser à son terme l'intention phénoménologique elle-même »⁵. L'idée de retour fait référence à l'acte de reconduire ou de réduire et non à celui de revenir : réduire le phénomène à sa propre donation, à lui-même en tant qu'il ne relève plus d'aucune antériorité ou extériorité. Il est son propre commencement, sa propre condition de possibilité. Il apparaît de soi-même et à partir de soi-même, non plus à partir d'une intentionnalité qui le précéderait pour le viser, ni d'un horizon qui l'attendrait avec ses « potentialités *pré-tracées* »⁶. C'est de cette manière que Jean-Luc Marion aboutit à une *phénoménologie de la donation*, seule capable d'accepter l'idée de phénomène saturé. Pour le philosophe, qui se défend à plusieurs reprises de faire droit au « mystique », à « l'irrationnel » ou au « théologique »⁷, le phénomène saturé doit être accepté comme le résultat logique⁸ — en plus de sa

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 123.

² *Ibid.*

³ Edmund Husserl, *L'Idée de la phénoménologie : cinq leçons*, *op. cit.*, p. 88.

⁴ Jean-Luc Marion, *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, pp. 7-10.

⁵ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 127.

⁶ Edmund Husserl, *L'Idée de la phénoménologie : cinq leçons*, *op. cit.*, p. 83.

⁷ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, respectivement p. 124, p. 120 (ou aussi p. 123) et p. 122.

⁸ Voir *ibid.*, p. 124.

réalité vécue — d'une phénoménologie radicale et absolue, donc authentique. Il reprend ici la formule de Martin Heidegger, lequel a insisté pour donner au phénomène une définition stricte, restreinte au « se-montrer-en-soi-même »¹. Ce dernier, confirme par ailleurs les vues de Michel Henry sur l'intrication entre rencontre et apparaître. Pour lui, en effet, le phénomène « signifie un mode *d'encontre* privilégié de quelque chose »².

Objections et/ou réserves

(1) J'aurais, plus qu'une réserve, une interrogation motivée par la méthode d'hyper-réduction opérée par Jean-Luc Marion. Si, dans les principes, elles se conçoit logiquement — bien qu'elle porte aux limites de la phénoménologie husserlienne en remettant en cause la toute-puissance de la conscience constituante (c'est-à-dire la subjectivité qui constitue un monde d'objets expérimentables et connaissables) — dans les faits, ne reviendrait-elle pas à une formalisation, par le négatif, de *l'affect* ? Pourquoi alors prendre tant de précautions méthodologiques et rhétoriques pour simplement affirmer la puissance des affects sur la raison ? N'aurait-il pas été plus clair et distinct d'affirmer positivement le rôle des sens internes, de l'émotionnel pour signifier la saturation qui submerge la subjectivité ? Il est vrai que nombre de situations « débordantes » équivalent à une prise de pouvoir de l'émoi sur la raison, ce qui empêche le sujet d'« y voir clair » (d'où l'aveuglement). Mais il y aurait néanmoins à distinguer l'émotion et le sentiment, lequel se situe déjà dans la sphère ontique du « constitué ». En revanche, j'ai cru comprendre que si Jean-Luc Marion recourait régulièrement à la modalité du « contre » — sous des expressions diverses —, cela traduisait chez lui le refus d'une pré-intentionnalité archaïque qui serait à l'origine de l'intentionnalité et que l'on trouverait essentiellement dans les affects (un peu à la manière des pulsions psychiques). Jean-Luc Marion ne nie pas l'intentionnalité

¹ Martin Heidegger, *op. cit.*, § 7, p. 44.

² *Ibid.* (je souligne) ; voir Michel Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 6. Cela est confirmé par Jean-Luc Marion pour qui « les phénomènes se rencontrent » chez le *Dasein* grâce à son mode d'être au monde qui est « l'encontre » et par laquelle un fait brut peut accéder au rang de fait effectif, c'est-à-dire vécu, expérimenté comme il se donne. Voir Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 205 et p. 208.

— au contraire, elle va réapparaître plus loin comme « *résistance* »¹ — mais remarque seulement qu'elle a ses limites d'exercice, notamment pour une phénoménologie qui se concentre d'abord sur ce qui se donne sans réserve, avant ce qui se situe sous le regard. D'autre part, voir une équivalence entre la saturation intuitive et la saturation affective ne reviendrait-il pas à réduire le phénomène saturé à l'un de ses aspects possibles (et non unique)? L'insistance de Jean-Luc Marion à étendre la notion d'intuition — à la suite d'Edmund Husserl —, de la sphère du sensible à celle de l'intelligible, révèle son désir de faire droit à des événements qui ne relèvent pas seulement de l'émotionnel pur mais aussi du « penser », lequel se donnerait ici sur le mode du multiple in(dé)fini, d'où la difficulté à trouver un cadre unique et unifiant capable de donner une signification définitive au phénomène. L'exemple des phénomènes historiques montre justement que le problème ne vient pas seulement d'un surplus affectif (comme dans le cas des génocides qui imposent le silence). Il vient également de l'abondance du donné qui oblige le regard à se démultiplier et à changer d'échelle, pour littéralement *prendre part* au phénomène, au double sens de s'y impliquer et de n'en prendre qu'*une* part. Peut-être devons-nous y voir là la simple expression de la loi phénoménologique des esquisses mais poussée à son comble : « De l'objet intentionnel, le remplissement n'arrive que par une succession d'esquisses, toutes partielles et à compléter indéfiniment ; cette succession se déploie *a parte mentis* dans le flux des vécus défilant dans (ou sur) la conscience, flux qui, par définition, ne cesse d'arriver et n'arrive jamais à cesser. »² Il y aurait donc non seulement lieu de reconnaître à la saturation intuitive une nature qui ne se borne pas à l'affect pur mais qui s'étende à tout type d'affection (en tant que vécu de conscience au sens large). Il y aurait lieu également de reconnaître à tout phénomène humain une potentialité saturante dès lors que s'effectue la réduction intentionnelle proposée par Jean-Luc Marion. La vie dans sa réalité même et, en elle, la rencontre au sens destinal, émergent ainsi dans une donation incessante et indubitable, grâce à l'opération qui reconduit « l'apparence de l'apparaître à l'apparaître plénier des phénomènes. »³ La conscience constituante se trouve ainsi « réduite » à une conscience

¹ Nous verrons ce point dans la deuxième section. En attendant, voir Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, op. cit., p. 58 sq.

² Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, op. cit., pp. 178-179.

³ Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, op. cit., p. 55.

essentiellement *affectée*, de telle sorte que ce qui est arrivé *lui* soit advenu comme une « épreuve insubstituable »¹, vécue en première personne.

(2) Il resterait donc pour l'homme à se (sou)mettre en situation de recevoir *éventuellement* la rencontre, ce qui exigerait pour la conscience de « s'aligner sur l'advenue, attendre le phénomène là où (et comme) il se donne, ou le don là où (et comme) il se montre. Il ne s'agit pas d'un point fixe ou de perspective (où le *Je*, immuable, fixe ce qu'il voit), mais d'un point d'arrivée, *de rencontre*, d'une cible où s'exposer, où recevoir ce qui arrive dessus. »² L'injonction de Jean-Luc Marion n'est pas sans rappeler celle de Simone Weil pour qui recevoir la grâce divine signifiait ne pas l'exiger ou alors la désirer « à vide »³, un désir vide d'intention signitive. En d'autres termes, il ne faut pas la viser en tant qu'objet mais se placer sous son regard. Dans le même esprit, Martin Buber écrivait : « C'est par la grâce que le *Tu* vient à moi ; ce n'est pas en le cherchant qu'on le trouve » et « le *Tu* vient à ma rencontre. »⁴ La rencontre ou la grâce, comme tout événement, a comme condition essentielle son imprévisibilité aux yeux du sujet. Elle est la source même de l'effet de rencontre ou de l'effet gracieux. On ne force pas la rencontre et toute stratégie dans ce sens encourt le risque, pour ainsi dire, de « tuer » l'événement « dans l'œuf ». L'analyse phénoménologique de l'attitude maniaque (chapitre 11) ne visait pas d'autre but que de montrer ce résultat : quand le *Je* domine à outrance, le possible devient de plus en plus improbable et s'efface. Si, au contraire, il se réalise, ce sera toujours en dépit ou au-delà de toute attente (qui est nécessairement « visée sur »). En ce sens, nous devenons non seulement l'objet d'une cible mais *ce* dont nous sommes la cible s'avère *après coup* n'être pas l'objet prévu : il est soit l'objet réellement désiré dont nous n'avions aucune idée, soit l'objet indésirable (dont nous n'avions pas non plus l'idée, *à ce point*). Cependant, j'émettrais une nouvelle réserve. Elle vient de la contradiction inscrite dans l'injonction de Jean-Luc Marion à « s'aligner » sur un phénomène ou un événement par essence insoupçonnable, dont nous n'avons aucune *pré-vision*. « Attendre le phénomène », cela ne sous-entend-il pas d'en posséder une préconception, pour que le regard ait la capacité de se déplacer vers le bon angle, l'angle d'où le phénomène sera *regardable* ?

¹ Claude Romano, *op. cit.*, p. 44.

² Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 166 (je souligne).

³ Voir Simone Weil, *La Pesanteur et la grâce*, *op. cit.*, p. 21.

⁴ Martin Buber, *op. cit.*, p. 29.

Même si, selon Jean-Luc Marion, il s'agit de s'exposer comme cible et non plus de fixer une cible, cela ne demande-t-il pas, malgré tout, d'être en mesure de viser « ce point d'arrivée » pour y être au bon endroit et au bon moment ?
Donc, à nouveau : tenter de prendre la place d'un « Dieu des rencontres »¹ ?

¹ René Crevel, « Lettres à Marcel Jouhandeau », in *La Mort difficile : roman*, Le livre de poche, « Biblio », 1987, p. 177.

- Section 2 -
LE SENS DU *JE* COMME CONDITIONNÉ
PAR LA RENCONTRE DESTINALE

- Chapitre 16 -
Le *Je* destitué ou le caractère destinal de la rencontre

Qu'advient-il alors de ce *Je*, quel est son *destin* ? Le phénomène saturé lui *fait front*, littéralement, et contrecarre son pro-jet. Le *Je*, qui constitue habituellement ses phénomènes (toujours pauvres ou de droit commun), se trouve par conséquent dans une position inversée. Le phénomène saturé le submerge, déborde ses limites conceptuelles. Cette situation dévoile ce que Jean-Luc Marion a appelé un *paradoxe* : le sujet sous le regard duquel s'étend le monde, le sujet qui est traditionnellement sujet de tout phénomène, se trouve *destitué* de son pouvoir constituant. « Le paradoxe, écrit Jean-Luc Marion, ne suspend pas seulement la relation de sujétion du phénomène au *Je*, il l'inverse. »¹ Non seulement le *Je* ne peut plus exercer son pouvoir de connaître (défaillance à objectiver) mais, *de surcroît*, il s'éprouve comme assujetti et constitué par l'événement. Quand, dans l'expérience naturelle, nous éprouvons comme une *précession* sur nous de ce qui nous arrive — comme si la rencontre apportait avec elle une advenue, celle d'un autre qui finalement nous attendait et de telle sorte que nous ne pouvions pas nous attendre à cette attente — ; cette expérience inattendue, parfois inespérée, renvoie dans le plan transcendantal au phénomène de *destitution du Je* « qui perd son antériorité »².

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 121.

² *Ibid.*

Nous retrouvons là les intuitions évoquées précédemment avec Alain Bonfand¹, au sujet de l'expérience esthétique (partie II, chapitre 6). Je parlais alors d'une inversion de la visée (quand le sujet devient l'objet de la rencontre) ; il serait peut-être plus juste à présent de parler d'une *contre-visée*. La contre-intentionnalité ne doit d'ailleurs pas être confondue avec l'idée d'une *pré-intentionnalité*, laquelle sous-entendrait que le non constitué précède le constituant. Mais ici, l'intentionnalité s'exerce. C'est même une nécessité. Pour que la conscience s'aperçoive qu'elle n'est pas la mesure de sa contre-mesure, il faut qu'elle s'applique, qu'elle s'élançe d'abord pour être aussitôt (et comme déjà) contre-visée. Cette condition préalable détermine la figure subjective *du rencontrant*. Elle indique le mouvement d'« aller vers » ; c'est la conscience qui se projette. À l'opposé, la figure *du rencontré* est le résultat de la réception d'un « contre »-mouvement. Elle est le point d'arrivée et de mutation d'un *Je* transcendantal en un *moi* constitué par l'événement (à partir duquel le *je* modifié ressurgit). Là, réside la dialectique de la rencontre dont le mouvement inclut les deux dimensions positives (aller vers) et négatives (aller contre) présentes dans l'étymologie du mot².

La contre-intentionnalité s'exerce donc à *l'encontre* de l'intentionnalité. Elle désigne le retour par lequel le sujet regardant a le sentiment d'avoir été saisi par cet autre singulier (Dieu, l'œuvre, l'idée, la situation, l'ami, l'amant, l'ennemi, etc.), « tenant lieu d'autrui »³. Quelle que soit sa forme, il tient lieu d'un être à la deuxième personne qui me touche en première personne (en mal ou en bien, peu importe). C'est l'autre en général qui, sortant de l'anonymat, prend la place d'un *Tu* qui me touche⁴. Ainsi, à l'instant où le regard du sujet tente de constituer son objet, il se voit déjà constitué par le *contre-regard* du phénomène qui se refuse à l'objectivation. Le rapport s'inverse et l'intentionnalité se voit déroutée, dévoyée de son objectif. C'est en ce sens qu'Alain Bonfand parle de la « dérouté de mon intentionnalité »⁵.

¹ Voir Alain Bonfand, *L'Expérience esthétique à l'épreuve de la phénoménologie : la tristesse du roi*, *op. cit.*

² Voir *supra*, introduction.

³ Alain Bonfand, *op. cit.*, p. 12.

⁴ Il y a ici une porte ouverte à la philosophie poétique du *Je et Tu*, telle qu'elle a été développée par Martin Buber (*in Je et Tu*, *op. cit.*) Mais cette dernière se situe peut-être *après* la rencontre, puisqu'elle la thématise sous la forme constituée du dialogue et de *la relation* (*ibid.*, p. 23 *sq.*) L'idée d'une « philosophie de la rencontre » (*ibid.*, p. 7) est tout de même évoquée par Gaston Bachelard, dans la préface à l'ouvrage de Martin Buber.

⁵ Alain Bonfand, *op. cit.*, p. 21.

C'est pourquoi aussi celui que j'ai appelé le *rencontrant* se trouve toujours mué en *rencontré*, parce qu'il n'a pas le temps d'identifier ce qui se donne à lui selon le phénomène saturé. Parallèlement, si ce qui se donne, lui apparaît d'une apparition au-delà du visible. Quelque chose comme un « vrai » lui est livré ; un « vrai » non évident par excès ou — ce qui revient au même — *sur-évident*, si tant est que cela puisse se concevoir. De ce fait, ce qui lui apparaît se donne à la fois comme une (sur-)évidence et comme une énigme.

1. Destin et contingence

« Il y a toujours de la contingence dans la manifestation de ces rapports à l'autre, que l'on appelle des "rencontres". »¹

Ainsi rendons-nous justice à la dimension d'opposition, inhérente à la *r-encontre*, trop souvent négligée par la vision idyllique d'un événement accomplissant l'accord parfait, la reconduction du même au même. La rencontre est destinale pour autant qu'elle contrevienne aux projets de l'*ego* et ce, indépendamment de ce qu'il en retire : un bien ou un mal. Elle est en quelque sorte « l'effet pervers »² de l'intentionnalité. Dans les termes de Raymond Boudon, il pourrait être convenu qu'elle soit le produit imprévu, non expressément voulu d'actes intentionnels ou d'actions rationnelles visant un autre but. La rencontre, c'est le mode de la contra-position, de l'entrave ; c'est le point d'arrivée et de non-retour d'autant plus déroutant qu'il se vit, tout au moins dans un premier temps, sur le mode de la *contingence*. Elle est ce qui me « tombe dessus »³.

Il pourrait ici y avoir une contradiction : comment continuer à affirmer son caractère destinal quand le caractère contingent de la rencontre — événement pur et absolu — s'y manifeste également ? (i) Premièrement, en « me tombant dessus », la contingence indique « ce qui me touche, ce qui m'atteint et donc ainsi m'arrive (...)

¹ Jean Toussaint Desanti, *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Gallimard, « Folio », 1994, p. 24.

² Et dans cet esprit, les thèses de Raymond Boudon, appliquées à la vie sociale, pourraient être reprises au niveau méta-sociologique. La rencontre pourrait être vue comme un effet pervers de l'ordre intentionnel et, en tant que telle, avoir une validité vis-à-vis d'un sujet, individuel ou collectif. Voir Raymond Boudon, *Effet pervers et ordre social*, *op. cit.* ; *La Place du désordre*, *op. cit.*

³ Voir Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 177 sq.

pour, ensuite, m'affecter (agir sur moi, *me modifier*). Aucun phénomène ne peut apparaître sans m'advenir, m'arriver, m'affecter à titre d'événement, qui *modifie mon champ* (de vision, de connaissance, de vie, peu importe ici). »¹ On remarquera ici la portée heuristique de la réflexion phénoménologique. Peu importe le type d'événement en jeu, le processus demeure le même : la contingence affecte un sujet, qu'il soit individuel ou collectif (comme les institutions), psychologique ou social. Elle l'affecte et ce, en produisant une modification, laquelle peut s'actualiser dans des registres anthropologiques divers, aussi bien sociologiques que psychologiques. La contingence, en se parant du sceau de l'imprévisibilité, s'empare ainsi du sujet quand elle surgit. Elle peut arriver comme ne pas arriver. Son point de jaillissement est le pur présent qui s'actualise perpétuellement en provenance de l'à-venir. De ce fait, elle ne prend pas place dans un ordre qui la prévoit, son accomplissement agit comme un « coup » sur le sujet, l'*ego*, le *je* qui, dès lors, ne peut qu'en subir le *contrecoup*, autre face de la contre-expérience. Tel est le phénomène saturé et telle est la rencontre au sens destinal. Ils peuvent s'accomplir sur le mode de la contingence sans que cela les empêche d'être déterminants, bien au contraire. À ce propos, Jean-Luc Marion distingue trois figures de la contingence. Elles s'ordonnent justement, suivant leur degré d'incidence sur la subjectivité affectée : « Le phénomène soit m'arrive, soit m'advient, soit enfin s'impose (et m'en impose) »².

(ii) Deuxièmement, si, dans la rencontre, destin et contingence peuvent cohabiter, c'est aussi parce qu'il faut entendre le destin comme une manière dramatisée de désigner le devenir de l'existence. Tout acte, toute situation est susceptible de prendre une dimension destinale pour peu qu'elle joue un rôle décisif sur les choix et possibilités du sujet. Le destin n'est pas entendu au sens strict de vie écrite ou déterminée. Il est entendu comme synonyme large du devenir en y ajoutant le sens de « la part reçue », effectivement contenu dans l'idée antique du destin : il est ce que nous recevons des événements que nous vivons. La rencontre fait partie de ces phénomènes au caractère paradoxal et d'autant plus destinal parce qu'ils renversent le règne du *Je*. Ce sont ces événements là qui font du *Je* un sujet singulier et c'est en cela que nous sommes autorisés à parler de « destin ». Une *dramatique de la subjectivité* se met alors en place, à chaque (contre-)expérience de ce type :

¹ Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, op. cit., p. 177 (je souligne).

² *Ibid.*

il y va ainsi de *l'ipséité* et — au niveau de la vie courante — de *l'identité* du sujet.

(iii) Enfin troisièmement, dans cette dramatique qui fait du rencontrant un rencontré et où nous avons affaire à « un moi plutôt qu'un *Je* »¹, il est d'autant plus question de « destin » que le *fatum* intrinsèque à la rencontre s'exprime essentiellement dans cette impuissance subjective à « cadrer » le phénomène. La rencontre événement est pure contingence et pure extériorité ; elle est libre de toute détermination. *De surcroît*, Elle est elle-même *déterminante*. En tant qu'accomplissement effectif et efficace, elle produit une sorte de mécanique, de « *machine infernale* »² dans laquelle le sujet se trouve (sur-)pris : c'est la *mécanique de la contre-expérience* ou de la *contre-intentionnalité*, dans laquelle « le *Je* ne peut s'identifier lui-même comme tel qu'en admettant la préséance sur lui d'un tel phénomène. »³ J'ai dit que la rencontre se situait toujours *ailleurs* ou se révélait toujours *autre* ; ce déplacement s'atteste ici dans la découverte de sa propre faiblesse et de « l'originéité »⁴ de l'événement, plus originelle que l'*ego*⁵.

C'est cela qui est proprement destinal : l'arrivage d'une rencontre toujours constitutive du *Je* et non l'inverse ; une rencontre « qui ne laisse la trace durable de son éclosion que dans le *Je/moi* qui se trouve *presque malgré lui* constitué *par ce qu'il reçoit*. »⁶ Cette formule de Jean-Luc Marion résume les deux aspects qui font de la rencontre et de tout phénomène saturé en général un événement authentiquement destinal : le « presque malgré lui » renvoie à l'impuissance du *Je* ; le « par ce qu'il reçoit » renvoie à la part reçue. Ces deux aspects sont compris dans la notion large de destin : à la fois du côté du sujet qui devient l'agent de ses propres actes et du côté de l'objet qui est la part allouée, prévue pour le sujet. L'originalité vient de ce qu'ici l'*ego* « se reçoit de ce qu'il reçoit. »⁷ Autrement dit, il « *s'événementialise* » et devient pour ainsi dire un *être de rencontre*. Il advient à lui-même, se constitue dans et par l'événement qui se donne à lui sans réserve. Cette advenue prend le nom d'*avènement*, quand le sujet se reconnaît enfin comme « témoin constitué »⁸.

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 121.

² Jean Cocteau, *La Machine infernale : pièce en quatre actes*, *op. cit.*

³ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 123.

⁴ J'emprunte ce néologisme à Claude Romano, *in op. cit.*, p. 96.

⁵ Voir Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 122.

⁶ *Ibid.* (Je souligne).

⁷ Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, p. 51.

⁸ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 122.

2. Le temps paradoxal : a posteriori et a priori

Le sens destinal de la rencontre se comprend enfin à travers le *paradoxe* éprouvé par « la conscience intime du temps »¹ : celui d'une sorte de juxtaposition ou de coïncidence entre le présent et le passé. Le sujet comprenant qu'il a « fait » une rencontre, réalise simultanément qu'il *a été* aussi (et surtout) *rencontré*. Le présent de la prise de conscience (qui peut arriver plus ou moins tard) se redouble d'une expérience de passé, mais d'un passé presque immémorial : aucun fait matériel n'est réellement ressouvenu, seulement la sensation du déjà-fait ou plus exactement du « fait accompli »². La rencontre (et ce qui s'y rencontre) précède le rencontrant « d'une interpellation toujours déjà là. »³ Peut-être y aurait-il lieu de rapprocher l'idée de rencontre du concept d'*insight* en psychanalyse ? Lui aussi parle d'un *voir* (interne) et s'accomplit par juxtaposition temporelle entre passé et présent. L'*insight*, c'est littéralement la « vue du dedans » ; c'est le moment de la prise de conscience, le moment du voir, toujours rétrospectif à l'événement. Ainsi, lorsque la subjectivité transcendantale — celle qui analyse, synthétise, compare, reconstitue — se (re)met en marche, c'est toujours pour constater son « *retard* même sur le déploiement de cette advenue. »⁴ Lorsque Frenhofer, le peintre du *Chef d'œuvre inconnu*⁵ regarde enfin son tableau, lorsque la surpuissance du voir a cessé son effet aveuglant, il comprend que quelque chose est venu à lui. C'est dans la perte excessivement douloureuse de l'apparition, auparavant enchantée, sublime, de sa peinture qu'il peut éprouver la démesure de la rencontre dont il a été l'objet. L'œuvre, retournée au rang de simple tableau objectivable, se donne désormais pauvrement et sur le mode de l'échec. Maintenant, Frenhofer voit une peinture objectivement ratée qui renvoie symboliquement à la rencontre, en définitive toujours *manquée* (mais qui a eu lieu) puisque toujours déjà passée. Événement pur et absolu, elle se soustrait au regard. Ainsi, lorsque Frenhofer se trouve en mesure de

¹ Edmund Husserl, *Leçon pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*

² Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, p. 45. Pour un développement sur ce sujet, voir *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, § 15, *op. cit.*, pp. 197-212.

³ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 121.

⁴ Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 302. Voir, sur un plan plus général, Daniel Giovannangeli, *Le Retard de la conscience : Husserl, Sartre, Derrida*, Bruxelles/Paris, Ousia/Vrin, « Ousia », 2001, 139 p.

⁵ Honoré de Balzac, *Le Chef-d'œuvre inconnu*, *op. cit.* ; voir Alain Bonfand, *op. cit.*

« prendre du recul » pour précisément regarder l'œuvre déchue, il fait en même temps l'épreuve du « trop tard ».

Ce décalage temporel est récurrent dans la rencontre ; il en est même une dimension essentielle. Pour développer cette idée, il faut d'abord rappeler les problèmes soulevés par la confrontation des principes kantien aux phénomènes saturés. Au regard des quatre catégories de l'entendement développées par Emmanuel Kant, le phénomène saturé apparaîtrait donc comme un non-phénomène puisque non objectivable. Ces catégories spécifient le fonctionnement de la conscience transcendantale comme étant logique, formel et antérieur à l'expérience. Le sujet s'y voit essentiellement défini comme un sujet connaissant qui fixe les conditions *a priori* de l'expérience possible. Irregardable selon la modalité, absolu selon la relation, invisible selon la quantité et insupportable selon la qualité, le phénomène saturé, en outrepassant ces conditions, tiendrait par conséquent de l'impossibilité logique. Pour le dire vite : point d'expérience possible pour un « phénomène » qui n'est pas clairement lisible par l'entendement. Les faits contredisant les principes (le phénomène saturé étant réellement vécu), deux options s'offrent à nous : (1) soit nous ne reconnaissons pas de phénoménalité au phénomène saturé. Nous continuons à le considérer comme invisible car invisible, donc non phénoménal. L'épreuve de la donation excessive (par le sensible, les affects mais aussi par les essences, les intuitions pré-intentionnelles de toutes sortes) étant pourtant indubitable, ce refus mettrait en évidence les limites de la phénoménologie husserlienne, laquelle puise ses sources dans la philosophie d'Emmanuel Kant : il y aurait ainsi des (non) « objets », plutôt des événements ou des situations, dont la rencontre, qui ne pourraient relever d'une phénoménologie puisqu'ils n'apparaîtraient pas selon des conditions préétablies. Il faudrait donc nier la possibilité d'événements effectivement vécus par une conscience. (2) Soit nous acceptons le caractère phénoménal du « phénomène » saturé, ce qui est le cas ici. Nous reconnaissons son apparaître bien que surexposé, débordant le regard, etc. Les conséquences de cette acceptation sont les suivantes : (i) elle remet en cause l'exhaustivité des catégories kantien¹ ; (ii) elle force à

¹ Mais je ne m'engagerai pas dans cette discussion qui déborde le cadre de l'étude. Cela dit, Jean-Luc Marion remarque qu'Emmanuel Kant, « penseur pourtant de la pénurie intuitive du phénomène commun », a lui-même reconnu indirectement les limites de ses catégories. Paradoxalement, en mettant à jour la notion d'« idée esthétique », il aurait ouvert la voie au phénomène saturé. *L'idée esthétique* est le pendant de l'idée de la raison, elle est la représentation non

reconnaître la limite de notre pouvoir de connaître, ce qui suppose d'accepter la possibilité d'un Inconnu inconnaissable. (iii) Enfin, elle interroge la valeur de la notion « *d'a priori* » ou du moins, elle la rectifie. Peut-on en effet fournir une forme *a priori* de la rencontre alors que, manifestement, il s'avère impossible de la faire tenir dans un cadre ?

J'ai évoqué à plusieurs reprises l'épreuve par le sujet rencontré d'un décalage temporel. Étrangement, la seule condition *a priori* de la rencontre semble s'exercer sous la forme paradoxale de l'*a posteriori*. En d'autres termes, l'un de ses traits fondamentaux — déterminant son sens d'être profond — est le vécu de conscience passé/présent du « fait accompli ». La rencontre « surprend » parce qu'elle s'appréhende dans un décalage temporel que j'appellerais volontiers un *temps paradoxal*. Ainsi l'*a posteriori* se montrerait comme une *nécessité* de la rencontre (ou du phénomène saturé), de telle sorte qu'il jouerait le rôle paradoxal d'un *a priori* de la rencontre, comme si « l'après-coup » faisait figure de condition de possibilité ou quelque chose d'approchant. Une rencontre ou tout événement digne de ce nom est essentiellement imprévisible et ne se laisse saisir que partiellement et toujours après coup. Les faits en témoignent. Par exemple, les événements dits *historiques* sont désignés ainsi, précisément parce qu'ils ont bouleversé le monde, assez pour provoquer sa transformation. Leur contexte d'apparition n'a pas suffi à les « expliquer » et, au contraire, c'est plutôt à partir d'eux que le monde prend un nouveau visage et revisite son histoire *a posteriori*. Le monde n'est plus le même depuis la découverte des Amériques, depuis la Colonisation, depuis la seconde Guerre Mondiale, depuis Mai 1968, etc. Chaque événement a *rencontré* l'Histoire pour en dépasser les limites et la reformer, en repoussant son horizon interprétatif. Jean-Luc Marion a d'ailleurs subsumé les « événements historiques purs » sous la classe des phénomènes saturés car, « par définition non répétables, ils adviennent la plupart du temps sans avoir été prévus »¹.

pas suivant l'entendement mais « suivant l'intuition » et, en tant que telle, ne peut jamais trouver de « concept adéquat ». Voir Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, pp. 103-105.

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 126. Comme ces phénomènes donnent « beaucoup à penser », « comme ils échappent à l'objectivation par surcroît de donné intuitif, leur intelligibilité exclut la compréhension et demande de passer à l'herméneutique ; la saturation intuitive déborde un horizon unique et impose des herméneutiques démultipliées dans plusieurs horizons » (*ibid.*, pp. 126-127).

Des philosophes ont relevé cette « manière paradoxale d'un *a priori* essentiellement après coup »¹ ou encore cet « *a posteriori* essentiel — transcendantal — d'une rétrospection nécessaire »², propre à tout événement pur et absolu, autrement dit propre aux phénomènes saturés et propre aux rencontres destinales. Le paradoxe temporel passé/présent opère donc comme une condition *a priori* pour attester de l'événement : une rencontre au sens destinal *ne peut pas ne pas provoquer* un phénomène de précession en s'accomplissant. Et c'est justement parce que le sujet s'est senti — après coup — attendu, qu'il en est surpris. En paraphrasant les propos de Jean-Luc Marion sur les phénomènes saturés, il pourrait se dire de l'effet de rencontre la chose suivante : celui qui la reçoit ne peut « se décrire qu'à partir de, et donc après »³ sa donation. Ce *destin* fait irrémédiablement du rencontrant un *rencontré*, sans quoi la rencontre en son sens plénier, c'est-à-dire saturé, serait caduque. L'événement ne prendrait ainsi le nom significatif de « rencontre » que rétrospectivement.

Sous le phénomène saturé, le *Je*, ce que plus généralement nous appelons le sujet, doit « renoncer à toute prétention de synthèse d'objet ou de jugement de phénoménalité »⁴. La donation s'imposant désormais comme la seule condition, il s'ensuit pour la subjectivité transcendantale une redéfinition de ses propriétés : perdant sa priorité en tant qu'*ego* constituant et absolu, elle apparaît plutôt comme essentiellement réceptrice, destinataire ou encore « attributaire »⁵. Jean-Luc Marion touche aux limites en détrônant ce qu'Edmund Husserl considérait comme le « thème capital de la phénoménologie »⁶ : *l'intentionnalité*, comme caractérisation de la conscience objectivante. En posant l'auto-donation ou l'« automanifestation »⁷ du phénomène comme première, à partir d'une critique des présupposés de la philosophie d'Edmund Husserl — notamment à travers la mise en évidence des paradoxes contenus dans le « principe des principes » —, il parvient à remettre en question la prétention transcendantale du sujet ainsi que « l'exercice de l'*a priori* »⁸.

¹ Jean-Luc Marion, *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 301 ; voir *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 89 :

« La donation ne se marque que dans l'expérience même du donné, *a posteriori* plus qu'*a priori*. »

² Claude Romano, *op. cit.*, p. 168.

³ Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 165, note 1.

⁴ *Ibid.*, p. 263.

⁵ *Ibid.*

⁶ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 84, *op. cit.*, p. 282.

⁷ Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 305.

⁸ *Ibid.*, p. 264.

Si la donation pure, c'est-à-dire le vécu pur de l'événement avant tout comme *affection* d'une conscience (*a posteriori* en forme d'*a priori*), s'impose comme l'ultime condition de la phénoménalité (ouvrant ainsi le possible à l'infini), alors le sujet se voit du coup essentiellement redéfini non plus comme le déterminant mais comme le récepteur, déterminé par le phénomène qui se donne d'abord de lui-même, sans condition.

3. La rencontre comme « expérience muette » : figure de l'interloqué

« Ce silence sans lequel la rencontre — a-t-elle eu lieu, aura-t-elle lieu ? — serait privée de toute réalité communicable. »¹

Il est donc conféré un nouveau statut à la subjectivité, ainsi mise hors circuit : le *Je* passe du plan de la *constitution* à celui de la *destitution*, du plan de la *comparaison* à celui de la *comparution*². Ce passage qui donne à la rencontre, comme à tout événement digne de ce nom, son poids destinal pourrait s'appeler une *révélation*, au sens élargi du terme — attendu que la révélation religieuse en tant que réception de l'Absolu, « paradoxe des paradoxes »³, est paradigmatique de toute rencontre, même lorsqu'elle ne nous affronte pas à l'excès illimité de la divinité. Le sujet ainsi touché, marqué et, pour finir, « accusé » par l'événement (comme on accuse le coup) subit alors un changement sans précédent, une révolution sur le plan de la constitution car, à titre de phénomène saturé, la rencontre s'avère presque *anticonstitutionnelle*.

Ce changement radical prend la forme d'une *conversion*, au sens élargi d'une transformation existentielle et même « existentielle », déterminante pour celui que Martin Heidegger nomme le *Dasein*⁴, que je préfère encore nommer « sujet », malgré les vicissitudes qu'il rencontre. En fait de sujet constituant, il reste un *témoin* constitué qui littéralement *com*-paraît, au double sens de « paraître avec » et de « se

¹ Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, *op. cit.*, pp. 612-613.

² Selon l'opposition proposée par Alain Bonfand, *in op. cit.*, p. 8.

³ Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 327.

⁴ Martin Heidegger, *Être et temps*, *op. cit.*, § 4, p. 33.

soumettre », « s'exposer » à la lumière aveuglante de l'événement. Le témoin est celui qui a vu et se trouve être la seule et unique caution du voir. Il ne peut rien prouver mais seulement attester par l'épreuve. Lorsqu'il éprouve qu'il a été rencontré, il se rencontre lui-même comme témoin d'un événement qui lui advient ; c'est-à-dire qui lui est personnellement adressé, destiné, sans substitution possible. L'événement *fait* événement, la rencontre *fait* rencontre parce que le sujet la prend pour lui, comme l'affectant dans son être propre, nous dirons dans son *ipséité*. Donc, le témoin *paraît avec* l'événement qui surgit à sa vue (et non sous son regard). Il se manifeste comme tel, suivant le pli du phénomène qui le dépasse. « Le témoin s'oppose donc au *Je* en ce qu'il n'a plus l'initiative de la manifestation (par facticité), ne voit pas en totalité le phénomène donné (par excès d'intuition), ne peut lire ni interpréter l'excès d'intuition (par pénurie de concepts) et enfin se laisser juger (dire, déterminer) par ce qu'il ne peut lui-même *ni dire*, ni penser adéquatement. »¹

Dans *Le Portrait de Dorian Gray*, d'Oscar Wilde², une sorte de ballet à trois personnages se met en place par le truchement des rencontres qui vont les enchaîner les uns aux autres. Un « enchaînement » particulièrement remarquable dans cette histoire fantastique en ce qu'il se réalise essentiellement sur le mode de *l'influence* d'un être ou une forme d'être sur l'autre. Très schématiquement et pour résumer la situation, il s'agit de l'influence de Dorian Gray, mystérieux éphèbe, sur Basil Hallward, un peintre ; de celle de Lord Henry, mondain sardonique et ami du peintre, sur Dorian Gray ; enfin de la l'influence surnaturelle et réciproque du portrait de Dorian Gray sur lui-même. Mais ce mouvement qu'ouvre leur rencontre leur est tout d'abord *aveugle*, ils sont en quelque sorte « dedans », submergés, investis par l'événement, sans recul possible. Si, par exemple, le roman ne raconte pas « en direct » la scène de la rencontre entre le peintre Basil Hallward et son modèle Dorian Gray — démon caché dans un visage d'ange, Méduse aux traits délicats de Narcisse (mais cela, personne ne le sait encore, pas même Dorian Gray) —, peut-être faut-il y voir une manière de nous montrer non l'événement même mais, d'une part, son *retrait*, sa *soustraction* (au regard analysant) et, d'autre part, « la surpuissance » de sa manifestation³ dans son retentissement sur

¹ Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 303 (je souligne).

² Oscar Wilde, *Le Portrait de Dorian Gray*, Paris, Le livre de poche, 1988, 284 p.

³ Voir Jacques Birouste, *Avènement du sujet dans la rencontre*, *op. cit.*, p. 97.

le devenir des protagonistes ? Le lecteur se trouve devant *le fait accompli* dès les premières pages et ni lui, encore moins les personnages, ne sont en mesure de viser (la portée de) l'événement. La seule possibilité offerte au peintre est de manifester la contre-expérience dont il est l'objet : Dorian Gray l'a tant ébloui qu'il a mis toute son énergie à exprimer cette donation excessive dans l'exécution de son portrait. Et ce dernier apparaît comme un accomplissement de l'art absolu puisque il atteint à ce dont tout spectateur aspire dans la contemplation d'une œuvre : échapper définitivement à l'horizon de l'objectivité¹. Le portrait de Dorian Gray manifeste une beauté si sublime et si *vivante* qu'elle en devient fantastique. Mais elle est le résultat d'un voir saturé, d'un voir perturbé, bouleversé par la rencontre de Dorian. C'est cette saturation, cet éblouissement que le peintre tente de restituer dans le tableau. Et, lorsqu'il relate l'événement (toujours déjà passé) à son ami Lord Henry, il ne le peut qu'en n'exprimant rien d'autre que le complexe de terreur et d'attrance qu'il éprouva à la vue du jeune homme (comme à celle du diable...). Son vécu se dit principalement en termes passifs : « Quand tout à coup, j'eus l'intuition d'être regardé », « je me sentis pâlir », « tout [de moi] serait subjugué »², etc. Lorsque Basil Hallward finit par avouer que « ce ne fut pas la conscience »³ qui lui dicta dans un premier temps de fuir, il ne s'agit pas tant de sa conscience morale ou de son bon sens que de son « *cogito* » désarmé, mis hors circuit, incapable de viser et analyser la situation.

De la rencontre, nous ne voyons ainsi rien d'autre que son *incidence*. Dorian Gray exerce sur le peintre une ascendance que ce dernier ne peut expliquer, dont il ne trouve pas l'origine mais qu'il vit pourtant comme étant *originnaire* : « Moi, j'y découvre un monde »⁴, déclare-t-il à son ami Lord Henry. Ce « moi, je » pourrait bien ressembler à celui que définit Jean-Luc Marion ; un « *Je/moi* »⁵ non pas psychologique mais plutôt *éthique*.

¹ Le tableau en est d'ailleurs si « irregardable » qu'il sera recouvert (voir Oscar Wilde, *op. cit.*, p. 125), puis enfermé dans une pièce (voir *ibid.*, p. 157). L'éblouissement ici oscille entre la gloire du sublime et l'horreur de la déchéance suprême. L'histoire montre notamment, comment Dorian Gray ayant fait le vœu de rester aussi jeune et beau que son portrait (sublime), vend en quelque sorte son âme au diable et, sous la double influence de ce serment et de la séduction « perverse » exercée par Lord Henry, voit en échange son portrait se dégrader progressivement, prendre sur lui les marques surnaturelles du mal qu'il exerce sur son entourage (horreur). Trop beau ou trop affreux, d'un bout à l'autre de son histoire, le portrait demeure insoutenable du regard.

² *Ibid.*, pp. 20-21.

³ *Ibid.*, p. 21.

⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁵ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 122 (souligné par l'auteur).

Il l'appelle « un *moi* de second rang »¹ parce que dérivé, issu de l'événement qui se donne à lui et à lui seul. Résultat de la reconduction paradoxale du *Je* transcendantal au phénomène — ici à la rencontre —, le « *Je/moi* » équivaut à une subjectivité non plus autosuffisante (je pense, donc je suis) mais constituée par ce qui lui advient ; non plus un moi premier mais « un *moi* second, celui de la réception et du répons »² (je suis rencontré, donc je suis). Dans le roman d'Oscar Wilde, Basil Hallward se trouve ainsi comme *mis à nu*, dépouillé ; à tel point qu'il avoue à Lord Henry, lorsque ce dernier l'exhorte à présenter son portrait au public : « Je ne l'exposerai nulle part », « je ne saurais exposer ce tableau. J'y ai mis trop de moi-même. »³ S'il ne peut exposer le tableau, c'est bien parce qu'il y va de lui-même, de son soi « dépouillé de sa pourpre transcendantale »⁴, comme l'a écrit Jean-Luc Marion. Exposer le tableau équivaldrait (i) à reprendre la *maîtrise* du regard en se donnant la capacité d'*évaluer* le tableau pour l'exhiber de la meilleure façon, donc à perdre ce qui se donne en lui. Basil Hallward en est de surcroît incapable (« je ne saurais... »). (ii) C'est le peintre lui-même, en personne, qui se trouve d'abord exposé sous la lumière écrasante de sa rencontre avec Dorian Gray et, par dérivation, sous celle de l'œuvre qu'il ne maîtrise plus et finalement se montre comme sortant presque de son cadre. Nous retrouvons le même esprit dans le conte fantastique de Nicolas Gogol, excepté que le personnage sort vraiment du tableau⁵. Cette apparition lui intimant « impérieusement le silence »⁶, laisse le peintre Tchartkov « sans voix », « bouche ouverte »⁷, etc. De même, Basil Hallward racontera comment il fut troublé — entre peur et désir — lors du premier face-à-face sur lequel s'ouvrit sa rencontre avec Dorian Gray, rappelant ainsi « l'étrange "mélange" affectif qu'une rencontre suscite souvent en nous »⁸.

L'évocation du mutisme comme conséquence d'une incapacité à signifier sous l'effet de la contre-intentionnalité — autrement dit quand le sujet rencontré n'est plus en mesure de dire : « Je sais de quoi il retourne » ou encore « je perçois ici

¹ Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, op. cit., p. 54 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.* (Souligné par l'auteur).

³ *Ibid.*, respectivement p. 16 et p. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁵ Voir Nicolas Gogol, *Le Portrait*, op. cit., p. 24.

⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁷ *Ibid.*, p. 24

⁸ Georg Simmel, *Philosophie de l'amour*, op. cit., pp. 115-116.

et maintenant que cela est une rencontre » —, conduit Jean-Luc Marion à élaborer la figure du « sujet en dernier appel — *l'interloqué* »¹. L'interloqué ou l'interpellé, c'est ce qu'il reste du sujet *interrompu* sur son trajet, coupé dans sa continuité (celle de l'unité de l'expérience). L'événement — dont la saturation peut irradier plus ou moins durablement — trouve une illustration typique dans les mythes, contes et fictions en tous genres, à travers une sorte de cristallisation sur la scène de première vue : c'est le visage *pétrifié* de Phineus sous le regard de Méduse ; c'est la *chute* à terre de Saint Paul qui sait, simultanément à sa demande, *qui s'adresse à lui*² ; c'est la reine littéralement *interdite* par l'apparition de Frédéric/Stanislas ; c'est le *ravissement* de Phèdre qui « rougit » et « pâlit » à la vue d'Hippolyte ; c'est enfin André Breton pour qui la trouvaille et l'amour fou furent l'occasion de voir apparaître la beauté *convulsive* de la rencontre. De fait, la convulsion n'est-elle pas une autre manière de signifier la rupture, « l'arrachement »³ du *Je* à lui-même, par la puissance de l'événement nécessairement imprévisible ? Ainsi la rencontre a ceci de destinal qu'elle va à *l'encontre* du ciblage intentionnel et que cette découverte — intellectuellement et socialement — désarmante ne peut laisser le *Je* indemne.

Il a plusieurs fois été question de la dimension gracieuse dans le vécu de la rencontre. L'interloqué représente la figure subjective qui se substitue au *Je* transcendantal, « par la grâce » du phénomène saturé. Il se caractérise par quatre traits essentiels qui le relient au phénomène de l'appel⁴. (i) Le premier est *la convocation* : l'interloqué *se reçoit* comme étant « convoqué ». Il se reçoit comme répondant à un appel qui lui apparaît après coup dans la réponse. L'événement historique du « je vous ai compris » lancé par Charles de Gaulle en Algérie montre, par exemple, que la dialectique entre l'appel et la réponse possède une efficacité telle, qu'elle peut faire l'objet d'une mise en scène à des fins politiques. L'homme s'adresse au peuple sur le mode d'une réponse paradoxalement en forme d'appel. En fait, sa parole ne le situe pas du côté du rencontré mais du côté du Rencontrant absolu. En tant que chef d'État, le « je vous ai compris » l'institue comme intentionnalité politique suprême, *interpellant* le peuple. L'événement prend ainsi la

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 121 (je souligne) ; voir surtout « Le sujet en dernier appel », *op. cit.*, pp. 77-95.

² Notons le paradoxe inscrit dans la formule : « Qui es-tu Seigneur ? » (*Actes* 9.5).

³ Le verbe « convulser » vient du latin *convellere*, « arracher ». Voir *Le Petit Larousse grand format* 1995, *op. cit.*

⁴ Voir *supra*, partie II, chapitres 6 et 10.

forme d'une rencontre solennelle, destinale, dans laquelle le peuple doit prendre la place de l'interloqué (et non l'inverse). Dans un cas comme celui-ci, l'effet produit est celui d'une réalité au sein de laquelle le chef de l'État ne renonce pas mais affirme au contraire « l'autarcie autistique d'une subjectivité absolue » qui cadre, pré-visualise la situation. À l'opposé, sa posture exige du peuple qu'il devienne un « sujet sans subjecti(vi)té »¹, *submergé* par la parole du Chef, laquelle doit « tomber sur » l'auditoire à la manière d'une rencontre. Ce contre-exemple ne montre qu'avec plus de vivacité le rôle de la convocation comme composante essentielle de l'effet de saturation : ce que je pensais *a priori* recevoir comme une réponse s'est donné *a posteriori* comme un appel me précédant toujours et auquel finalement je n'ai fait que répondre. C'est « l'appel à se rendre à l'appel, dans la seule intention de s'y tenir en s'y exposant. »²

(ii) *La surprise* représente le second caractère de l'interloqué. Il en a été régulièrement question au cours de cette étude. Elle vient de cette découverte paradoxale : l'appel s'actualise dans la réponse et à cela, je ne puis *m'attendre*. Je ne puis y être *avant* (par prévision) ; je ne puis anticiper : « La surprise s'empare de l'interloqué à partir d'un lieu et d'un événement absolument étranger »³. Elle est, à la lettre, *surprise* ; autrement dit, elle prend le sujet au-delà de toute prise dont il peut habituellement se prévaloir. En tant qu'extériorité absolue, la surprise exprime la « dé-prise » ou la mé-prise du sujet interloqué qui ne comprend pas l'événement mais y est compris. Enfin, « la surprise dit que l'appel a déjà commencé de convoquer »⁴ et atteste ainsi que l'interloqué vient nécessairement en second, suivant le retard qui le caractérise et l'oppose à son ancien statut de sujet transcendantal.

(iii) *L'identification à soi* est le troisième trait et peut-être le plus décisif. Elle représente *la* problématique rencontrée par la subjectivité bouleversée. L'identification à soi est ce qui reste du sujet transcendantal dont on a suspendu le pouvoir intentionnel. Elle signale que, du sujet, est mise à mal sa polarité comme origine constitutive des objets. L'attitude de la conscience, en tant qu'intention toujours « dirigée vers », voit son statut de primauté absolue remis en cause. Mais cela ne signifie pas pour autant la mort du sujet. Celle-ci aurait pour

¹ Jean-Luc Marion, *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 300.

² *Ibid.*, p. 295.

³ *Ibid.*, p. 300.

⁴ Jean-Luc Marion, « Le sujet en dernier appel », *op. cit.*, p. 93.

conséquence une redéfinition de l'homme comme un être privé d'autoréflexivité et, en poussant plus loin, comme un être privé de conscience, objet parmi les objets. La rencontre dans ce cadre s'avérerait impensable et même impossible, puisqu'elle n'advierait à *personne*. Pour qu'elle s'atteste, il faut un *témoin* ; quelqu'un à qui elle s'impose de manière insubstituable, comme un événement qui lui est personnellement adressé¹. Il faut une conscience à *qui* la rencontre arrive. Cependant, ce n'est plus la même subjectivité avant et après. L'événement fait émerger un nouveau mode de conscience propre à le recevoir ; à savoir, une nouvelle figure subjective qui se constitue dans la réception, sommée de *se recevoir de ce* qu'elle reçoit. C'est précisément dans la rencontre, affronté à autrui ou à toute autre advenue, que l'interloqué est appelé à s'éprouver lui-même comme lui-même. Ainsi est-il question, d'une manière pressante et inévitable, de la « *mienneté* », « caractère par lequel il y va de moi, en personne et sans substitution possible. »² Nous pourrions croire, dans un premier temps, que l'identification implique que le phénomène saturé conduise toujours le sujet à une reconstitution positive de lui-même, qu'il l'investisse toujours de manière constructive. Cependant, il n'est pas évident que la rencontre offre à chaque fois au rencontrant de se réaliser dans un rencontré salutaire. Le « il y va » signale justement une *mise en jeu*, donc une incertitude sur le destin du *je*. Ce qui arrive, *m'advient*, c'est-à-dire que je le vis effectivement à la première personne. Rien ne dit que j'en retire un plus, que je m'y reconnaisse positivement ; je peux aussi m'y reconnaître négativement. Il reste néanmoins qu'il y est toujours question de *mon* être. L'identification à soi est avant tout le signe que cette rencontre est *mienn*e ou que je suis à cette rencontre. Par conséquent, il ne s'agit pas d'une identification sociale ou psychologique — qui agit en second, au plan de la vie mondaine — mais d'une identification qui agit antérieurement, au niveau transcendantal. Indépendante des conséquences empiriques possibles — comme de se trouver aliéné ou « grandi » par telle rencontre —, l'identification dont il est question est *ipséité*. Elle porte l'accent sur l'épreuve du *soi-même*, indissociable des événements personnels. Ainsi, quand Jean-Luc Marion

¹ Je renvoie à ce propos aux développements de Claude Romano concernant la distinction entre l'événement au sens *événementiel* du « il pleut », qui m'arrive effectivement mais comme à tout le monde et n'importe qui, et l'événement au sens *événemential* telle la rencontre, qui se vit toujours *en première personne*. L'exposé de ses idées a été fait, *supra*, partie I, section 2, chapitre 5. Voir Claude Romano, *L'Événement et le monde*, *op. cit.*, p. 40 *sq.*

² Jean-Luc Marion, *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 301.

déclare que « l'appel qui convoque »¹ « provoque » « l'irréductible identité à soi »², il faut considérer l'ambivalence contenue dans la notion de provocation : d'une part, elle évoque la poussée, l'incitation à se manifester et, d'autre part, le défi, voire l'agression. Dire que le phénomène saturé *provoque* l'identification à soi ne signifie pas seulement qu'il la déclenche. Cela signifie aussi, et tout à l'opposé, qu'il instaure *une crise* dans le processus ; qu'avec le phénomène saturé, l'identification à soi devient un moment ou une situation *critique*. Par conséquent l'identification doit être saisie comme *mise question* et non comme présupposé ou comme fait acquis.

(iv) Enfin le quatrième et dernier trait, *la facticité*, joue un rôle décisif dans la « mutation ontologique »³ du rencontrant en rencontré interloqué. La facticité, au sens philosophique, est l'autre nom de l'effectivité ou encore du fait accompli. La facticité n'est pas le fait brut objectif (factualité) mais le fait avéré, attesté parce qu'expérimenté ou vécu. C'est le fait donné à la conscience, celui qui vient confirmer ou infirmer des principes. C'est le fait opposé au droit. Dans cette perspective, l'interloqué apparaît comme une situation *de fait* qui précède et contredit toute situation *de droit*. Le fait effectif d'être interloqué « précède donc la théorie »⁴ : une autre manière de signifier le renversement de la noétique qui, désormais, n'est non pas détruite mais perd son privilège et devient seconde, dérivée de l'événement. J'insiste sur cette nuance à établir entre une intentionnalité destituée et une intentionnalité détruite : entre l'interloqué et la mort du sujet, il y a tout l'espace occupé par la conscience de soi, sans laquelle aucune rencontre ne serait envisageable.

*

* *

Une fois établie la possibilité pour l'intentionnalité d'être contredite par certains phénomènes tels les phénomènes saturés, une fois mis en évidence le phénomène (*a posteriori*) de l'appel, il reste le problème de *l'origine* de ce dernier ;

¹ Jean-Luc Marion, *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 302.

² *Ibid.*, p. 301.

³ Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, *op. cit.*, p. 154.

⁴ Jean-Luc Marion, *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 301.

ce que Jean-Luc Marion nomme « *la revendication* »¹. Or celle-ci s'exprime dans « l'anonymat »². L'ignorance subjective de son origine et de son lieu d'énonciation serait constitutive de l'extériorité absolue de l'événement. Dans le même esprit, Claude Romano applique ce principe à la rencontre d'autrui. Ainsi ce n'est pas autrui en soi qui me précède et m'appelle. La précession et l'appel viennent de l'événement même de la rencontre dans lequel je suis donné à autrui et autrui m'est révélé³. L'anonymat de la revendication de l'appel correspond à ce qu'il nomme « la prévenance impersonnelle de l'événement »⁴. L'un comme l'autre nourrit l'énigme du surcroît : ce sont cette revendication sans nom, cette précession pour ainsi dire « atopique » qui motivent la démesure du phénomène. « L'événement est ici l'anonyme apparoir ouvrant la dimension dans laquelle et selon laquelle autrui lui-même peut apparaître, [...] me précéder dans la mesure, seulement, où c'est l'événement même qui me précède et, en me précédant, excède mes pouvoirs. »⁵ Cependant, cela peut-il être acceptable pour la volonté de connaissance ? Comment continuer à admettre, aux côtés du philosophe, que nous ne sommes pas tombés dans l'irrationnel ? Comment ne pas se demander si cela ne serait pas seulement soutenable par une attitude religieuse et, plus précisément, par une conscience de foi ? Comment ne pas finir par penser que le présupposé d'un principe divin — qui représente l'inconnaissable par excellence — sous-tend la thèse de la revendication anonyme ? Les sciences humaines chercheraient, au contraire, à cadrer « l'inconnu ». La revendication serait obligatoirement identifiée. Elle s'appellerait *habitus*, structure, homogamie ou encore pulsion, inconscient, etc. Nous retrouverions ainsi la thèse du déterminisme. D'autre part, en identifiant son origine, nous deviendrions maîtres de l'événement. Pourtant, l'essence même de la rencontre exige l'imprévisible précession saisissante du sujet. Elle fait que chaque type de connaissance ne peut tout au mieux qu'intervenir après coup, une fois l'événement accompli. Aucun savoir n'est véritablement en mesure de le prévoir. Chacun ne représente donc qu'une forme d'interprétation à prétention totalisante mais jamais achevée, en raison du surcroît intuitif. Chacun voit son horizon se frotter à celui de l'autre et lui indiquer alors ses limites : le phénomène saturé

¹ Jean-Luc Marion, *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 294 sq.

² Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, op. cit., p. 408 sq.

³ Voir Claude Romano, op. cit., p. 172.

⁴ *Ibid.*, p. 171.

⁵ *Ibid.*, p. 173 (souligné par l'auteur).

dépasse ses possibilités de connaissance. Le surplus demeure, en attente d’être recouvert. Et la revendication reste finalement « sans nom »¹. Quand la rencontre sera élucidée par la science, elle disparaîtra aussitôt. Mais cela se peut-il ? Sinon, sommes-nous obligés d’acquiescer à la toute-puissance d’une Transcendance ? Inversement, est-il raisonnable, rationnel, de refuser la possibilité d’une forme de transcendance, sous prétexte qu’à la science rien ne doit être impossible ; que ce que nous appelons l’inconnaissable n’est jamais soi-disant que du non-encore-connu ?

Pour éviter ce genre de débat qui pourrait faire l’objet d’une autre thèse, j’opterai en faveur de deux solutions, pour ainsi dire à moyenne portée : (i) premièrement, je rappelle que je ne m’occupe dans cette étude que des vécus de conscience, de ce qui est immanent à cette dernière et non d’une objectivité quelconque, extérieure, susceptible d’intervenir dans la détermination d’une rencontre. Grâce à la mise entre parenthèses de l’existant mondain, je prends exclusivement en considération le point de vue du (sujet) rencontrant pour qui la rencontre arrive d’abord *comme* de nulle part. (ii) Deuxièmement, Jean-Luc Marion, en maître de la controverse et à l’image de René Descartes, prévoit à chaque fois les objections qui pourraient lui être adressées. Parmi elles, justement, celle de l’identité énigmatique de la convocation². Son argument principal appuie et va même plus loin que ce que j’avançais précédemment : situer, identifier l’appelant n’apporterait rien de plus, rien de moins au phénomène de l’appel. L’interloqué est un fait accompli, un effet indéniable et qui se reçoit à chaque fois *en premier*, avant même de pouvoir éventuellement questionner le lieu de l’appel. Je m’éprouve d’abord comme interloqué, comme appelé, quelle que soit la provenance de la convocation. La méconnaissance de cette dernière n’empêche en rien le processus de s’accomplir. Et peut-être, à tout prendre, que sa connaissance ne permettrait pas non plus de diriger le phénomène, lequel, en événement absolu, ne surgit que par soi-même et sans prévenir. « D’ailleurs, le caractère de la surprise interdit à l’interloqué de comprendre et de connaître sa convocation comme un objet déterminé et dénommé. *Me* découvrir convoqué n’aurait aucune rigueur, si la surprise ne *me* privait,

¹ Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d’une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 408.

² Sur cette question, voir (dans l’ordre chronologique) : Jean-Luc Marion, *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 302 ; « Le sujet en dernier appel », *op. cit.*, p. 91 *sq.* ; *Étant donné : essai d’une phénoménologie de la donation*, § 29, *op. cit.*, p. 408 *sq.*

au moins un temps et sans doute en un sens définitivement, de savoir, dans l'instant de la convocation, par quoi et par qui s'exerce la revendication. Sans l'anonymat du *quoi* et du *qui*, la convocation ne surprendrait pas.»¹ L'incertitude inhérente à toute rencontre, fut-elle la plus infime, lui confère paradoxalement une « grâce infinie »² que Gaston Bachelard, homme de science, avait pourtant remarquée. Enfin, la revendication ne doit pas être cherchée en tant qu'existant (institution, Dieu, volonté, inconscient, etc.) mais en tant qu'idée, principe déduit d'une situation concrètement vécue (l'être-appelé). Autrement dit — sur le plan phénoménologique tout au moins —, c'est en me constatant premièrement « appelé » que j'en arrive secondement à l'idée d'une revendication et non l'inverse.

*

* *

L'interloqué symbolise la marque, la coupure qui s'interpose entre la conscience et l'intentionnalité, en sabotant toute « visée active »³. À l'intérieur même de la notion de sujet, il y a ainsi basculement d'un pôle à l'autre : du commandement à l'assujettissement, il y a conversion du sujet constituant au sujet constitué. Il s'ensuit l'idée remarquable que la passivité doit être reconnue comme une des conditions essentielles⁴ — mais toujours *a posteriori* — de la rencontre *authentique*⁵, c'est-à-dire littéralement « automanifestée ». En effet, le sens commun a plutôt pour habitude de ne considérer que le pôle intentionnel de la rencontre (« aller à la rencontre de », « aller vers », etc.) et omet facilement le pôle passif dont pourtant nous pourrions peut-être déceler la trace dans l'expression « *se rendre* à la rencontre de ». « Se rendre » signifie « y aller » mais aussi céder, abdiquer, voire enfin « s'adonner ». C'est d'ailleurs à partir de ce verbe que Jean-Luc Marion a créé la dernière figure subjective issue

¹ Jean-Luc Marion, « Le sujet en dernier appel », *op. cit.*, p. 92 (souligné par l'auteur).

² Gaston Bachelard, « Préface », in Martin Buber, *Je et tu*, *op. cit.*, p. 7.

³ Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 315.

⁴ Voir *ibid.* ; « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 111.

⁵ « Authentique » : du grec *authentikos*, qui agit de sa propre autorité. Voir *Le Petit Larousse grand format 1995*, *op. cit.*

de l'événement : *l'adonné*¹. Il est celui qui est livré, enchaîné à ce qui lui est livré ; celui dont l'être-adonné s'accomplit dans l'événement ; celui qui n'a pas d'autre choix que, au mieux, d'accueillir, au pire, de subir, voire de souffrir une advenue qui s'adresse à lui et à nul autre. L'adonné est la transformation, la *transfiguration* du sujet par l'effet de la rencontre ; mouvement fondamental grâce auquel s'exprime son caractère destinal.

¹ Pour désigner cette nouvelle posture du sujet radicalement altéré, Jean-Luc Marion use de plusieurs concepts intervenant à des étapes différentes de la contre-expérience : « attributaire », « témoin », « interloqué », « sujet en dernier appel » et enfin, « adonné », figure ultime de « ce qui vient après le sujet ». Le concept de « l'adonné » est surtout développé dans le « livre V » d'*Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation* (*op. cit.*, pp. 343-438). « L'adonné » représente la *dernière* (aux deux sens du terme) dénomination du sujet destitué/constitué, élaborée par l'auteur. Voir *infra*, chapitre 17, sur « l'après-coup ».

- Chapitre 17 -

La reconstitution dans l'après coup : du *Je* objectivant au *Je* témoin

1. Le temps et la rencontre destinale

En constatant comment le phénomène de la rencontre se donne *pleinement* sur le mode paradoxal du surcroît — à la manière des phénomènes saturés —, il est apparu une donnée essentielle : la conversion du *Je* transcendantal en un je/moi affecté. Parallèlement, nous voyons se confirmer avec cette découverte, le fait suivant : la rencontre au sens destinal est l'expression de la rencontre en son sens plénier. De la reconnaissance de la première découle nécessairement la reconnaissance de la seconde. Et inversement. Si je me demande : « Qu'est-ce qu'une "rencontre" au sens plein du terme ? », je tombe sur son sens destinal puisqu'elle concerne nécessairement et exclusivement la subjectivité. En retour, si je me demande : « Qu'est-ce qu'une rencontre au sens destinal ? », je tombe immédiatement sur *la* rencontre dans toute sa teneur de sens. Je rappelle qu'ici, parler de la rencontre « en son sens plénier » signifie parler de la rencontre en son sens saturé, en son *surcroît*. Curieusement, le sens de la rencontre atteint sa plénitude, c'est-à-dire réalise la coïncidence, l'adéquation parfaite avec son concept, précisément lorsqu'elle l'excède. Il faut une donation saturée, excédante, pour que la rencontre corresponde à son idée. Autrement dit, l'excès de donation appartient au concept même de la rencontre. C'est peut-être même son seul critère, condition inconditionnée. Il faut donc que la rencontre outre passe les limites de son concept pour paradoxalement y adhérer. Ainsi devons-nous dire : il y a peut-être des rencontres « pleines », « authentiques » qui ne sont pas forcément destinales mais quoi qu'il en soit, *toute rencontre (vécue comme) destinale est nécessairement (vécue comme) authentique*. Toutes deux convergent vers une ultime

problématique : celle du sujet (transposé du plan transcendantal au plan intermédiaire¹ de *l'adonné*, en passant par *l'interloqué*).

Étant donné le caractère saturé du phénomène, nous avons mieux compris au cours des analyses précédentes quel était son caractère destinal premier. Il est ce mouvement nécessaire, inhérent à l'essence même de la rencontre, par lequel la conscience perd son pouvoir objectivant et s'efface au profit d'une autre forme de subjectivité, essentiellement *attributaire* : celle à *qui* le phénomène *se* donne ; donc, celle qui laisse le phénomène *se* donner de lui-même. La spécificité de la rencontre au sens destinal est, par conséquent, de provoquer en premier lieu une inversion du sujet ; lequel ne comprend plus mais se trouve compris, englobé par l'événement. Cette nouvelle situation subjective fait écho aux critères énoncés en début de thèse, lorsqu'il s'agissait de justifier le choix du mot « destinal » : que l'événement soit (i) *englobant*, (ii) *primultime*, (iii) *personnellement adressé*, (iv) qu'il *remette en cause les limites* de l'horizon². Selon la règle du paradoxe mis en évidence précédemment, ces critères sont constatés *après coup* par la conscience, tout en s'imposant en forme d'*a priori*, mais sans pourtant pouvoir conditionner la visée préalable du phénomène. Ainsi émerge en second lieu, l'idée que le sens destinal ne se révèle *qu'à « la fin »* (d'un cycle, d'une vie, etc.), donc, dans l'après. Ceci a régulièrement été avancé et sera, dans ce chapitre, répété et poursuivi. L'examen du rapport entre temps et rencontre joue par conséquent une place centrale. Nous allons voir notamment qu'il se manifeste essentiellement comme problématique : quelle est la manifestation temporelle de la rencontre au sens destinal ? Plus précisément : pourquoi, l'après-coup semble-t-il *a priori* se présenter comme la seule possibilité de phénoménalisation de l'événement ?

Pour y répondre, posons la question autrement : comment et quand *l'interloqué* ou le *je* rencontré se trouve-t-il enfin en mesure de *viser* (même partiellement) l'événement et de dire : « Cela que j'ai vécu était véritablement une *rencontre* et cette rencontre m'a marqué »³ ? La problématique est donc la suivante : en tant qu'être interloqué, dans l'impossibilité de viser ce qu'il vit à titre d'objet,

¹ Jean-Luc Marion explique que « l'adonné » « annule la distinction même entre le *Je* transcendantal et le moi empirique. » « La réception » sera le troisième terme caractérisant la position doublement passive (réceptivité) et active (capacité à contenir par le travail sur soi). Voir Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, op. cit., p. 57.

² Voir *supra*, partie I, section 2, chapitre 5.

³ Le terme « véritablement » doit être seulement entendu ici comme un adverbe de renfort de sens, non comme un critère discriminant à prétention scientifique.

comment le « sujet » peut-il savoir qu'il se trouve pris dans l'événement d'une rencontre et que celle-ci joue un rôle destinal dans la constitution de son être ? Il est certain qu'il n'a aucun moyen, dans l'anticipation, de prévoir ce qui lui arrive ni la manière dont cela lui arrive. La rencontre peut bien être rêvée : elle ne sera jamais la même que celle que l'on s'imaginait. Nous voyons ainsi resurgir le problème de la *reconnaissance* (de la rencontre et de son sens destinal).

La compréhension de l'existence personnelle comme « destinée » découle des expériences et contre-expériences successives auxquelles le rencontrant voudrait donner un sens, une direction, une orientation. Il a été question, en début de recherche, des rapports de sens entre le *hasard*, le *destin* et la *destinée*. Il avait été fait appel à la pensée de Jean Guitton qui nous enjoignait à pratiquer une « *tychologie* », décrite comme la science compréhensive discernant « comment se traduit, dans les divers événements, les diverses aventures, rencontres et vocations, une essence intemporelle, indivisible. »¹ Autrement dit, comment le divers hasardeux peut trouver une unité de sens, comment une forme d'identité peut se construire et transcender la pluralité du vécu. Ici le divers ne s'unifie pas en vertu d'une intégration dans des cadres *a priori* mais en vertu d'une reconstruction postérieure aux événements, telle une « mise en intrigue »², à la manière de Paul Ricœur. Bref, la destinée n'est jamais qu'une mise en histoire et l'histoire — à quel que niveau que ce soit — jamais qu'une vue destinale de la vie. En conséquence, si le besoin de la reconstitution se fait sentir peut-être plus intensément dans le cas des rencontres marquantes, probablement est-ce parce qu'elles posent un véritable problème au travail de la remémoration. En tant qu'événement, toujours déjà fait quand j'en prends conscience, la rencontre échappe à ma visée et ne peut donc m'être présentifiée dans l'instant de son effectuation. Comment, dès lors, me souvenir de ce que *j'ai manqué* ? Cette question concerne non seulement le fait accompli, toujours déjà passé, mais aussi et surtout le sujet transcendantal : là où règne le *Je*, la rencontre n'est pas ; là où la rencontre s'accomplit, le *Je* s'incline. De quoi, en ce cas, puis-je me souvenir sinon de ma défaillance face à l'événement ? Il peut s'avérer éclairant de faire un court détour par une phénoménologie du temps dans la rencontre.

¹ Jean Guitton, *op. cit.*, p. 76.

² Paul Ricœur, *Temps et récit*. Tome I, *L'Intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, « Points », 1991, p. 66.

1.1. La rencontre et le problème de la « conscience impressionnelle »

Pour la suite du raisonnement, arrêtons-nous un instant sur les réflexions d'Edmund Husserl, à propos de « la conscience intime du temps »¹. En tant qu'êtres fondamentalement temporels, nous sommes impliqués dans un « présent vivant », c'est-à-dire un présent qui dure, étiré entre un « tout juste passé »² (*réentions*) et un juste-à-venir (*protentions*). Ce vécu de présent part d'une perception d'objet, un « point-source » qui fournit une « impression originaire »³, c'est-à-dire une donation immédiate, directe et « en original », « en personne » ou encore « en chair et en os »⁴. Cette impression originaire se maintient entre un passé et un futur très proches d'elle, adjacents ; ce qui donne à la perception, son caractère de présent continu et unifié. Les choses nous apparaissent dans une continuité temporelle où chaque perception (présente) se voit rejetée toujours plus en arrière — dans le souvenir qui s'éloigne, se « vide » —, à mesure qu'arrivent de nouvelles perceptions⁵ : « La conscience *impressionnelle* passe, en coulant continûment, en conscience *réentionnelle* toujours nouvelle. »⁶ Or il se trouve que selon cette perspective, la rencontre et l'événement en général ne trouvent pas leur place. Leur particularité est de se constater comme *faits accomplis*, suivant l'idée de Jean-Luc Marion ; donc comme faits déjà passés. Comment, dès lors, parler de « conscience impressionnelle » de la rencontre, sinon seulement dans l'« après » ? Comment admettre une « rencontre » au présent alors que celle-ci ne se donne jamais qu'*a posteriori* ?

Un premier problème réside en fait dans le rapport entre *le perçu* et *le visé*. Les objets réalisant l'adéquation des deux prennent le caractère de donné originaire car ce sont tout simplement les objets donnés en personne à la conscience. Par conséquent, ce que je vise *est* ce que je perçois : la chaise que je vise est la chaise que je perçois. Si je vise la chaise que j'ai vue hier aux puces, je ne perçois plus la chaise en original mais la chaise souvenue et là, ma visée correspond à ma perception (certes présente) de « la-chaise-passée » mais non plus à celle de

¹ Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*

² *Ibid.*, respectivement p. 73 et p. 69.

³ *Ibid.*, respectivement p. 42 et p. 43

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ Voir *ibid.*, pp. 41-43.

⁶ *Ibid.*, p. 44 (souligné par l'auteur).

la chaise en personne. C'est ce qui permet à Edmund Husserl d'affirmer que « nous avons alors une perception tant qu'est perçu ce qui est visé. »¹ Il faut remarquer ici un présupposé : pour pouvoir constater que ce que je vise *est* ce que je perçois, cela implique que je sache à l'avance ce que je vise, donc que je connaisse préalablement l'objet de ma visée, premièrement. Deuxièmement, si l'on s'en tient à la formule d'Edmund Husserl, il apparaît que la perception est indexée à, voire conditionnée par, la visée : autrement dit, je ne peux percevoir que ce que je vise. Suivant cette logique, il faudrait en conclure qu'il n'y a pas de « perception » de la rencontre présente puisque, à titre de phénomène saturé, elle est, selon le mot de Jean-Luc Marion, proprement « invisible ». Et en effet, la rencontre ne se « perçoit » pas en tant que telle, elle ne se perçoit pas dans l'immédiat en tant que signification de rencontre. Pourtant, quelque chose se donne indéfiniment mais toujours affecté du signe du déjà-passé.

1.2. La rencontre et le problème du ressouvenir

Ainsi suis-je sûr, après coup, de mon fait : j'ai fait une rencontre déterminante pour moi, mais je ne l'ai pas perçue sur le moment. Il m'a fallu un délai plus ou moins long pour en prendre conscience. La rencontre m'apparaît ainsi irrémédiablement attelée au passé. Est-ce à dire qu'il y aurait, par conséquent, une perception de l'événement non sur le mode du présent mais sur le mode du « ressouvenir », c'est-à-dire sur le mode d'une « modification reproductrice »² ? Mais il y a là encore un problème, car ce qui est une donnée dans la rétrospection « renvoie précisément à une autre, "originaire" »³. Ainsi toute rétrospection — en tant que reproduction en imagination d'une chose concrète — renvoie à un objet perçu sur le mode positif. Mais s'il n'y a pas d'« impression »⁴ (objectale) de la rencontre, comment puis-je me la représenter dans une reproduction ultérieure ? C'est là que le bât blesse : comment reproduire ce qui n'est pas reproductible ? Comment se représenter ce qui est irréprésentable, non au sens mythique ou mystique,

¹ Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, p. 55.

² *Ibid.*, p. 53.

³ *Ibid.*

⁴ Il faut comprendre la notion d'*impression* « au sens étroit par opposition à la représentation ». L'impression est, pour Edmund Husserl, « la conscience primaire » (synonyme d'« originnaire » chez le philosophe) ; c'est-à-dire celle qui vient *avant* tout autre forme de conscience (voir *ibid.*, p. 117).

mais au sens concret, réel ? La rencontre est littéralement irréprésentable ; en tant qu'événement pur et absolu, elle échappe à la conscience intentionnelle. Il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à se reporter aux tentatives échouées de peintres qui ont voulu rendre la rencontre observable¹. Elle n'en demeure pas moins un événement vécu, éprouvé pour ainsi dire *charnellement* !

Malgré « l'invisibilité »² de l'événement, je possède des souvenirs qui témoignent pour moi que *quelque chose* est arrivé. Mais tout ce que je peux me remémorer reste arrimé à l'ordre du « visible » (objectivable) : la scène initiale de la première entrevue — que j'appellerai rétrospectivement « première rencontre », si elle demeure présente en mon esprit —, la succession des entrevues suivantes et de toutes les expériences qui tisseront la *relation*, etc. Mais si je fais l'effort de me reporter en cette époque, rien n'était alors certain : le moment présent pouvait se révéler troublant, rien n'était écrit d'avance pour moi, mon horizon était indéterminé. Je peux donc aujourd'hui me représenter un ensemble de données objectives, matérielles (lieu, date, etc.) et de données subjectives (mon humeur, mes sentiments, etc.) mais rien qui, même en tentant de les assembler, me donne *la* rencontre au sens destinal, telle que je la constate aujourd'hui, ici et maintenant, autrement dit rétrospectivement. Cette conclusion me vient plutôt en confrontant l'ensemble de ces souvenirs à ceux des événements suivants qui ont jalonné ma vie, participant ainsi à la constitution de ce qui, pour moi, revêt aujourd'hui le sens d'une rencontre.

La rencontre, selon le point de vue husserlien sur la temporalité, ne semble pas pouvoir échapper à l'aporie. Rappelons les faits suivants : elle m'est donnée avec un caractère de passé mais pourtant je ne peux, en tant qu'événement, me la représenter objectivement puisque je n'ai pas non plus été en mesure de l'observer *in vivo*. Cependant, lorsque j'essaie de me remémorer ce qu'aujourd'hui je désigne sous le nom de « rencontre », il m'arrive en effet des images, des souvenirs, des sensations qui, ajoutées les unes aux autres, me donnent objectivement un souvenir de la relation établie dans la grâce de la rencontre ; rien néanmoins qui me donne objectivement une représentation de cette dernière. Pourtant, c'est bien la remémoration de tous ces petits faits, au souvenir desquels elle est attachée, qui me *donne* simultanément la rencontre ; mais, elle me la donne précisément comme un

¹ Voir notamment le tableau de Gustave Courbet, *La Rencontre*, 1854 (voir *infra*, annexe n° 1).

² Au sens de : « Il y a trop à voir, donc je ne vois rien » ; et surtout pas : « Il n'y a rien voir ».

phénomène saturé, outrepassant toujours les capacités de cette même remémoration objectivante. La mémoire ici n'est pas dépassée en tant qu'elle se trouve limitée dans son pouvoir de mobiliser la totalité des faits passés ; elle est dépassée en tant qu'elle ne peut me représenter la rencontre, simplement parce que je l'ai toujours *manquée*. La rencontre ne se montre pas comme un objet mais comme un « *je-ne-sais-quoi* » en perpétuel mouvement, une sorte de petite révolution permanente. Procédant *en marge* des faits observables, elle alimente leur dynamique et leur fournit le fil à tisser l'existence¹.

1.3. La contre-expérience comme « impression originaire » ?

Si la rencontre ne peut être clairement objectivée, représentée, parce qu'événementielle et si, pourtant, il y a la possibilité d'un retour rétrospectif sur un vécu authentique, il faut alors s'interroger sur ce qui *de* la rencontre apparaît à la conscience. Peut-être pouvons-nous affirmer qu'il y a bien une conscience impressionnelle de quelque chose, mais (i) qui ne dit pas encore son nom et (ii) qui ne se montre pas forcément dans le premier face-à-face ? Si rien ne se montre qui ne se soit donné d'abord, la *contre-expérience* est peut-être l'indice d'une impression originaire véritable : elle exprime la donation à outrance du phénomène pour y former la matière de ce qui est passible de devenir une rencontre destinale, c'est-à-dire ce qui peut potentiellement s'avérer décisif pour l'existence. L'effet saturant de la contre-expérience exprime *l'impression* de la contre-intentionnalité sur l'effort de visée. D'où le fait que la rencontre — en tant que signification prévue — ne se donne pas vraiment sur le mode de l'évidence claire et distincte, à la façon cartésienne dont Edmund Husserl a hérité. Cependant cette « impression » non (encore) identifiée n'en a pas moins un caractère indubitable en tant que *donation surprenante*. Probablement faut-il voir, en dernière analyse, l'effet de surprise comme étant la première impression originaire de la rencontre ? Lorsque, à juste titre, Claude Romano évoque le caractère *continué*² (et non pas continu) de la rencontre authentique, n'est-ce pas indirectement faire référence au renouvellement in(dé)fini de l'éblouissement (positif ou négatif) ?

¹ Comme les *Moières*...

² Voir Claude Romano, *L'Événement et le monde*, *op. cit.*, p. 171.

Je vois venir, à présent, l'objection suivante : que faisons-nous des rencontres dites « frappantes » ou encore « foudroyantes », telles celles qui ont été décrites précédemment (partie II, chapitre 10) ? Ne s'instituent-elles pas dans une évidence subjective ? Ne manifestent-elles pas précisément une *adéquation* entre l'événement et sa visée ? Ne se donnent-elles pas sur le mode de l'évidence ? Je répondrais par la négative et me justifierais de deux manières. (i) Ce que donnent immédiatement les rencontres soudaines — mais à ce propos, ne le sont-elles pas toutes d'une certaine façon, si l'on admet que la soudaineté est un effet *a posteriori* ? —, c'est toujours et encore *la surprise*, qui est la meilleure preuve de la non adéquation, étant donné le surcroît de l'intuition donatrice sur la visée. La littérature et le cinéma aiment à représenter nos fantasmes et celui de la rencontre immédiatement évidente en est un. Elle figure pourtant une impossibilité logique, du fait même de la nature insaisissable de l'événement. Je ne répèterai jamais assez qu'une rencontre accomplie ne peut jamais correspondre à sa prévision. Si elle se limitait à une confirmation, une satisfaction en tous points des attentes subjectives, elle perdrait aussitôt sa capacité d'étonnement et se verrait vidée de sa substance. Remarquons, à ce propos, que les exemples de rencontres foudroyantes présentés ici visaient surtout à montrer que malgré leur spécificité temporelle, ces dernières se donnent aussi et peut-être plus que toute autre, sur le mode de la saturation ; laquelle enraye nécessairement toute possibilité d'objectivation, donc de mise à distance consciente de la situation présente. Bref, même dans le cas des coups de foudre amoureux, mystiques, esthétiques, peu importe, il n'y a pas de rencontre évidente pour le sujet qui, totalement impliqué, s'y trouve d'abord submergé. La seule évidence pour lui est la déroute intentionnelle qui occasionne une contre-espérance. (ii) Ce qui distingue ainsi le coup de foudre d'une rencontre plus classique ressemble plutôt à une sorte de compression temporelle caractérisant le premier. En toute rencontre, il y a un décalage essentiel entre le temps de l'événement, toujours en avance sur nous — mais que nous avons pour habitude de situer couramment au moment de la scène objective de la première vue (quand celle-ci est souvenue) —, et le temps de la reconnaissance de cet événement. Bref, c'est tout le problème de l'écart entre un savoir absent sur l'événement et la présence (ou donation) de sa vérité vécue.

Ce phénomène fait dire à Claude Romano que la rencontre — à l'image du phénomène de la naissance — comporte un *décalage* entre l'*originel* et l'*originnaire*¹. Si l'*originel* peut trouver place en un temps et un lieu définis — dits objectifs —, l'*originnaire* est *indatable* : lorsque je pense à l'événement lui-même, il m'est parfois impossible d'en trouver le commencement précis² et pourtant, il prend place dans mon existence comme ce qui la fonde en son essence. Ce *non-savoir* se redouble parfois d'une impossibilité à se remémorer également « la première rencontre » — fait que nous avons pour habitude de désigner comme étant « à l'origine » de ce qui s'en suit. Ainsi, avec la conception husserlienne de la perception présente³, nous avons une coïncidence, une *adaequatio*, entre l'*originel* et l'*originnaire*. Mais le phénomène de la rencontre contredit ce principe. Et même dans le cas de la rencontre foudroyante, il n'y a aucunement l'évidence du savoir : ce n'est jamais que rétrospectivement que nous élaborons un discours (*logos*) plus ou moins mythique sur la certitude du premier instant. Le décalage y est aussi mais s'étend sur un laps de temps plus court ; tant parfois, que nous en effaçons la réalité. À la limite, pouvons-nous convenir que la rencontre foudroyante produit une quasi-certitude mais jamais une évidence dans l'ici et maintenant. Quand bien même l'expérience présente pourrait-elle s'avérer très éprouvante, rien n'assure le sujet qu'« il y a » une rencontre destinale. Si dans la rétention, je reçois en effet ce qui arrive, *en première personne*, je n'ai, en cette étape, pas les moyens de mesurer *ce* qui m'advient. Je ne peux que constater que je m'éprouve moi-même dans le face-à-face avec l'autre. Il faudra le temps du souvenir pour espérer être en mesure de désigner ce qui m'est arrivé sous le titre de « rencontre destinale ». Ainsi, une part d'ombre demeure : la mienne, face à l'excès de lumière qui m'aveugle in(dé)finiment.

Nous devons donc en conclure quelque chose comme l'idée que nous rencontrons « sans savoir », « à l'aveugle », et que nous n'apposons un cadre de significations que rétrospectivement. Au niveau du présent actuel, lorsque nous sommes face à autrui ou à toute autre forme d'être, en réalité nous ne « rencontrons » pas cet être mais nous *agissons* en orientant nos actes par rapport à lui

¹ Voir Claude Romano, *op. cit.*, p. 31.

² Nous avons vu ce thème avec l'exemple de *In the mood for love*, le film de Wong Kar Waï (*op. cit.*). Voir *supra*, partie II, chapitre 7.

³ « Non seulement donc la perception est présente elle-même, mais elle est aussi une présentation ; en elle se tient là quelque chose de présent, la chose, le processus. » (Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, p. 116).

(intersubjectivité). Nous parlons, écoutons, regardons, éprouvons, analysons la situation présente grâce aux rétentions et inversement, bref nous interagissons mutuellement l'un sur l'autre. Notre attention est portée sur le déroulement actif de l'interaction — c'est l'objet des analyses d'Erving Goffman — mais non sur l'événement même de *ce* qui *m'*arrive en personne et à moi, sans substitution possible. La singularité de la rencontre fait que la conscience étant submergée par la surprise continuée, renouvelée, le sujet ne peut à aucun moment rétentionnel affirmer clairement qu'il est « en état de » rencontre et encore moins de connaître une possibilité de destin. Il faut donc admettre que nous ne pouvons pas « rencontrer » intentionnellement et ce, en dépit de nos intentions de rencontre. *Intention et rencontre sont pour ainsi dire antinomiques*. En conséquence, la rencontre ne peut atteindre son sens plénier de « rencontre » que lorsque le sujet se reconnaît comme « rencontré ». La réalisation, le remplissement (toujours par saturation) du concept de rencontre ne s'accomplit pour la conscience qu'au moment de la reconnaissance. Donc, c'est la remémoration, le « ressouvenir », comme le dit Edmund Husserl, qui va me permettre de *réfléchir* et de re-construire mon histoire à partir de ce que j'aurais reconnu comme « rencontre » et comme « destin ». À ce moment, il me sera en outre impossible de désigner *quand*, objectivement, cela s'est passé : l'événement s'est passé, m'affecte, et la reconnaissance que j'effectue m'informe qu'il a bien été, sans que je puisse le dater précisément. Ainsi l'originaire de la rencontre ne se révèle-t-il jamais au premier instant ou au premier face-à-face, comme aiment à nous le faire croire les contes. J'ai beaucoup parlé des rencontres foudroyantes mais prenons l'exemple, plus courant et non moins digne, de situations plus progressives ; tel l'exemple, donné par Daniel Sibony, d'une relation qui se métamorphose un jour en rencontre : on s'est connu à une époque, sans date précise ; on s'est fréquenté sans se voir et l'on découvre un jour, dans un sursaut réflexif — quand on « se retourne » —, qu'une rencontre s'est produite¹. Mais quand ? Le moment de la révélation, qu'il soit (quasiment) immédiat ou plus lointain, se manifeste toujours sur le mode de la soudaineté, comme un « deuxième coup ». On reconnaît alors l'effectivité de l'événement à ses conséquences concrètes sur l'existence propre. Le phénomène apparaît précisément dans les modifications qu'il provoque sur le sujet.

¹ Voir Daniel Sibony, « À la rencontre du temps », *op. cit.*, p. 18.

Le fait que la rencontre ne trouve pas à s'insérer dans la logique des *Leçons* sur le temps, amène à l'hypothèse suivante : les analyses d'Edmund Husserl bien que se fondant sur le vécu, restent aliénées à la sphère de l'objectivité par leur fixation sur l'évidence perceptive. De ce point de vue, il y a tout un pan de la pensée sur le temps qui n'est pas pris en compte : non plus le temps comme continuité constituée à partir de la perception mais le temps comme *rupture*, discontinuité, bref comme *événement*. Dès les premières pages de son ouvrage, Edmund Husserl annonce en effet que le temps est admis sous seulement deux formes : « La durée apparaissante » et « le temps immanent »¹. D'un côté, la durée apparaissante caractérise les objets pris dans une temporalité vécue : il s'agit non de la durée objective de l'objet (sa longévité) mais de sa *durée* telle qu'elle apparaît à une conscience. De l'autre côté, le temps immanent caractérise les contenus immanents, c'est-à-dire *l'acte* de conscience lui-même, perception interne ; plus précisément : « Le vécu lui-même de la perception de temps et de la représentation de temps »². La relation entre les deux acceptions du temps renvoie à la relation phénoménologique entre l'objet intentionnel et le sujet constituant. Elle rappelle en outre la distinction établie par Saint Augustin³, des siècles auparavant, dont Edmund Husserl s'est fait l'écho⁴ : ainsi faut-il être attentif à la différence entre, par exemple, le caractère de passé d'une chose et le caractère présent de ma perception de cette chose passée. Le souvenir n'est à ce titre rien d'autre qu'un mode de conscience comme présent (temps immanent) d'une chose passée (durée apparaissante). Cette décision marque une ouverture puisqu'elle se fonde sur la mise hors circuit du « temps du monde », « temps chosique »⁵, bref sur la suspension du temps objectif, comme l'horloge biologique ou encore le découpage mathématique de la montre. Elle ouvre donc la possibilité de penser la rencontre en tant que temps vécu et non en tant que séquence objectivement décomposable. Le phénomène trouve ainsi une ouverture, (i) pour échapper à la réduction objectiviste — qui reconduirait l'événement au fait restreint de la scène de première vue, appréhendée sous l'angle positif —, et (ii) pour acquérir une légitimité épistémologique en tant que fait subjectif (ou fait de conscience).

¹ Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, p. 7.

² *Ibid.*, p. 6.

³ Voir Saint Augustin, *Confessions*, *op. cit.*, livre XI.

⁴ Voir Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, p. 3.

⁵ *Ibid.*, respectivement p. 6 et p. 7.

Cependant, la prise en compte du temps exclusivement comme « durée » pose problème au phénomène de la rencontre qui précisément ne s'inscrit pas dans une « durée » à proprement parler. Cela est essentiellement dû au fait suivant : *il n'y a pas de perception en soi de la rencontre présente*, celle-ci ne se vise pas en tant qu'« objet » présent, étiré entre rétention et protention. Si, en tant que sujets intentionnels, nous nous définissons essentiellement comme des sujets de désir ; si, de ce fait, nous allons la plupart du temps « à la rencontre de » (quelque chose, quelqu'un, etc.) ; si, enfin, il faut reconnaître à l'intentionnalité une tension majeure vers l'à-venir et ce, sur le mode de l'attente (angoissée ou joyeuse, peu importe), il n'en reste pas moins que la condition d'advenue de la rencontre est la surprise et qu'elle ne se constate jamais que dans *un après* (après le coup de la surprise). Cette condition d'advenue est la condition d'événement de la rencontre. D'après les *Leçons*, il semble qu'il n'y ait pas d'autre forme de temps que celle d'un flux, mode sur lequel se déploie la conscience. De ce point de vue, il serait tentant d'émettre l'hypothèse que peut-être la rencontre n'appartient pas au temps (de la continuité) ? Et si elle était plutôt un *non-temps* qui impulserait le temps ? N'est-ce pas quelque part le propre de l'événement ?

1.4. L'après-coup

L'après-coup se présente donc comme la notion la plus opératoire pour nommer l'effet de la rencontre, dont le plus manifeste est ce retard de la conscience, ce décalage entre l'originel et l'originaire. La métapsychologie propose des concepts passibles d'aider à une réflexion sur le temps dans le phénomène de la rencontre. La « théorie »¹ de l'après-coup présente justement une base d'interprétation du vécu. D'autres recherches, découlant implicitement de cette notion centrale, offrent des outils pour la pensée générale de la rencontre. Par exemple, l'article de Marilia Aisenstein paru dans la *Revue française de psychanalyse*.

¹ Les guillemets indiquent qu'il n'y a, en fait, pas vraiment lieu de parler de « théorie » de l'après-coup. Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis précisent ainsi que bien que l'après-coup soit récurrent et occupe une place centrale dans la psychanalyse freudienne (*Nachträglichkeit* pour le substantif et *nachträglich*, pour l'adjectif), il n'a jamais été théorisé par Sigmund Freud ni vraiment d'ailleurs par ses successeurs, malgré les efforts de Jacques Lacan. Voir Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous la direction de Daniel Lagache, Paris, PUF, « Quadrige », 1997, p. 33. Jacques Lacan, dans *Écrits* (Paris, Seuil, 1966, p. 839) rappelle, à propos du « *nachträglich* », qu'il a été « le premier à l'extraire du texte de Freud ».

Il stipule que l'idée de « première rencontre » n'a de sens que parce qu'il y a toujours une « deuxième rencontre »¹ et que celle-ci et non celle-là est déterminante pour le sujet en situation de cure. Toutefois, ne faut-il pas comprendre l'idée de deuxième rencontre au sens figuré, c'est-à-dire non en tant que fait physique de la « deuxième entrevue » mais en tant que fait de conscience manifestant le phénomène de la reconnaissance ? Nous retrouvons l'idée déjà effleurée que la rencontre prendrait forme pour le sujet en deux temps : *temps de l'événement* qui nous échappe à tous les « coups » et *temps de la reconnaissance* où la subjectivité intellectuelle tente de reprendre ses droits, sans y parvenir totalement ; à l'instar d'Œdipe face à lui-même après la découverte de la vérité². Entre ces deux « moments », il y a ce que Jacques Lacan appelle le « temps pour comprendre »³ ou encore ce que d'autres appellent le « temps de l'interprétation »⁴. Il représente la recherche d'une coïncidence significative entre un passé saturé d'intuition (sens brut) et des significations arrivant du futur. L'après-coup joue ici son rôle donateur de signification à ce qui n'en avait pas ou en attendait une. Ainsi, des événements vécus dans l'enfance, alors sans signification du fait de l'imaturité psychique, peuvent par exemple prendre ultérieurement une signification traumatique parce que soudainement investis à l'âge adulte de « la charge libidinale » dont ils étaient privés à l'époque infantile⁵. L'événement resurgit, alors accompagné d'un déplaisir insupportable. Mais, plus généralement, l'après-coup est défini par Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis comme le *remaniement* ultérieur d'un vécu « en fonction d'expériences nouvelles, de l'accès à un autre degré de développement. » Il peut alors « se voir conférer, en même temps qu'un nouveau sens, une efficacité psychique. »⁶

Suivant le point de vue phénoménologique, je garde une certaine réserve vis-à-vis de la visée explicative de la psychologie car, de même que la sociologie traditionnelle, elle appartient à la sphère du monde empirique sur lequel elle énonce

¹ Marilia Aisenstein, « La deuxième rencontre », *Revue française de psychanalyse*, tome LXII, n° 1 (« La rencontre analytique »), 1998, pp. 31-40 (je souligne).

² Voir Jean-Pierre Vernant, « Ambiguïté et renversement : sur la structure énigmatique d'"Œdipe roi" », *op. cit.*, p. 28 *sq.*

³ Jacques Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 257.

⁴ François Gantheret, « Pouvoirs de la parole : le destin », in *Moi, monde, mots*, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'inconscient », 1996, p. 167.

⁵ Jacques Caïn, « Après-coup, répétition, transfert », in Jean Guillaumin (sous la direction de), *Quinze études psychanalytiques sur le temps : traumatisme et après-coup*, Paris, Privat, « Éducation et culture », 1982, pp. 58-59.

⁶ Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *op. cit.*, p. 33.

des lois et propositions à propos de son fonctionnement. En tant que telle — et bien qu'à l'écoute de l'événement —, elle enracine la rencontre dans le sol réifié de l'inconscient. Cette dernière serait en effet aisément représentable puisque réductible à une « première rencontre » archaïque qui aurait laissé une impression originaire effective mais refoulée dans une sorte d'oubli. Elle ressurgirait avec l'arrivée de nouveaux éléments ou événements de l'existence présentant les mêmes contenus latents — ce qui provoquerait un phénomène de (r)appel. La *répétition* jouerait à ce propos le rôle de loi inconsciente de reproduction de la rencontre et lui conférerait précisément son caractère destinal, au sens littéral. Le cas de « l'homme aux loups », traité puis raconté par Sigmund Freud en est un exemple¹. Cependant, cette interprétation limite l'idée de rencontre à la sphère des événements profondément douloureux — traumatismes infantiles pour la plupart² — et, pour cela, refoulés dans l'inconscient. En tant que science à prétention thérapeutique, la psychologie partage d'autre part le monde entre normal et pathologique et, de ce fait, ne s'intéresse au vécu qu'au plan psycho-patho-logique. L'*époque* phénoménologique exige de faire abstraction de ce partage naturaliste pour ne considérer que le *comment* du vécu, sans présupposer de lois explicatives, au principe de celui-ci. C'est pourquoi les outils conceptuels employés par la psychologie s'avèrent ici d'une utilité certaine, à condition de les utiliser dans un sens ouvert au plan de la pensée en général (donc à un niveau *méta*) et non dans un sens restreint au plan de l'économie pulsionnelle. Par exemple, l'aspect traumatique doit pouvoir être entendu au sens large de « choc », de « coup » porté par l'événement advenant au sujet qui, en tant que *cogito*, ne peut le thématiser dans l'instant. C'est dans cet esprit d'ailleurs, et pas autrement, qu'il en a déjà été question dans cette thèse³. De même, la notion d'après-coup sert-elle seulement à désigner le temps de l'après, temps du comprendre pendant lequel « l'adonné » travaille à mettre en forme son vécu, à *résister* au surplus de la rencontre qui se destine à lui, alors que la vie continue d'apporter sa nouveauté.

¹ Voir Sigmund Freud, « L'homme aux loups », in *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, « Bibliothèque de psychanalyse », 1995, pp. 396-397 : « Et son choix définitif de l'objet, ce choix lui-même, qui fut pour toute sa vie d'une telle importance, se manifesta, dans les circonstances qui l'entourèrent [...] comme dépendant de la même condition amoureuse, comme *dérivé de la compulsion* qui, à partir de la scène primitive en passant par la scène avec Grousha, dominait ses choix amoureux. » (Je souligne).

² Voir, par exemple, François Gantheret, *op. cit.*, chapitre IV, p. 115 *sq.*

³ Contrairement à Sigmund Freud, pour qui « le terme *traumatique* n'a pas d'autre sens qu'un sens économique. ». Il est « un événement vécu qui, en l'espace de peu de temps, apporte dans la vie psychique un tel surcroît d'excitation que sa suppression ou son assimilation par les voies normales devient une tâche impossible, ce qui a pour effet des troubles durables dans l'utilisation de l'énergie. » (Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse, op. cit.*, pp. 256-257, souligné par l'auteur).

Je retiens donc de la définition originale deux points essentiels : (i) l'idée seule de *remaniement ultérieur*, tout en reconnaissant que cette décision revient à vider le concept de sa spécificité psychanalytique. Mais nous sommes obligés d'élargir ces notions pour qu'elles deviennent opératoires à un niveau anthropologique générique. L'expression « après-coup » renvoie en tout cas à l'idée qu'un « coup » initial a partagé l'histoire subjective en deux, entre un *avant* et un *après*. Pour la recherche présente, cela est suffisant et je m'en tiendrai là. D'ailleurs, dans leur *Vocabulaire*, Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis mentionnent la définition philosophique : « La conscience constitue son passé, en remanie constamment le sens, en fonction de son "projet" »¹. L'après-coup est à comprendre comme l'un des noms possibles pour désigner le temps qui succède à l'événement, le temps de la reconstitution dans lequel l'adonné « s'adonne » à la compréhension de lui-même à partir de ce qui lui est arrivé. La rétrospection s'y actualise par conséquent d'abord comme une *introspection*.

(ii) Il faut enfin préciser une avancée très importante, amenée par la notion freudienne d'après-coup. La conception du temps comme continuité linéaire s'y trouve revue : l'attitude naturelle a pour habitude de penser que les événements nouveaux prennent leur sens actuel à partir des événements passés. Une rencontre ne se révélerait marquante qu'en fonction de notre existence antérieure. Cette conception commune rejoint la vision philosophique d'Emmanuel Kant ou encore celle d'Edmund Husserl, telle que nous l'avons vue dans la section précédente : toute nouveauté est relative puisqu'elle s'insère dans un horizon de signification unificateur *préexistant*. La notion d'après-coup institue l'inverse : certains événements nouveaux nous amènent à revisiter notre passé, lequel prend alors une nouvelle figure : « La pensée de l'après-coup suppose donc une succession temporelle dont, par rapport à la causalité linéaire, le sens est renversé [...] Tout va s'éclairer, votre actualité bien sûr, ou plutôt ce qu'elle sera demain ; mais également votre passé. Celui-ci, vous allez non seulement le réinterpréter mais le transformer. »² Ainsi le connu se comprendrait-il

¹ Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *op. cit.*, p. 34.

² Jean Cournut, « Le sens de l'après-coup », *Revue française de psychanalyse*, tome LXI, n° 4 (« Après l'analyse... »), 1997, p. 1241 ; sur le même thème, voir Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *op. cit.*, pp. 34-35.

depuis l'inconnu. Cette hypothèse appuierait dans le sens d'une interprétation du phénomène de la rencontre comme moment *a posteriori*, révélateur pour le sujet de son expérience passée. J'ai évoqué la notion d'*insight* et peut-être, à l'instar d'Ignes Sodre¹, pouvons-nous l'associer à celle de l'après-coup, la première étant d'une certaine manière issue de la seconde.

Le sens destinal s'actualiserait donc comme *signification rétrospective* à conférer au vécu. Cette conception rejoint indirectement la définition de Claude Romano déjà citée et plusieurs fois réitérée : la rencontre n'est rien d'autre que l'événement qui *reconfigure les possibles* de celui à qui elle advient. En remaniant, le passé depuis un événement désigné comme fondateur, c'est toute la perspective existentielle qui s'en trouve reconsidérée et en elle, nécessairement, la projection dans l'avenir (avec ses différents degrés d'ouverture). En acceptant l'idée que la rencontre destinale est *destinale* parce qu'elle conduit le sujet à revisiter son passé et de ce fait à (re)constituer son histoire, nous trouvons le point de ralliement avec un aspect fondamental du phénomène saturé : absolu selon la relation, événement privilégié car il occasionne le désarmement de l'*ego*, le phénomène de la rencontre rend compte du passé et non l'inverse. C'est pourquoi, au moins dans un premier temps, il ne peut être compris puisqu'il est ce qui sert à comprendre. Cette détermination de la rencontre comme événement décisif, éclairant le vécu *a posteriori*, illustre l'idée de « *moment axial* » avancée par Paul Ricœur. Il écrit : « Le moment axial — caractéristique dont les autres dérivent — n'est ni un instant quelconque, ni un présent, quoiqu'il les comprenne tous les deux. C'est, comme le note Benveniste, un "événement si important qu'il est censé donner aux choses un cours nouveau." »² La rencontre au sens destinal est ainsi considérée comme il se doit : un événement dont les autres — passés et futurs — *dérivent*.

¹ Ignes Sodre, « *Insight* et après-coup », *Revue française de psychanalyse*, tome LXI, n° 4 (« Après l'analyse... »), 1997, pp. 1255-1262.

² Paul Ricœur, *Temps et récit*. Tome III, *Le Temps raconté*, Paris, Seuil, « Points », 1991, p. 196 (je souligne).

2. Le cercle existentiel ou le logos de la destinée : le sujet reconfiguré

2.1. De l'interloqué à l'adonné : le témoin

« La question de savoir ce qui importe n'est-elle pas en fin de compte une question concernant celui à qui cela importe ? »¹

La rencontre comme événement absolu, comme phénomène saturé, inflige donc un revers à l'élan de l'intentionnalité ; ce qui a pour conséquence une transformation du statut du sujet. La figure typique de *l'interloqué* créée par Jean-Luc Marion s'avère tout à fait appropriée pour symboliser l'effet premier de la contre-intentionnalité sur le rencontrant pour qui l'événement de la rencontre a toujours déjà passé. Ceci dit, pour prendre acte de cette transformation, il faut être capable de « porter l'expérience au langage »². L'exigence fait écho à l'injonction d'Edmund Husserl : « Le début, c'est l'expérience pure et, pour ainsi dire, *muette* encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens. »³ La rencontre destinale s'imposant comme un événement aveuglant, le regard ne peut se le représenter au mieux qu'*a posteriori* et surtout partiellement. Il s'en suit un renvoi à des horizons multiples d'interprétation qui engagent le sujet dans une herméneutique tendant vers l'infini⁴.

Bien que ma préférence aille à la notion d'interloqué — plus « parlante » au niveau anthropologique⁵ —, il est temps à ce stade final d'évoquer la

¹ Hendrik J. Adriaanse, « La mienneté et le moment de la dépossession de soi : le débat de Ricœur avec Derek Parfit », in Institut catholique de Paris (sous la direction de), *Paul Ricœur : l'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, « Philosophie », 1995, p. 17.

² Paul Ricœur, *Lectures 2 : la contrée des philosophes*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1992, p. 209.

³ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, *op. cit.*, pp. 73-74.

⁴ Voir Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 117.

⁵ Bien que le concept d'*Interloqué* ait été établi antérieurement à celui d'*Adonné* (qui devrait donc représenter comme un progrès vers la justesse conceptuelle), le premier paraît sociologiquement plus opératoire que le second et ce, pour les raisons suivantes : (1) L'*interloqué* offre une lisibilité plus directe, pour ainsi dire plus « pratique » pour l'anthropologie. Même si elle se donne ici pour tâche de comprendre l'homme social à un niveau transcendantal, celle-ci a besoin de pouvoir « descendre » aisément dans le monde naturel. (2) Le concept d'*interloqué* permet précisément de faire des renvois concrets : (i) à d'autres postures subjectives du même type (*interloqué* comme *interpellé*, comme *étonné*, etc.) ; (ii) à la position implicite de « l'autre » au sens général, qui advient de manière événementiale (*interloqué nécessairement par...*) Ce second point est visible dans la signification doublement passive de l'expression : et dans le mot même (on ne « s'interloque » jamais tout seul) et

dernière figure construite par Jean-Luc Marion pour nommer la nouvelle posture subjective induite par le phénomène saturé : « *l'adonné* ». Elle correspond à l'effort de l'interloqué pour répondre à l'événement. Dans notre cas, elle correspond à une ouverture pour le (sujet) rencontré : celle de retrouver, seulement dans une certaine mesure, son statut de (sujet) rencontrant, autrement dit de sujet qui *fait* sa rencontre. C'est en ce point de l'analyse que l'expression « faire une rencontre » prend tout son sens, alors que jusqu'à présent, il a semblé qu'elle nous était refusée. La situation attributaire, réceptive, paraissait en effet être le seul point de vue possible. Pourtant, pour qu'il y ait un « après », pour qu'il y ait *reconnaissance*, il faut bien qu'une conscience vise quelque chose. Il faut bien qu'elle porte son regard quelque part. Il faut bien enfin que l'intentionnalité reprenne des droits. Néanmoins, la situation a radicalement changé. La contre-intentionnalité est désormais la condition d'une nouvelle forme de vécu.

Le problème échoit donc au sujet qui doit désormais, comme le montre Jean-Luc Marion, opérer la phénoménalisation du phénomène saturé, en l'occurrence celui de la rencontre au sens destinal. Cet acte s'effectue suivant la transformation du *Je rationnel*, anticipant, explicatif (le *cogito*), d'abord en un *je affecté*, surpris (l'interloqué), puis en un *je* interprétatif, herméneutique : *l'adonné*. Il est celui qui se reçoit de ce qu'il reçoit et non plus celui qui prévoit, en tant que sujet transcendantal constituant. « L'adonné se caractérise donc par la réception », mais une réception « active »¹. Il s'agit de laisser venir le phénomène, de le laisser *se donner* pleinement et dans un second temps, de se proposer comme « écran » de projection ou encore comme « prisme », sur lequel « l'impact » du donné, « jusqu'alors invisible éclate, explose et se décompose en des esquisses, les premiers visibles. »² Ce n'est plus l'objet qui s'oppose à la conscience mais la conscience qui oppose au donné *sa résistance* ; celle d'un effort soutenu,

dans son mode verbal (*être* interloqué par). (3) Enfin, justement parce qu'il suppose nécessairement un autre pour exister, *l'interloqué est éminemment social*. Malgré mes réserves, je ne pourrai dans la suite de l'examen faire l'impasse d'au moins une évocation du concept d'adonné car il représente exactement ce que je cherche à décrire : l'effort subjectif de mise en forme de soi à partir d'un vécu dont le contenu est l'irréductibilité de l'événement. En outre, parler de l'interloqué sans enchaîner sur l'adonné équivaudrait à faire preuve d'une mauvaise foi intellectuelle dont je voudrais me garder. Je me permettrai simplement de me limiter aux grandes lignes du concept, sans entrer dans le détail de sa constitution philosophique.

¹ Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, op. cit., p. 57.

² *Ibid.*, p. 59.

en vue de le contenir, imparfaitement puisque saturant. C'est ce que Jean-Luc Marion appelle « la résistance au révélé »¹, le révélé étant défini comme l'opération générale par laquelle le donné pour ainsi dire *révèle l'adonné qui révèle le donné*.

Si l'on quitte un instant le niveau transcendantal et que l'on descend au niveau de la vie concrète pour, selon les mots d'Alfred Schütz, « réactiver » le concept ou « l'objectivité idéale »² de la *résistance*, on trouve partout et en tout temps des êtres réels ou imaginaires qui, confrontés à la rencontre, n'ont d'abord pas eu d'autre réaction que la résistance. De ce fait, nous pouvons même avancer l'hypothèse que la résistance pourrait bien être l'une des dérivations issues de la contre-expérience, de même que le phénomène de la surprise. À l'inverse, l'un et l'autre, lorsqu'ils se manifestent, sont susceptibles d'*indiquer* la donation d'une rencontre. Les exemples ne manquent pas. Des hommes et des femmes ont été interpellés par des situations frappantes et ont eu pour première réaction la résistance. L'idée de réaction informe d'ailleurs qu'il y a réponse à une action première, en l'occurrence celle de la contre-intentionnalité empêchant le sujet de constituer une réalité objective selon des cadres préétablis. Parce qu'aucun modèle ne s'offre à lui, parce qu'aucune de ses anticipations ne s'avère confirmée dans la perception, parce qu'il se sent submergé et littéralement interloqué par l'événement, la première et peut-être la seule action possible pour ses yeux éblouis ou aveuglés est la résistance. Je ne peux cadrer, contenir ce qui se donne à moi par surcroît, ce qui nécessairement excède mes intentions, mes projets. Ceci ne m'empêche pas cependant de m'y opposer, au contraire il m'y conduit, me provoque dans ce sens. L'opposition n'est pas forcément refus, rejet, mais doit se comprendre littéralement de manière spatiale : je ne peux poser le phénomène devant moi, donc c'est moi qui me pose en face de lui et le reçoit plus ou moins aisément ; je lui oppose ma résistance, plus ou moins efficace.

On peut entendre les effets de celle-ci à des degrés divers. Elle se comprend au sens figuré, élargi d'une résistance pour ainsi dire positive, comme elle se comprend au sens restreint, d'une résistance négative. (1) Quand la rencontre était vue comme trop « grande » et « belle », l'acceptation s'est faite non sans douleur, sans hésitation, sans questions et remises en question. Par exemple, Moïse a dû

¹ Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, op. cit., p. 58.

² Alfred Schütz, *Le Chercheur et le quotidien : phénoménologie des sciences sociales*, op. cit., p. 180.

endurer sa mission. La *Bible* le montre comme un personnage peinant à *supporter* l'appel divin, auquel il ne peut pourtant se soustraire¹. Dans un autre style, Saint Augustin se convertit non sans souffrir² et ses *Confessions* représentent probablement le « prisme » cité par Jean-Luc Marion, où la figure subjective de l'adonné se constitue en recevant et réfractant l'impact de la donation. Enfin, tout le livre d'André Frossard peut être lu comme une réponse à l'excès de la rencontre. Il entreprend en effet de raconter comment *il n'aurait jamais dû* devenir croyant, en commençant par déclarer : « Rien ne me préparait à ce qui m'est arrivé »³. C'est là sa manière de résister, tout en mettant en valeur le caractère énigmatique de l'événement. Dans le registre de l'amour également, les exemples abondent. La formule aujourd'hui répandue du « je t'aime moi non plus » n'en est-elle pas une illustration ? Plus anciennement, l'amitié qui naquit entre Michel de Montaigne et Étienne de La Boétie ne trouva pas d'autre « explication » que cette phrase lapidaire : « Par ce que c'estoit luy ; par ce que c'estoit moy. »⁴ : parce que l'événement de la rencontre me dépasse, je ne peux avancer d'autre raison que l'absence de raison. Dans le film de Jean Cocteau, l'hystérie qui s'empare de la reine depuis la vue de Stanislas manifeste aussi et à sa manière un effort désespéré de résistance à l'ampleur sismique d'une rencontre amoureuse qui défie les lois sociales et politiques. L'impact sera d'ailleurs si insupportable, si éblouissant qu'il mènera les deux amants à la mort⁵. À sa manière, encore, l'écriture d'André Breton lorsqu'il rapporte sa rencontre avec *Nadja* illustre une forme de résistance au « scandale »⁶ de l'événement. Il enchaîne ainsi les descriptions au présent et les réflexions — nécessairement rétrospectives — comme si chaque éblouissement était

¹ Dès la première manifestation divine (épisode du « buisson ardent »), Moïse reste comme en retrait, n'acquiesce pas d'emblée à la mission qui lui est dévolue. Alors qu'il sait très bien *qui* s'adresse à lui, il résiste à l'appel : « Qui suis-je, pour aller vers le pharaon et pour faire sortir d'Égypte les Israélites ? » (*Exode* 3.11). Il est en quelque sorte le spécialiste du « oui, mais... » (voir *ibid.* 3.13 ; 4.1, 10, 13). À tel point qu'il réussit à provoquer la colère de Dieu (voir *ibid.* 4.14) !

² « Dans le violent combat où j'étais entré contre moi-même » ; « Et plus le moment de ma conversion s'approchait, plus je sentais ma frayeur se redoubler » ; etc. (Saint Augustin, *Confessions*, *op. cit.*, livre VIII, respectivement p. 279 et p. 286).

³ Voir André Frossard, *Dieu existe : je l'ai rencontré*, *op. cit.*, p. 14.

⁴ Michel de Montaigne, *Les Essais*. Livre I, Paris, PUF, « Quadrige », 1988, p. 188. Voir le commentaire de leur rencontre à la lumière du phénomène saturé, par Jean-Luc Marion (*in De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, pp. 43-45).

⁵ Voir Jean Cocteau, *L'Aigle à deux têtes*, *op. cit.*

⁶ Au sens étymologique du mot : « Scandale », du grec *skandalon*, « piège », « obstacle ». André Breton utilise d'ailleurs la forme adverbiale de ce mot pour décrire l'effet qu'exerça sur lui la vue d'une autre femme, dont la rencontre est narrée dans *L'Amour fou*. Ainsi, « cette femme était *scandaleusement* belle. » (*Op. cit.*, p. 63, souligné par l'auteur).

suivi d'une tentative d'apprivoisement, vaine, puisqu'à son tour contrecarrée par le retour de l'éblouissement¹.

(2) Dans un sens contraire, la rencontre peut provoquer une résistance négative. Elle peut amener le sujet à éprouver l'événement comme monstrueux, terrifiant et surtout comme dangereux et potentiellement destructeur pour le soi. La résistance prend alors un autre visage. Elle ne signifie plus l'opposition positive, laquelle s'avère toujours prometteuse, même si elle peut se manifester dans la douleur (en quelque sorte résister pour mieux arriver). Elle se développe plutôt soit sous la forme d'un combat réel, soit sous celle de la fuite. Elle signifie alors la résistance au sens restreint du refus, du rejet. (i) Dans le premier cas, la rencontre donne lieu à une lutte, comme par exemple dans le film *La Jeune fille et la mort*² où une femme retrouvant par hasard son ancien tortionnaire décide de l'affronter, non sans user d'une certaine brutalité. Tout ce qu'elle demande sont des aveux, que la vérité sorte de la bouche de son persécuteur. Pour que la rencontre s'achève, pour que la victime, maintenant transformée en bourreau, puisse enfin se situer par rapport à son passé dramatique, il a fallu la reconnaissance, la confirmation de son témoignage par l'auteur de son malheur. Mais avant cela, aux yeux de son époux — qui représente la voix de la raison —, elle n'est « pas un témoin digne de foi. » Le film se termine lorsque, après un duel psychologique éprouvant pour les deux parties, le tortionnaire finit par avouer et dévoile sa véritable personnalité. (ii) Dans le second cas, quand la rencontre donne lieu à une fuite, le sujet, toujours sous la coupe de l'événement, préfère par peur d'anéantissement refuser de s'affronter au phénomène. Peut-être Paulina, la « jeune fille » qui a affronté « la mort » (c'est-à-dire sa propre peur et son traumatisme) aurait-elle pu réagir d'une autre manière et feindre de n'avoir pas reconnu cet homme ? Pire, peut-être aurait-elle pu résister mais du *mauvais côté*, telle Lucia, dans *Portier de nuit*³ ? Elle aussi a été violée par son tortionnaire et le retrouve par hasard, des années plus tard.

¹ Voir André Breton, *Nadja*, *op. cit.*, pp. 72-73 *sq.* Hélène Sabbah, dans un « profil » sur le thème de la rencontre, fait la même remarque et note des « interruptions » dans le récit de la rencontre de *Nadja*. Voir Hélène Sabbah, *La Rencontre dans l'univers romanesque : thèmes et questions d'ensemble*, Paris, Hatier, « Profil », 1992, pp. 44-50. En un autre sens, pour Maurice Blanchot, « la rencontre de Nadja, c'est la rencontre de la rencontre, la rencontre redoublée. » (*L'Entretien infini*, *op. cit.*, p. 607, je souligne).

² Roman Polanski, *La Jeune fille et la mort*, France-Angleterre, 1995. Le titre est issu de l'œuvre musicale éponyme créée par Franz Schubert. Dans le film de Roman Polanski, elle est la musique favorite du tortionnaire.

³ Liliana Cavani, *Portier de nuit*, Italie, 1973.

Mais ici, l'horreur ne s'achève pas dans le témoignage salvateur. Elle se déploie à l'infini dans une relation sado-masochiste où la victime et le bourreau deviennent consentants et échangent leurs rôles à l'envie, sans pouvoir sortir de ce piège maléfique. Ici, la rencontre se phénoménalise sous un autre angle : celui d'une passion sexuelle morbide qui sera fatale aux deux amants. Dans cet exemple, « la renonciation à l'identité »¹ a pour conséquence une phénoménalisation de l'événement sur le mode de la « mauvaise rencontre ».

Il n'est donc plus question de parler du degré d'objectivation au sens classique mais plutôt du degré de visibilité conféré au donné (selon les possibilités de l'adonné). Ce n'est plus l'opération qui consiste à poser et observer hors de soi « l'objet » rencontre ; c'est l'opération qui consiste à se penser soi *dans* et *depuis* l'événement. Donc : non plus « comment la rencontre s'est-elle déroulée ? » — ce qui fait appel à des connaissances présupposées —, mais « que m'est-il advenu à moi et à personne d'autre ? » La question suppose néanmoins pour la personne la possibilité de se retourner sur elle-même pour *se* comprendre comme ayant *fait* une rencontre destinale. Cela suppose aussi qu'elle soit capable de se dégager, un temps soit peu, de son statut d'interloqué. Par conséquent, il faut qu'une forme d'objectivation soit possible. Mais son objet change : il ne s'agit plus d'une représentation de l'événement par l'*ego cogito* mais, dans un retour réflexif, d'une objectivation de soi par soi, au fil conducteur de l'événement. Et pour cela, le recul du temps, comme nous disons couramment, s'avère nécessaire. C'est ici que se joue pour le sujet la possibilité d'une *identification à soi* ou *ipséité* : dans la rétrospection. Identification à soi qui, comme l'a indiqué Jean-Luc Marion, s'éprouve dans la provocation. Identification à soi qui, comme l'a montré Paul Ricœur, s'obtient paradoxalement par l'épreuve de l'altérité, en d'autres termes par la rencontre.

Tout l'enjeu pour le rencontrant, qui se reçoit irrémédiablement comme rencontré à partir de ce qu'il reçoit *de* et *dans* la rencontre, consistera dans la déclinaison existentielle de sa manière d'être à lui-même (et au monde), *après coup*. Pour cela, il lui faut, à défaut de donner (puisque il n'a plus cette prérogative), au moins *trouver*, comprendre les significations qui s'offrent

¹ Georges Devereux, « La renonciation à l'identité : défense contre l'anéantissement », *Revue française de psychanalyse*, tome XXXI, n° 1, janvier-février 1967, pp.101-142. L'ethnopsychanalyste donne comme signes de cette résistance négative : « L'identification à l'ennemi » (*ibid.*, p.120) ou encore la négation de « toute manifestation d'individualité » (*ibid.*, p. 119), etc.

à lui dans la contre-expérience. Néanmoins, cette quête ne se fera plus sous la visée univoque d'un sujet absolu. Elle va plutôt donner lieu à un travail réflexif, un « se penser en tant qu'affecté » pour penser le phénomène ; pour comprendre moins comment il m'apparaît (puisque il a déjà eu lieu) que la manière dont je puis être touché, en première personne. Donc : se comprendre soi-même *dans* l'événement pour espérer en effleurer l'essence ; travailler sur l'héritage, la *trace* laissée en soi pour escompter en saisir quelque chose ; enfin, saisir sa vie au fil conducteur de la rencontre. Puisqu'il n'y a plus possibilité d'englober l'événement — comme avec les phénomènes pauvres et/ou de droit commun —, puisque c'est le contraire qui s'est produit, puisque c'est la rencontre qui englobe le sujet désormais rencontré, il ne reste plus à ce dernier, une fois interloqué, qu'à « s'adonner », donc à s'appliquer, à se vouer non plus à la compréhension du phénomène en soi, tâche interminable, mais à (tenter de) se comprendre lui-même depuis l'événement. Le rencontrant/rencontré devient alors le support, l'écran sur lequel l'événement de la rencontre a imprimé sa *marque*. Il prend la figure d'un témoin au premier degré, au sens défini par Jean-Luc Marion, c'est-à-dire en tant que signe, voire signal, lampe témoin. Il incarne la *trace* qui atteste qu'une rencontre a eu lieu.

Bien que Jean-Luc Marion insiste sur la stricte compréhension du témoin comme simple avertisseur, capteur d'événement ou « témoin lumineux »¹, et moins sur celle du témoin comme rapporteur, messenger de l'événement, il faut malgré tout reconnaître le rôle de ce dernier aspect. Choisisant cette perspective, je ne contredis pas tant l'orientation du philosophe puisque lui-même accorde au rencontrant devenu rencontré le port d'une « voix moyenne »². En tant que témoin, il occupe ainsi, dans l'ordre de la constitution phénoménologique, une sorte d'entre-deux : entre l'auguste statut de l'*ego* cartésien (connaissant et constituant un monde d'objets) et celui, déchu, d'un *ego* passif, amputé de son intentionnalité originare. Le témoin — « *cogito* blessé » et non pas « brisé »³, comme l'écrit Jean Greisch après Paul Ricœur —, se définit effectivement par sa tâche, constitutive de son être : *le témoignage*, l'acte de témoigner.

¹ Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, op. cit., p. 303.

² *Ibid.*, p. 207.

³ Jean Greisch, « Témoignage et attestation », in Institut catholique de Paris (sous la direction de), Paris, Beauchesne, « Philosophie », 1995, p. 312. Voir Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, « Points », 1996, p. 15, p. 22 et p. 368.

Un témoin subit certes l'aveuglement du phénomène saturé — comme Kurt Gerstein¹, spectateur de l'horreur nazie — mais sa *passivité*, essentielle à l'effet de rencontre, s'arrête là pour laisser place à toutes les modalités par lesquelles il va prendre en charge et (se) manifester (à partir de) l'événement ou ce qu'il en reste. Paul Ricœur, autre philosophe soucieux de la réalité humaine, s'est prononcé en faveur d'un *ego* ni triomphant, ni annihilé, mais simplement rendu modeste par la réception brutale de l'événement. Cette forme de subjectivité déposée se réalise dans la figure du *Soi* qui se nourrit et se constitue dans les affections multiples dont il est, pour ainsi dire, l'objet. Semblable à *l'adonné* de Jean-Luc Marion, *le Soi* de Paul Ricœur a pour vocation l'auto-compréhension, à partir de la rencontre d'un « autre affectant »², de fait, incompréhensible. C'est ce qui motive selon lui une « herméneutique du soi »³, laquelle se constitue dans le témoignage : « Ici l'Autre n'est pas seulement la contrepartie du Même, mais appartient à la constitution intime de son sens. Au plan proprement phénoménologique, en effet, les manières multiples dont l'autre que soi *affecte* la compréhension de soi par soi marquent précisément la différence entre l'*ego* qui se pose et le *soi* qui ne se reconnaît qu'à *travers* ces *affections* mêmes. »⁴

Bien évidemment, les exemples les plus manifestes de cette situation sont à prendre dans le domaine mystique et religieux parce que la rencontre y exprime une saturation extrême et que la révélation y trouve son sens le plus fort, étant donné « l'excès de la transcendance »⁵. Je citerai encore le cas de Saint Paul car sa légende figure parmi les plus spectaculaires et, de fait, parmi les plus typiques. Toute sa vie missionnaire illustre l'effort de résistance : pouvoir dire, délivrer un message sans altérer sa démesure. Pouvoir communiquer la Rencontre — qui arriva un jour en plein midi, sur le chemin de Damas — sans la réduire à un phénomène pauvre. Le seul moyen qui s'offre à lui est, non la répétition du message en tant que message objectif, mais sa délivrance en tant qu'événement personnellement adressé. Toute sa vie, tout son être témoigne de la possibilité de la rencontre : lui, Paul, qui est « le moindre des apôtres » pour avoir « persécuté l'Église de Dieu »⁶

¹ Voir Costa Gavras, *Amen*, *op. cit.*

² Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 380.

³ *Ibid.*, p. 27.

⁴ *Ibid.*, p. 380 (souligné par l'auteur).

⁵ Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, *op. cit.*, p. 78.

⁶ *I Corinthiens* 15.9.

a pourtant été élu. Son exemple fait office d'*attestation* auprès des païens. Paul n'a pas d'autre façon que de s'impliquer en personne en tant qu'il a été le témoin de quelque chose, il n'a pas d'autre alternative que de communiquer aux autres son épreuve¹, pas d'autre moyen que d'aller à la rencontre de son « prochain » pour lui communiquer *sa* rencontre². Par sa vie entière, transformée en destinée, par l'être qu'il est devenu, par la manière dont il s'est compris *dans* et *à partir de* son expérience, Paul témoigne de l'Événement, plus que par une tentative éventuelle d'explication de ce qui lui est arrivé (ce que d'ailleurs il ne fait pas). La vie des saints, c'est l'histoire de la révélation (religieuse) pour ainsi dire révélatrice et révélée. Paul non seulement change radicalement de statut social, économique, religieux, etc. — il devient « saint » — mais *de surcroît*, son identité en tant que sujet pensant et éthique trouve sa réalisation la plus complète en accédant à un niveau supérieur. Symboliquement, c'est en se révélant lui-même comme révélé qu'il révèle la Révélation. Il est lui-même le message qu'il délivre. Étrangement, l'homme qui parle au nom de Dieu est encore plus lui-même depuis sa conversion. Il s'avance ainsi en tant que sujet du discours, de manière affirmée et assumée (« Moi Paul, je vous dis... », « je suis... »³, etc.) Stanislas Breton a mis en évidence ce phénomène : « De quel droit parle-t-il ainsi ? Il parle de la hauteur même de Dieu, en vertu d'une vocation prédestinante »⁴. Autrement dit, par la divine rencontre dans laquelle il *se* comprend, (i) Paul accède au statut social suprême qui est d'être délivré de la Loi (la tradition des Pères). (ii) Par ailleurs, cette assurance de soi suppose qu'il ait intégré le sens de son histoire, ce qui ne peut se concevoir sans un travail réflexif, au cours duquel le sens de sa destinée a pris forme, s'est frayé un passage au milieu de la contingence. (iii) Semblablement à Œdipe qui, jusqu'à un certain moment, ne vit sa vie que sous l'angle d'une succession de moments plus ou moins indépendants et accidentels, Paul ne prend conscience de sa destinée — c'est-à-dire qu'il n'interprète sa vie comme telle — qu'après avoir fait l'épreuve d'une contre-expérience. Jamais complètement élucidée,

¹ « Évangéliser ce n'est pas pour moi un sujet de gloire, car la nécessité m'en est imposée ; malheur à moi si je n'évangélise ! » ; « je fais tout à cause de l'Évangile, afin d'y avoir part. » (*1 Corinthiens*, respectivement 9.16 et 9.23).

² « Car, bien que je sois libre à l'égard de tous, je me suis rendu le serviteur de tous, afin de gagner le plus grand nombre. » (*1 Corinthiens* 9.19).

³ *Galates*, respectivement 5.2 et 2.20.

⁴ Stanislas Breton, *Saint Paul*, *op. cit.*, p. 16.

elle aura « *partagé sa vie entre un avant et un après.* » Comme le signale Stanislas Breton, Paul est en mesure de raconter l'avant parce qu'il appartient à un ordre qu'il peut viser, qui est à sa mesure. « Mais d'un *après* qui serait le passé d'un éclair il ne saurait subsister, dans l'herméneutique d'une préhistoire, que la pression d'une contingence bouleversante, qu'on a derrière soi comme une irrésistible poussée. Échappant au regard, qui voudrait l'affronter, l'événement remonte les pentes du temps et restitue la gratuité de la grâce à une prédilection sans cause dont l'élu reçoit, en action de grâces, la densité ontologique d'un être d'exception. »¹ À défaut de pouvoir reconstituer la rencontre qui a irrévérablement débordé les limites de son regard, Paul en témoigne à travers l'expression de cette « densité ontologique » qui n'est pas autre chose que l'affirmation de son ipséité. Sa destinée prend ainsi forme avec la conversion de son regard sur lui-même, laquelle l'amène à dire à plusieurs reprises qu'il n'est plus celui qu'il était². Ainsi, ce n'est pas tant ce qui est dit dans le message que ce qui s'exprime du sujet rencontré, ce qui de lui *transparaît*. Et peut-être faut-il comprendre le sens de la foi ainsi ? Comme le prisme, l'écran qui réfracte la puissance de la rencontre avec le divin ? Les récits de conversion ont d'ailleurs en ce sens quelque chose de très « social » dans leurs effets de réverbération. Il n'est pas rare qu'une expérience mystique ait été précédée par une rencontre avec des « saints », essentiellement à travers la lecture de leur témoignage — comme si la seconde avait été le révélateur de la première. C'est en lisant la vie des saints qu'ils ont fini par être « touchés par la grâce » pour devenir à leur tour des « saints » « témoins ». Ce phénomène rejoint à certains égards l'idée de *contemporanéité* développée par Sören Kierkegaard : par une empathie absolue avec le vécu de transcendance expérimenté par mon semblable, j'accède moi-même au divin. Saint Augustin illustre par exemple ce cas : il se convertit définitivement au christianisme après avoir été profondément affecté, touché par le récit de « la vie de Saint Antoine »³ et avant cela, par la lecture de Saint Paul⁴ ainsi que par la connaissance d'autres conversions extraordinaires telle celle de Victorin, laquelle provoqua en lui « un ardent désir de l'imiter »⁵.

¹ Stanislas Breton, *Saint Paul*, *op. cit.*, p. 17.

² Voir *Galates* 1.13-16 ; *1 Corinthiens* 15.9-10 ; *l'Épître de Paul aux Éphésiens : Éphésiens* 3.

³ Saint Augustin, *op. cit.*, livre VIII, p. 274 *sq.*

⁴ Voir *ibid.*, livre VII, p. 255.

⁵ *Ibid.*, livre VIII, p. 268.

Entre le témoignage religieux et toute autre forme de témoignage, il n'est qu'une différence de degré. Toute vie d'un témoin témoigne d'une rencontre, même hors du religieux. Kurt Gerstein, Primo Levi¹ et d'autres ont été les témoins de l'horreur. L'écrit pour eux a été le moyen de la révélation mais elle n'a pu se « montrer », trouver pour ainsi dire la mesure de sa démesure qu'en *s'incarnant* dans leur être. De même pour le peintre du *Portrait de Dorian Gray* : Basil Hallward crée une toile éblouissante qui témoigne de sa fascination pour le beau Dorian². L'exil et l'aveuglement d'Œdipe témoignent de son auto-reconnaissance tragique et de sa rencontre fatidique avec lui-même. Nous pourrions ainsi multiplier les exemples de destinées qui se sont construites à l'aune d'une rencontre révélatrice, elle-même révélée dans l'après-coup. C'est, à chaque fois, le travail, l'œuvre de l'événement sur le sujet de telle sorte que ce dernier se trouve assigné à comparaître, sommé de répondre de lui-même, sous la *coupe* de l'événement.

2.2. Le logos de la destinée

À défaut d'élucider l'événement, toujours soustrait au regard, il reste donc à enquêter sur ses répercussions, sa résonance, sur *ce qu'il fait apparaître*, étant donné que lui-même n'apparaît pas ou plutôt apparaît à outrance. Il reste à enquêter sur ce qui, de cette donation excessive, est reçu par le sujet dont l'absoluité a été révisée ; enquêter sur ce qui, de la rencontre, apparaît au témoin interloqué. Nous avons vu que l'étonnement, l'éblouissement, l'épreuve de la contre-expérience représentaient des apparitions (dérivées) du phénomène saturé : j'y fais l'épreuve de la donation elle-même mais non pas du donné qu'elle donne et qui me surpasse. Ce que je phénoménalise se résumera toujours inmanquablement à une « vision » partielle du phénomène. Son extériorité, sa *transcendance*³ au sens d'Emmanuel Lévinas, lui garantira continuellement une avance sur moi, à qui l'événement dans son intégralité ne peut qu'échapper, soit parce qu'il possède une grandeur dont je ne possède pas la mesure soit parce qu'il est

¹ Voir Primo Levi, *Si c'est un homme*, Paris, Presses pocket, 1988, 213 p.

² Voir Oscar Wilde, *Le Portrait de Dorian Gray*, *op. cit.*

³ Voir Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, *op. cit.*, *passim*.

fondamentalement ouvert — ce qui, à *mon niveau*, revient au même. *Se recevoir de ce* qu'il reçoit ; formule concise qui résume parfaitement le destin du rencontrant : se recevoir de ce qu'il reçoit et non de ce qu'il voit ou prévoit. La manière dont il s'appréhende, dont il se saisit lui-même comme lui-même, donc le travail de la conscience de soi, témoigne de ce que l'*ego* reçoit, pour lui et en lui, venant de l'événement. Je pourrais encore dire qu'il *se rencontre de ce qui le rencontre*. L'être-soi se trouve mis au défi, dans l'affrontement à l'imprévisible, en forme d'énigme. C'est en ce sens que Jean-Luc Marion parle de « provocation » : ce qu'il appelle « l'identité à soi » — autrement dit *l'ipséité*, qui fait que je m'éprouve moi-même comme moi-même — est *appelée* à se manifester *malgré* et *grâce* à l'altérité absolue à laquelle je suis confronté et qui ne me laissera pas intact.

L'ipséité est comprise ici au sens défini par Paul Ricœur. Elle représente l'un des deux versants de la notion d'identité : non comme « mêmété » (*idem*) mais comme soi(-même) (*ipse*)¹. *L'identité-mêmété* désigne la permanence de l'être, du point de vue d'une perception de l'expérience essentiellement comme continuité. Elle correspond à la définition commune de l'identité. C'est l'identité comme identité *de* soi. C'est le soi comme inchangé, le soi comme le même. La mêmété a une visée intégrative du changement. C'est en fonction de sa réussite ou de son échec que l'identité de soi est confirmée ou non. *L'identité-ipséité* ne prend pas la permanence pour critère mais la reconnaissance de soi au sens de l'épreuve de soi. « De fait, l'ipséité ne peut pas désigner une possession orgueilleuse. »² Le changement n'y est pas vu comme une butée ontologique. Au contraire, c'est affronté à l'altérité que le soi, *par contraste*³, s'éprouve lui-même comme étant affecté par ce qui n'est pas lui. C'est l'identité comme identité *à* soi qui ne s'éveille que dans la contre-expérience, qui se trouve assignée à « réfléchir à l'autre dans le soi, ou plutôt au soi comme un autre. »⁴ D'une certaine manière, en tant que vécu intime, l'ipséité précède et détermine

¹ Voir Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 13.

² Hendrik J. Adriaanse, « La mienneté et le moment de la dépossession de soi : le débat de Ricœur avec Derek Parfit », *op. cit.*, p. 18.

³ Edmund Husserl décrit le phénomène de l'affection comme une expérience de « contraste » par laquelle la conscience passe d'un avant à un après. Voir *De la synthèse passive : logique transcendantale et constitutions originaires*, Paris, J. Millon, 1998, § 29 et § 32, pp. 204-211 et pp. 217-219.

⁴ Hendrik J. Adriaanse, *op. cit.*, p. 19.

la mêmeté (correspondant plutôt à l'idée positive de l'identité, comme l'identité sociale)¹. L'ipséité s'exprime dans la « mienneté »². Elle signale que la réalité perçue est d'abord vécue comme *mienne*, comme celle dont je relève et qui relève de moi. L'ipséité, c'est l'identité événementiale, celle qui s'exprime dans la nouveauté de chaque événement, celle que le présent met continuellement à l'épreuve et à partir de laquelle la mêmeté est rendue possible. La question concernant le sujet, destitué de son pouvoir de visée tant qu'il se trouve sous la coupe de l'événement, est de savoir alors comment se construit son identité depuis son ipséité et comment celle-ci peut contribuer à la re-constitution d'une forme de sujet analysant (sujet herméneutique et éthique).

« Illusion biographique »³, « superstition »⁴, « apparente préméditation de la destinée »⁵ ou hasard absolu, peu importe. La rencontre destinale n'est jamais finalement qu'une manière d'interroger notre rapport à la vie, donc à nous-mêmes. Prenons l'exemple de Zadig le Babylonien⁶. Cet oriental éclairé, à qui tout devrait sourire (car bien né, bon caractère, bonne intelligence, etc.), enchaîne « bonnes » et « mauvaises » rencontres. Agissant toujours de son mieux, s'illustrant chaque fois par de bonnes actions, celles-ci entraînent cependant en même temps que des récompenses, leur lot d'effets négatifs imprévus. Chaque bonheur arrive ainsi avec sa part de malheurs, tant et si bien que Zadig finit par s'exclamer : « Tout ce que j'ai fait de bien a toujours été pour moi une source de malédictions, et je n'ai été élevé au comble de la grandeur que pour tomber dans le plus horrible précipice de l'infortune. »⁷ Le héros de Voltaire ne trouve aucune logique à ce qui lui arrive, il n'y comprend rien et se sent dépassé. Jusqu'à la rencontre d'un ermite qui tenait en main « le livre des destinées »⁸. Mais cet épisode s'avérera pour Zadig aussi insensé sinon plus que les autres — du moins en apparence.

¹ Peut-être pouvons-nous, dans les termes de Martin Heidegger, risquer l'idée que l'identité-*idem* relève de l'*existentiel* (donc de l'intramondain, du factuel) tandis que l'identité-*ipse* relève de l'*existential* (donc de l'apriorique, du transcendantal, de l'universel) ?

² Hendrik J. Adriaanse, *op. cit.*

³ Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », in *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, chapitre 3, annexe 1, pp. 81-89.

⁴ Sigmund Freud, « Déterminisme, croyance au hasard et superstition : points de vue », *op. cit.*, pp. 275-316.

⁵ Arthur Schopenhauer, « Spéculation transcendante sur l'apparente préméditation qui règne dans la destinée de chacun », in *Esthétique et métaphysique*, Paris, Le livre de poche, « Classiques de la philosophie », 1999, pp. 39-80.

⁶ Voir Voltaire, *Zadig ou la destinée*, Paris, Librairie, « Texte intégral », 1995, 91 p.

⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁸ *Ibid.*, p. 59.

Il découvre épouvanté que le vieux « sage » est capable de commettre des exactions et finit même par tuer un enfant sous ses yeux. Au comble de l'horreur, l'ermite criminel se transforme soudain en ange ailé. Jesrad, le messager divin, lui annonce que tout n'est que destinée ; en d'autres termes, que tout a un sens, même lorsque cela n'en a pas l'air : « Il n'y a point de hasard ; tout est épreuve, ou punition, ou récompense, ou prévoyance. »¹ Zadig doit en tirer la leçon suivante : ses malheurs successifs, ses bonheurs écourtés ont une *raison* d'être qui doit pouvoir être mise en perspective. Et pour que Zadig atteigne son ultime destination — épouser la reine Astarté et régner avec elle sur Babylone — il doit passer par un certain nombre d'épreuves, faire certaines rencontres sans lesquelles rien de tout cela ne sera possible. Je ne cite pas cet exemple dans le but de montrer que le destin décide de tout et que nous sommes prédestinés. Loin s'en faut. Mais l'histoire de Zadig peut être vue sur un autre plan comme l'illustration d'une réappropriation personnelle du passé et ce, au fil conducteur de l'événement, en l'occurrence ici la rencontre extraordinaire de l'ange/ermite. Il faut voir le conte comme extériorisation symbolique d'un procès intérieur : c'est à *partir de* et *dans* cet événement que Zadig s'ordonne à son histoire.

Nous retrouvons ici les deux niveaux de perception, entre immanence et transcendance, dont j'ai déjà parlé dans le chapitre consacré aux représentations du destin et du hasard (chapitre 4). Le passage d'un niveau à l'autre correspond en fait à un trajet temporel, celui de la rétrospection (plus ou moins consciente). Nous vivons en premier lieu la vie comme une nouveauté infinie. Chaque minute, chaque seconde est fondamentalement imprévisible. En quelque sorte, notre point de vue ne décolle pas du vivre immédiat. C'est pourquoi l'existence se donne d'abord comme un phénomène immanent qui nous excède. C'est seulement dans *l'après* que nous n'abordons plus les événements de la même manière. Nous tentons alors de considérer notre vie comme un tout que nous serions en mesure d'embrasser. « Quand la vie est achevée, elle fait figure d'homogène bloc. Mais elle se déroula, de A jusqu'aux au-delà de Z, sous le signe du fortuit et, dans l'autre sens, sous celui de l'obligatoire. »² Je ne peux m'empêcher de réitérer

¹ Voltaire, *op. cit.*, p. 63.

² Réponse de Jacques Audiberti, in André Breton et Paul Éluard, « Enquête : pouvez-vous dire quelle a été la rencontre capitale de votre vie ? Jusqu'à quel point cette rencontre vous a-t-elle donné, vous donne-t-elle l'impression du fortuit, du nécessaire ? », *op. cit.*, p. 103.

cette citation de Jacques Audibert qui résume efficacement la conception ambivalente que nous avons de la vie, dans l'attitude naturelle. Zadig comme Œdipe, comme Paul, comme Stanislas amoureux de sa Reine, et comme d'autres encore, vit dans un premier temps chacune de ses rencontres dans l'immanence de la vie. De ce point de vue, la vie — et en elle, la rencontre — l'excède, le déborde et se présente à lui comme un phénomène saturé. Dans un second temps, lorsque l'ange Jesrad s'adresse à lui (ce qui équivaut symboliquement au moment de la prise de conscience, au temps de la reconnaissance), il tente d'emprunter (imparfaitement) le point de vue de la transcendance pour comprendre sa vie et lui donner le sens d'une histoire. Cette transcendance peut prendre toutes les formes, en l'occurrence ici celle de la divinité. Mais on peut aisément imaginer une transcendance sociologique, psychique, etc., selon laquelle la vie s'organise en destinée.

Ce jeu symbolique entre immanence et transcendance justifie la *tychologie* prescrite par Jean Guitton. Elle consiste dans une mise en forme du hasard par l'entremise de l'interprétation (jamais finie) et le recours au *logos*, le discours. La *tyché* c'est le hasard et/ou la rencontre comme événement pur et absolu. La tychologie atteint donc la vie *depuis* l'événement de la rencontre. C'est cela qui est intéressant : elle est un *logos* qui laisse intact le « je-ne-sais-quoi » de la rencontre — c'est-à-dire cette part énigmatique, constitutive de sa vérité¹ —, puisqu'il s'institue à partir de son épreuve. En travaillant sur la *trace*², le sujet effectue à son niveau une forme d'*epochè*, comparable à celle de l'attitude naturelle signalée par Alfred Schütz³. L'*epochè* est réduction. Selon l'intention qui nous guide, elle sera phénoménologique, eidétique, pour le philosophe ; naturelle, pour l'homme ordinaire qui, à l'inverse, suspend tout doute possible sur l'existence du monde. Pour le rencontrant, en quête de significations et donc d'unité, une autre forme d'*epochè* est pratiquée : celle qui consiste dans la suspension de l'accident pour faire apparaître « le point indivisible » prôné par Jean Guitton. La *tychologie* se charge de penser

¹ Voir à ce propos les travaux de Vladimir Jankélévitch, notamment les trois volumes de *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien* (op. cit.)

² La *trace*, comme le précise Jacques Birouste dans une reprise de la pensée de Martin Heidegger, « n'est pas un signe comme les autres » : elle affirme un passé « révolu » mais indéniable, un « passage » indélébile. (Jacques Birouste, *Avènement du sujet dans la rencontre*, op. cit., p. 94).

³ Voir Alfred Schütz, *Le Chercheur et le quotidien : phénoménologie des sciences sociales*, op. cit., p. 127.

la manière dont se concilient existentiellement les hasards externes et les aspirations intérieures. Ainsi est-ce la contre-expérience de la rencontre, phénomène saturé, qui produit le « *logos* de la Destinée »¹. Ainsi enfin, se constitue le « cercle existentiel », au sein duquel une rencontre surprenante se transforme en destinée personnelle, en un événement qui me signe à vie, qui m'identifie et m'authentifie comme étant à la fois le produit et le créateur de mes expériences.

*« Tel est le cercle existentiel : un hasard transformé en destin à travers un choix continu. »*²

¹ Voir Jean Guitton, *Histoire et destinée*, *op. cit.*, pp. 81-82.

² Paul Ricœur, « Expérience et langage dans le discours religieux », *in* Institut catholique de Paris (sous la direction de), *op. cit.*, p. 167.

CONCLUSION

1. Rencontre, phénoménologie et sociologie « première »

1.1. La rencontre comme « objet » de connaissance : difficultés et ouvertures

Comment conclure sur un sujet qui, plus que tout autre, manifeste son originalité dans le fait essentiel suivant : son *infinité* ? Je me remémore la directive de Frederik Buytendijk — « aller à la rencontre de la rencontre »¹ — qui me rappelle celle d'Edmund Husserl : « Aller aux choses mêmes »². Je réalise à présent combien cette apparente tautologie emporte en réalité le chercheur dans un mouvement infini : si la rencontre s'opère, il se trouvera toujours, *a posteriori*, déjà rencontré par la rencontre à la rencontre de laquelle il est allé. Et si, pour comprendre, il repart en direction de cet événement paradoxal, il se trouvera toujours en décalage, toujours précédé par l'événement sans pouvoir jamais rattraper son retard. Tel est le cercle infiniment ouvert de la rencontre, de fait éminemment destinale. Mais en définitive, l'enjeu était là : montrer que si l'infinité est par nature irréductible, indomptable, elle n'est pas cependant un obstacle pour la pensée, à condition d'adopter une autre attitude intellectuelle. La raison objectiviste ou plutôt scientiste a oublié que les choses qu'elle perçoit ne sont telles que parce qu'elle a préalablement construit les modalités de leur perception. Le sociologue allemand Theodor W. Adorno a vu dans cette attitude naturaliste le recours à une méthode « à caractère réifiant » [*Dinghaftigkeit*] »³. Elle a conduit la sociologie empirique et positive à se donner, en premier, dans l'activité de recherche, sans un recul réflexif et au détriment d'un questionnement *sur* l'objet de recherche. Elle a oublié que celui-ci est originairement posé par un sujet qui le pense ; qu'il n'y a pas d'« objet » connu sans un sujet pour le connaître. Elle a oublié ce trajet de l'un à l'autre, nécessaire dans tout savoir, et lui a substitué (le mirage) de « la fixité de l'objet bloqué ici et maintenant »⁴.

C'est précisément contre ce travers que s'est construite l'étude présente. En choisissant de réfléchir d'abord sur ce que la rencontre constitue essentiellement

¹ Frederik J. J. Buytendijk, *Phénoménologie de la rencontre*, *op. cit.*, p. 16.

² Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, § 19, p. 64.

³ Theodor W. Adorno, « Sociologie et recherche empirique », in Theodor W. Adorno, ... (et al.), *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, *op. cit.*, p. 63.

⁴ *Ibid.*, p. 60.

pour nous, donc sur son sens d'être — ce qu'en termes plus savants nous pourrions appeler son ontologie phénoménologique —, il a fallu accepter d'abandonner l'idée préconçue d'une observation suffisante limitant l'objet aux cadres de sa perception. La phénoménologie a permis de libérer le phénomène en mettant exclusivement l'accent sur sa manière de *se donner* (avec toutes les modalités significatives qu'offre ce verbe). C'est à cette seule condition que le phénomène de la rencontre a pu se laisser approcher. En suspendant l'intention scientifique, essentiellement guidée par l'inventaire de faits observables, la rencontre est « apparue » sous un jour nouveau : non plus comme un fait qu'il suffit de percevoir, grâce à des conditions *a priori* de la perception, mais comme un événement (sur)chargé en intuition (sensible, affective, intelligible, ...) dont l'arrivage détrône les prétentions traditionnelles à l'objectivation. En d'autres termes, la rencontre prend toute sa dimension dès que l'on accepte une conversion du regard, dès que l'on accepte l'idée qu'un phénomène peut déborder la visée analysante de l'intentionnalité, dès que l'on reconnaît enfin la *possibilité de phénomènes saturés*.

Réfléchir sur son sens profond mène inmanquablement le chercheur vers une *épistémologie de la rencontre*. Il est des objets à propos desquels notre manière de les appréhender n'affecte en rien notre pouvoir de les connaître, au contraire. Leur « objectivité » n'est pas atteinte et, qui plus est, elle se conforme à la manière ou aux moyens — préétablis et convenus — dont nous disposons pour les penser. Je peux réfléchir sur le sens d'une chaise, également sur ses significations ; cela n'affecte pas le rapport classique du sujet connaissant à son objet de pensée, lequel est extérieur à lui. À l'opposé, la rencontre bouleverse le rapport du sujet à son objet. Elle pose un véritable problème au sujet de la connaissance car il est aussi sujet de la rencontre. Il ne peut s'efforcer de penser les rencontres des autres et la rencontre en général, sans passer par une empathie méthodologique qui signifie tenter de réduire l'opacité en prenant le vécu d'autrui comme le sien propre. Or se mettre « à la place de » revient en fait à chercher en soi, dans ses propres vécus, ce qui a une portée intersubjective ; ce qui, dans le vécu singulier, se rapporte au vécu générique de « tout le monde ». Avec la rencontre, apparaît un fait nouveau : son événementialité, qui est effet de *ravissement* sur la conscience, entrave le processus de la connaissance car il est un « temps » — appelons-le ainsi mais sans aucune certitude — « pendant » lequel (mais s'agit-il d'une *durée* à proprement parler ?) tout

est « vu » mais rien n'est su ; un temps silencieux du je-ne-sais-quoi, incompressible, irréductible, irrattrapable, que la « bonne conscience » du chercheur honnête ne peut malheureusement pas négliger, comme l'a remarqué Vladimir Jankélévitch¹. C'est précisément ce vécu, cette « conscience » d'énigme qui signifie la rencontre dans son essence. Sur le plan épistémologique, il vient donc la question suivante : à quelle condition une connaissance du phénomène de la rencontre est-elle possible ? Ce à quoi, il faut répondre : à la condition paradoxale de lui reconnaître cette part d'ombre invincible, antérieure au sujet transcendantal. Il n'y a qu'ainsi, exclusivement, que la rencontre peut apparaître *pleinement* comme « rencontre » avec toute la teneur de sens — saturant — qu'elle manifeste.

La rencontre fait partie de ces événements dont je peux seulement dire qu'ils m'ont affecté sans pouvoir les conceptualiser de manière achevée. Il est en revanche remarquable que l'impossibilité à l'embrasser dans sa totalité n'empêche en rien une forme de certitude *a posteriori* sur la réalité de l'événement. C'est justement cette « certitude » pour ainsi dire aveuglée ou éblouie, cette forme de savoir sans connaissance (ou l'inverse ?) qui motive le sujet dans une recherche rétrospective sur les signes de la rencontre. Cette position subjective post-événementiale détermine la figure de celui que Jean-Luc Marion a appelé « *l'adonné* » : celui qui, comprenant qu'il lui est impossible de comprendre l'événement en soi, n'a pas d'autre alternative que de se comprendre lui-même dans l'événement ; celui « qui se reçoit de ce qu'il reçoit »² et, dans cette réception, fait apparaître le phénomène.

Si, philosophiquement, l'idée de phénomène saturé est envisageable, qu'en est-il pour la sociologie ? Je me risque à affirmer qu'elle l'est tout autant, à condition de procéder à un certain nombre de révisions pour ne pas dire de révolutions épistémologiques. (i) Il s'agit en tout premier lieu de considérer la sociologie non exclusivement comme science empirique mais également comme pensée du social en général. Cette exigence semble évidente en droit mais l'est beaucoup moins dans les faits. Malgré quelques efforts, des travaux questionnant l'ontologie du social, s'inscrivant dans l'esprit d'une

¹ Voir Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. 1, *La manière et l'occasion*, *op. cit.*, p. 11 : « Il y a quelque chose qui est pour ainsi dire la mauvaise conscience de la bonne conscience rationaliste et le scrupule ultime des esprits forts ; quelque chose qui proteste et "remurmure" en nous contre le succès des entreprises réductionnistes. »

² Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, p. 51.

sociologie première ou *antéprédicative*¹, sont encore rares. Quelques uns se sont risqués à proposer la possibilité d'une *métasociologie*² mais cela reste assez marginal. On pourrait s'en étonner si l'on considère les disciplines voisines, telles la psychologie pour laquelle il est accepté de parler de métapsychologie. Cela nous permettrait pourtant d'envisager plus aisément la possibilité d'une sociologie *fondamentale*, par opposition à une sociologie appliquée, aujourd'hui dominante. Il s'agirait de reprendre la définition du social, interroger ce qui demeure implicite dans les sciences humaines, en l'occurrence leurs fondements.

(ii) Cela passe deuxièmement par un examen du *sens du social*. « Social » est le mot le plus répandu et, à chaque fois, utilisé le plus « naturellement » du monde par la sociologie (rien de plus évident en effet), tant et si bien qu'il n'est jamais question de ce qu'il signifie profondément. Qu'est-ce qui est social et qu'est-ce qui ne l'est pas ? Qu'entendons-nous par « social » ? Il faudrait peut-être, pour commencer à y répondre, par revenir au sens le plus littéral, le plus épuré de la *sociologie*. J'entends par là son sens étymologique : la sociologie comme *logos* sur le *socius*. En portant en effet notre attention sur le sens originel, c'est-à-dire la sociologie comme discours, réflexion sur le *socius*, nous pourrions nous orienter vers des questions du type : qu'est-ce qui constitue en propre le *socius* ? Donc : qu'est-ce qui fait que le *socius* est possible ? Posée en ces termes, la question présente l'avantage de mettre en parenthèses cette évidence pour le sociologue : la société serait le substrat naturel de toute forme d'existence humaine³. Il n'y a pas d'homme sans société, certes, mais cela n'évite pas la question fondamentale de la constitution de cette société. Ce n'est pas tant sa constitution historique à travers les « âges » de l'humanité que sa constitution d'essence qui importe : qu'est-ce qui fait d'un homme quelconque un *socius*, un *être social* ?

À partir de là, la rencontre comme phénomène saturé, peut s'intégrer au questionnement, ce qui produit d'ailleurs un effet notable. Il apparaît ainsi qu'une sociologie de la rencontre ne soit plus possible qu'à condition de reconnaître le

¹ Actuellement, presque toutes les sociologies sont « naturellement » prédictives, sans avoir forcément profité des avancées d'une sociologie première, comme celle plus ou moins inaugurée par des sociologues tels Georg Simmel ou Max Scheler. Voir par exemple Max Scheler, *Le Formalisme éthique et l'éthique matériale des valeurs : essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, Paris, Gallimard/Nrf, « Bibliothèque de philosophie », 1991, 640 p.

² Voir Patrick Pharo, « La métasociologie et ses limites. 1. Sens, interprétation et métasociologie », in *Phénoménologie du lien civil : sens et légitimité*, Paris, L'Harmattan, « Logiques sociales », 1992, pp. 65-78 ; Magali Uhl, *À l'épreuve du sujet : éléments de métasociologie de la recherche*, op. cit.

³ Voir Theodor W. Adorno, op. cit., p. 59.

phénomène non plus comme consécutif au social mais comme *constitutif* de celui-ci. En tant que phénomène contre-intentionnel, il s'oppose à une *socio-logie* (toujours intentionnelle) qui voudrait réduire la rencontre à un produit naturel de la société alors qu'elle est peut-être *la* condition de possibilité du social, puisqu'elle est ce qui permet les associations et les ruptures. La rencontre, en ce sens, ne devrait pouvoir être correctement étudiée qu'à la lumière d'une *sociologie première* ; une sociologie dont la tâche consisterait dans l'élucidation des conditions *a priori* du social. Elle viendrait ainsi non pas concurrencer mais compléter et supporter (au sens propre du terme : servir de support) la sociologie empirique. Dans le cas du phénomène de la rencontre, il faudrait donc inverser les pôles et, paradoxalement, déclarer que c'est à partir d'une pensée de la rencontre qu'il y a lieu de construire une sociologie et non le contraire. Il s'agirait par conséquent d'étudier le phénomène de la rencontre (autant que faire se peut), son sens et son incidence sur le destin du *socius*. Que devient-il dans la rencontre ? Est-ce que le *socius* garde ou bien acquiert plutôt son sens de *socius* dans la rencontre ? Plus généralement, si nous traduisons l'être du *socius* par l'être-avec, il y a lieu de se demander si la rencontre n'est pas *au principe* du trait d'union, plutôt qu'elle ne le confirme (comme une des thématisations possibles du « lien social ») ? La rencontre serait ainsi au fondement d'une sociologie première — comme *l'éthique*, chez Emmanuel Lévinas, est au fondement d'une philosophie première¹. Il n'y aurait pas le *socius* comme condition de possibilité de la rencontre mais l'inverse : la rencontre comme condition de possibilité et *signifiant* du *socius*. C'est ainsi que la question du sujet et de ce qu'il devient dans le phénomène saturé s'avère centrale pour comprendre ce que devient le *socius* dans la rencontre.

1.2. Récapitulatif de la recherche

Le projet de cette thèse visait une nouvelle perspective sur la rencontre qui consistait en une enquête herméneutique et phénoménologique sur son sens destinal. Les questions étaient les suivantes : quand peut-on parler de « rencontre au sens destinal » ? Quelles sont ses différentes modalités ? Qu'est-ce que la rencontre

¹ Voir par exemple, d'Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini : dialogues avec Philippe Nemo*, op. cit., p. 91.

destinale nous dit sur la rencontre en général et est-ce que la première ne serait pas simplement une manière renforcée de révéler la seconde ? Il s'agissait en tout cas de comprendre la rencontre non plus comme « objet de nature » mais comme « objet de conscience », selon les termes d'Edmund Husserl¹. Plus précisément, il s'agissait de l'examiner non pas tant comme « scène » extérieure et visible mais comme *effet* sur la conscience. En dernière analyse, c'est bien cela qui a été questionné : les effets de la rencontre sur la conscience. Cette interrogation avait pour projet d'atteindre le niveau transcendantal, c'est-à-dire *universel*, de telle sorte qu'il puisse valoir pour toute sorte de situation de rencontre, individuelle ou collective. La rencontre destinale concerne aussi bien la personne qu'une collectivité ou une société prise comme individualité. Des phénomènes ont effectivement *rencontré* des sociétés ; cela, il ne faut pas l'entendre seulement comme un effet de langage mais comme une réalité authentiquement vécue. C'est ainsi qu'on peut définir les phénomènes dits *historiques* : comme des phénomènes au caractère *destinal*, surtout si, à la manière Jean Guilton, nous acceptons le fait que voir la vie en forme d'histoire revient à lui donner la figure d'une destinée.

Je voudrais ici retracer très brièvement les principales étapes de ma démarche. Il s'agissait de :

- Partir des « rencontres » telles qu'elles sont étudiées traditionnellement, c'est-à-dire par les sciences positives.
- Montrer leur insuffisance : à quoi ne répondent-elles pas ?
- Proposer une autre approche : mettre en évidence l'autre versant de la rencontre, celui du *sens* : que signifie la rencontre *pour nous* ? Qu'entendons-nous par « rencontre » ? En fait, cette question en appelle une autre, implicite : qu'est-ce qu'une *véritable* rencontre, pour le sens commun ? Comment nous apparaît la « vraie » rencontre ? D'où la nécessité de construire théoriquement une espèce de rencontre — la rencontre destinale — comme moyen d'élucider le sens de la rencontre en général : hypothèse d'un rapport d'essence entre rencontre et destinée.
- Mener l'enquête et la quête du sens à travers l'édification d'une typologie des rencontres destinales : exercice phénoménologique de la variation imaginaire.
- Mettre en évidence le paramètre commun à toutes ces rencontres : le basculement

¹ Edmund Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 180.

subjectif du « rencontrant » au « rencontré ».

- Confirmer cette transformation subjective (subjectale ?) à la lumière de la théorie des phénomènes saturés, dans laquelle s'intègre le phénomène de la rencontre.

- Conclusion : (i) La reconnaissance des phénomènes saturés en sciences humaines représente un enjeu épistémologique. (ii) La rencontre comme événement constitutif du social remet en cause la définition traditionnelle du social. (iii) La rencontre, en son sens plénier, possède un caractère destinal ; la rencontre destinale exprime le sens maximal, c'est-à-dire *saturé*, de la rencontre en général.

(1) Dans la première partie de cette thèse, j'ai exposé quelques travaux qui m'ont paru représenter, de manière typique, une vision naturaliste ou positiviste de la rencontre. Dans ces travaux, seuls les aspects factuels et extérieurs aux sujets sont pris en compte, que ce soit dans les travaux bio-psycho-éthologiques sur le monde naturel¹, sociodémographiques sur l'homogamie sociale² ou ethnométhodologiques sur la gestion du « face-à-face dans les cadres naturels »³. La sociologie s'est finalement peu intéressé à la question, sinon pour en examiner plus volontiers les alentours, tels la « morphologie » sociale des « scènes de rencontre »⁴, les « lieux » de rencontre⁵, la communication (verbale et non verbale)⁶ ou encore les interactions sociales⁷. Mon enquête est partie de l'interrogation suivante : qu'est-ce qui se donne comme insatisfaisant dans l'ensemble de ces recherches, aussi variées et poussées soient-elles ? En quoi des études divergentes — les unes portant sur la découverte des structures sociales objectives, comme celles d'Alain Girard ou de Michel Bozon et François Héran ; les autres portant sur l'analyse du sens commun (subjectivité sociale), comme celles d'Erving Goffman ou d'autres chercheurs travaillant sur la communication interpersonnelle —

¹ Voir, par exemple, Jean-Didier Vincent, *La Chair et le diable*, *op. cit.* Dans un registre un peu différent, voir aussi : Boris Cyrulnik, *L'Ensorcellement du monde*, *op. cit.*

² Voir Les travaux d'Alain Girard, *Le Choix du conjoint : une enquête psycho-sociologique en France*, *op. cit.* ; Michel Bozon et François Héran, « La découverte du conjoint. I, Évolution et morphologie des scènes de rencontre » et « La découverte du conjoint. II, Les scènes de rencontre dans l'espace social », *op. cit.*

³ Erving Goffman, *Les Rites d'interaction*, *op. cit.*, p. 7.

⁴ Michel Bozon et François Héran, *op. cit.*

⁵ Voir Alain Girard, *op. cit.*, p. 97 *sq.* ; Abdelhafid Hammouche, « Où se rencontrent-ils ? Les couples mixtes et la ville : ces couples qu'on appelle mixtes », *Dialogue*, n° 139, 1998, pp. 39-49.

⁶ Voir Edward T. Hall, *La Dimension cachée*, *op. cit.* ; Alex Muchielli, *Psychologie de la communication*, Paris, PUF, « Le psychologue », 1995, 266 p. Voir notamment : « La communication dans la rencontre » et « La communication dans la rencontre amoureuse » (*ibid.*, respectivement pp. 169-194 et pp. 195-220).

⁷ Voir Erving Goffman, *Les Rites d'interaction*, *op. cit.*

se rejoignent-elles ? Pourquoi, tous ces travaux, aussi distincts soient-ils dans leurs intérêts de connaissance, me donnent-ils à leur lecture l'impression qu'il leur manque quelque chose pour une meilleure compréhension du phénomène de la rencontre ?

La phénoménologie m'a permis d'éclairer cette question. Remettant en cause l'évidence positiviste, qui repose sur la croyance en l'existence naturelle des « objets », elle lui oppose l'évidence par l'intuition qui s'appuie sur la seule certitude d'existence, celle de la pensée (au sens large). La phénoménologie permet donc, dans un premier temps, de mettre dos à dos deux régimes de connaissance : le régime des sciences de l'esprit contre celui des sciences de la nature. Mais dans un deuxième temps, elle inclut le second sous l'espèce du premier, comme un mode d'intelligibilité parmi d'autres. En effet, partant de l'idée que nos connaissances sont d'abord *construites* et donc produites par l'esprit, la phénoménologie se place *en amont* de toute autre forme de connaissance — d'où sa revendication comme « philosophie première »¹. Les sciences de la nature se comprennent dès lors comme des sciences regardant le monde et tout ce qui le peuple selon un *mode spécifique*, celui de la perception objectivante. Elles partent d'un postulat irréflecti suivant lequel tout ce qu'elles étudient, existe sous la forme générale de la « chose » naturelle et *a-subjective*. En tant que telles, elles se définissent comme des sciences « non humaines ». Ainsi, pour la phénoménologie, les sciences de la nature proposeraient un mode de connaissance *possible* et non plus la seule vérité qui soit dans la science objective.

La sociologie, dans sa grande majorité, a opté pour ce mode d'intelligibilité — malgré la spécificité de son « objet », *l'homme*². Du point de vue d'une *philosophie première* — laquelle s'occupe de découvrir les fondements de toute connaissance — la sociologie apparaît dès lors comme une science humaine se calquant globalement sur le modèle des sciences *non* humaines. C'est pourquoi,

¹ Voir Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2001, 256 p. La métaphysique y est reprise en son sens littéral de théorie de la connaissance, connaissance de ce qui vient *avant* (*méta*) toute connaissance, à la manière de René Descartes (*in Méditations métaphysiques, op. cit.*) Sur ce point, voir, par exemple, Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés, op. cit.*, p. 16.

² Ce choix méthodologique et épistémologique a été maintes fois critiqué, notamment par Karl Popper, un grand penseur pourtant très « scientiste » mais non moins lucide face au positivisme sociologique. Voir Karl Popper, « La logique des sciences sociales », *in* Theodor W. Adorno, ... (et al.), *op. cit.*, p. 78.

à ce propos, elle s'auto-désigne plus volontiers comme science « sociale » que comme science « humaine »¹. Malgré les tentatives, qui ont jalonné l'histoire de son édification, pour se constituer et affirmer sa singularité dans une attention portée sur la subjectivité humaine, elle continue d'obéir aux postulats ontologiques des sciences naturelles et, comme telle, est elle-même une science « naturelle »². Même lorsqu'elle refuse parfois le quantitativisme pour se prononcer en faveur de la recherche « qualitative », elle persiste encore dans une vision positive du monde (autrement dit : il suffit d'« observer » les « faits » pour les « constater »). Lorsqu'en d'autres occasions, elle contredit le primat de la collectivité, elle se porte en faveur de « l'individu », de « l'agent », voire de « l'acteur », mais très rarement du *sujet*. Si ce ne sont pas les structures sociales qui commandent les comportements, ce sont des acteurs rationnels, objectivant la situation vécue et se conduisant en vue d'adapter les moyens aux fins toujours anticipées : quand l'humain est convoqué, c'est sur la scène de la seule efficacité sociale.

Quelles sont les conséquences d'une telle conception pour une recherche sur la rencontre ? Les conséquences sont que la rencontre, soit « in-existe » parce qu'objectivement insaisissable, soit est considérée comme un état de fait ou un fait acquis, un en-soi sans intérêt interne, très vite assimilé à ce à quoi elle préside, c'est-à-dire la relation sociale en général. La rencontre, jusqu'à présent, n'a en effet jamais été étudiée qu'en tant que type de relation sociale. Ainsi, elle disparaît vite sous les concepts de communication, d'interaction ou sous des réalités sociales tels la « formation du couple », le « mariage », les « réseaux », etc. Bref, soit la rencontre apparaît comme un prétexte à des études périphériques (notamment sur les « déterminants » sociaux), soit elle ne dépasse jamais le statut de phénomène ordinaire, interactif et rationnellement géré par les « acteurs sociaux ». Autant dire que, en son sens plénier, comme événement authentique, la rencontre n'apparaît nulle part dans ces travaux, même chez les plus « compréhensifs ». Elle demeure un fait insignifiant. Cependant, la perspective naturaliste et objectiviste a fait naître un paradoxe remarquable : celui de *montrer que la rencontre ne se montre pas* sous son angle de visée. L'intuition du commun des mortels,

¹ Au contraire, pour Marcel Mauss, « la sociologie est *rigoureusement humaine*. » (Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, « Quadrige », 1997, p. 286, je souligne).

² À ce propos, Karl Popper parle de « naturalisme fourvoyé » ou « déplacé » (Karl Popper, *op. cit.*, p. 78).

pour peu qu'il s'impose d'être sincère, lui indique assez clairement que la rencontre n'est pas cela, que la recherche d'une vérité humaine du phénomène se tient ailleurs et non dans les tableaux statistiques, les calculs de probabilités, les questionnaires à choix multiple, non plus dans une *logique* de la communication¹ ou une *ethno-méthodologie*.

Cherchant à approcher *l'essence* de la rencontre, à comprendre ce qui fait sa spécificité, l'élucidation des significations qui la caractérisent s'est imposée comme une nécessité. La méthode phénoménologique exige de faire appel à « l'intuition » comme « instance donatrice »². La question est donc devenue : qu'est-ce qui se donne à moi en premier lieu dans une rencontre, au sens plein du terme ? Ou encore : qu'est-ce qui, dans la rencontre en son sens plénier, se manifeste d'emblée ? Ce à quoi les notions de *destin*, de *hasard*, enfin d'*événement*, sont venues constituer un début de réponse. Une lecture de la rencontre à la lumière de l'Événement a été proposée par le philosophe Claude Romano³. Il l'a décrite comme un phénomène *radical* advenant à l'être humain pour reconfigurer ses possibles (et donc le monde même) et, par suite, pour participer à sa constitution de *sujet*. Pour ce faire, il a conceptualisé l'idée de « sens événemential ». C'est sur cette conception que je me suis appuyée pour décrire le sens destinal de la rencontre, lequel s'est ensuite révélé comme la manière la plus approchante de désigner l'objet de la recherche. Il fait en effet appel à la dimension hyper-significative des rencontres, à leur pouvoir de rupture et de bouleversement, à leur incidence sur la conscience et de fait, sur l'existence. Bref, le pouvoir déterminant (accompli ou non) des rencontres sur les sujets, ce que j'ai également appelé leur *puissance destinale*, m'a conduit à opter pour l'expression entière « rencontres destinales », comme désignation des rencontres dont un être peut se trouver soudain *l'objet* (j'emploie ce terme à dessein).

(2) C'est sous cette perspective qu'une typologie — non exhaustive — a été développée dans la seconde grande partie de ma thèse. Cinq grand types de rencontre ont fait l'objet d'une description : la rencontre avec un objet (chapitre 8), la « première rencontre » (chapitre 9), les mauvaises rencontres (chapitre 10),

¹ Voir Paul Watzlawick, ... (et al.), *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, « Points », 1979, 280 p.

² Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 85.

³ Voir Claude Romano, *L'Événement et le monde*, *op. cit.*, pp. 166-176.

la rencontre fatidique (chapitre 11), la rencontre foudroyante qui a réuni en fait le coup de foudre amoureux et la rencontre avec le divin (chapitre 12). Enfin, en guise de conclusion, cette seconde partie s'est achevée sur un « faux » type que j'ai appelé par défaut la « non-rencontre »¹. La typologie obéissait à un double objectif : (i) partir de l'attitude naturelle vis-à-vis de la rencontre, pour remonter jusqu'aux significations premières orientant ses conceptions. À ce titre, le type le plus significatif était par exemple celui de « la première rencontre » qui, après réflexion — c'est-à-dire après avoir pratiqué *l'épochè* —, n'a pas de sens en soi. Les autres types montraient de même une forme d'écart plus ou moins manifeste entre la croyance naturelle, nous dirons collective, commune, bref sociale, et les principes qui président à celle-ci. Ainsi se sont posées des problématiques de second ordre toujours relatives à l'élucidation du sens profond des choses étudiées : la possibilité de la rencontre « avec un objet », l'idée de « première » rencontre/première fois, l'ambiguïté de l'expression « mauvaise rencontre », le paradoxe hasard/destin contenu dans la rencontre fatidique, la dialectique immanence/transcendance inhérente à la rencontre foudroyante. (ii) Le deuxième et principal objectif de la typologie avait en vue l'examen des modalités du sens destinal de la rencontre. Il devait s'y préciser de chapitre en chapitre (et donc de type de rencontre en type de rencontre). Suivant les prescriptions d'Edmund Husserl, il s'agissait de faire fonctionner, à travers la description de ces types, le procédé de la variation imaginaire pour faire émerger « la raison de la série »². L'idée générale qui en est ressortie est la suivante : la rencontre produit une inversion, effet d'une *contre-intentionnalité* qui fait du sujet rencontrant un être d'abord rencontré. Cette situation est nécessaire à *l'effet* de rencontre. Elle explique son caractère destinal : ce que je rencontre me surprend, au-delà de toute attente et contre toute attente. Contre cela, je ne peux rien. La rencontre *me destine* à des horizons insoupçonnés et, par suite, à moi-même. Dans son accomplissement, elle me découvre une *passivité* fondamentale, « essentielle »³, selon Jean-Luc Marion. C'est ainsi qu'André Breton et Alberto Giacometti furent « rencontrés » par des objets esthétiques qui eurent une incidence sur leur vie artistique. L'idée de « trouvaille » a pris dans ce cas toute sa valeur significative,

¹ Peut-être, *après-coup*, que le concept de « rencontre introuvable » aurait été mieux adapté ?

² Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, *op. cit.*, p. 12.

³ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 111.

en se confondant avec une compréhension du phénomène de la rencontre comme aventure surprenante et rétrospectivement déterminante. La « première rencontre » nous a aidés à penser indirectement le problème de la temporalité qui manifeste un décalage entre la nature positive de *l'originel* (par exemple la scène de la « première vue ») et la nature herméneutique de *l'originnaire* (son attestation par l'épreuve subjective). La première a des chances d'être repérable, tandis que la seconde est indatable et se manifeste toujours sur le mode du « fait accompli », c'est-à-dire du déjà fait, déjà passé. Ce phénomène atteste à l'inverse celui du « retard de la conscience »¹.

(3) Ce paradoxe du décalage temporel entre l'événement de la rencontre et la (tentative de) saisie qui en est faite, toujours *a posteriori*, a occupé la troisième partie de la thèse. C'est ici que s'est imposée la nécessité de passer à une phénoménologie plus radicale. Suivant le projet de la phénoménologie classique, celle d'Edmund Husserl, nous devions avoir un phénomène identifiable pour ainsi dire *à l'avance* ; un phénomène que la conscience devait être en mesure d'objectiver, de poser devant elle comme un objet quelconque de sa visée ; un objet qu'elle devait être capable de détailler, disséquer, dont elle pouvait énoncer les propriétés ; enfin un phénomène cadré par des conditions *a priori* de la perception et sans lesquelles il ne pouvait apparaître à une conscience. C'est le programme fidèlement suivi par Erving Goffman à propos de la gestion intersubjective des interactions sociales. C'est pourquoi il serait plus juste de définir sa démarche comme une phénoménologie *de la perception* de la rencontre plutôt que comme une phénoménologie de la rencontre tout court. Or, en choisissant cette voie-ci, je me suis trouvée face à l'aporie suivante : la rencontre ne se montre pas comme un objet posé devant moi. La rencontre, qui n'apparaissait déjà pas ou apparaissait pauvrement en régime de visée positive, semble également échapper aux règles d'objectivation posées par la phénoménologie classique. Les exemples exposés dans la typologie ont laissé deviner que l'essence même de la rencontre — laquelle motive son sens destinal — a un rapport direct avec une défaillance de la conscience objectivante : l'être rencontré restera indéfiniment dans l'incapacité d'épuiser le sens de sa rencontre. *La puissance destinale de la rencontre renvoie à l'impuissance cognitive de l'intentionnalité*. La question qui s'est alors posée sur le plan méthodologique est

¹ Daniel Giovannangeli, *Le Retard de la conscience : Husserl, Sartre, Derrida, op. cit.*

la suivante : quelle phénoménologie utiliser pour décrire correctement le *processus* par lequel une intentionnalité se trouve contre-dite ? Plus simplement : *quelle phénoménalité* pour la rencontre ? Qu'est-ce qui peut permettre à une rencontre « d'apparaître » (à une conscience) et comment définir cet apparaître, de quel type est-il ?

Jean-Luc Marion, à la suite d'autres philosophes (notamment Michel Henry)¹, y répond en proposant de reprendre le projet husserlien à son fondement : *l'intuition* comme source centrale de connaissance. Avec le concept de « phénomène saturé », il a trouvé le moyen d'exposer le problème des réalités dont l'appréhension intuitive est si intense, si « pleine » qu'elle entrave et surpasse le travail anticipatoire de la conscience intentionnelle, grâce auquel une situation peut-être normalement définie et gérée, aussitôt qu'elle est reçue. Ce sont des situations qui donnent « beaucoup à penser »², sans qu'on puisse leur trouver un concept ou un cadre déterminé et adéquat. De fait, elles saturent nos horizons de connaissance et réclament sans cesse de nouvelles interprétations. Elles n'en sont pas moins d'authentiques phénomènes qui se donnent effectivement à une conscience mais de telle sorte que cette dernière ne peut les contenir. Elles se manifestent par surcroît et la conscience ne reçoit d'elles, en définitive, que la saturation, *l'excès* de leur donation.

Il fallait mettre des mots sur ce phénomène spécifique : la *contre-intentionnalité* désigne au niveau transcendantal ou existentiel le motif déclencheur de ce qui s'appelle la *contre-expérience*. Celle-ci correspond au niveau phénoménal ou existentiel, c'est-à-dire au niveau du vivre irréfléchi. Elle est ce qu'éprouve littéralement le sujet dans la rencontre : une expérience de la déroute ou du désarmement intellectuel ; une expérience de *l'énigme* de l'altérité ; qu'elle s'exprime dans le Souffrir ou dans le Jouir³. En se concentrant exclusivement sur le processus et les modes de *donation pure*, sur toutes les manières possibles pour

¹ Voir Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1990, 179 p. Dans *Vie et révélation* (*op. cit.*, p. 87), il écrit la chose suivante : « L'objet de la phénoménologie, ce ne sont pas les phénomènes mais leur phénoménalité — ce ne sont pas les choses mais la façon dont elles se donnent à nous, dont elles se montrent, se manifestent, dont elles se révèlent. Phénoménalité, donation, monstration, manifestation, révélation semblent des termes équivalents pour désigner l'objet de la phénoménologie — mais aussi l'essence de toute chose, qui n'a d'être que si elle apparaît. »

² Emmanuel Kant, cité in Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 103.

³ Voir à ce sujet le très bel article, peut-être le dernier, de Michel Henry, « Phénoménologie de la vie », *Présentaine*, n° 14-15, *op. cit.*, pp. 11-27.

un phénomène d'apparaître — qui ne seraient plus exclusivement *ek-statiques*, c'est-à-dire objectivantes, extériorisantes —, la théorie de Jean-Luc Marion offre au phénomène de la rencontre les moyens d'être pensé en son essence : comme un événement irréductible, potentiellement déterminant pour l'existence. L'avancée principale proposée par le phénoménologue est la révision du statut de la subjectivité. Après les réductions phénoménologiques opérées sur le monde existant et l'attitude naturelle, la subjectivité transcendantale — instance objectivante, rationalité déterminante constituant ses objets —, représentait le pivot de la phénoménologie traditionnelle. Jean-Luc Marion aura l'audace d'effectuer une réduction ultime sur cette subjectivité. Il est à noter qu'il ne la supprime pas mais révisé sa position dominante en tant qu'intentionnalité constituante. Désormais, elle peut se trouver déterminée par une contre-intentionnalité, réelle ou imaginaire, peu importe, puisqu'elle est effectivement éprouvée. Des philosophes phénoménologues tels Michel Henry et Emmanuel Lévinas ont ouvert une voie que d'aucuns ont pu appeler une philosophie de l'excès¹ ; soit que la contre-expérience émane de la Vie, principe d'une « auto-affection pathétique »² toujours débordante, soit qu'elle émane de la transcendance de l'Autre absolu qui, nécessairement, surpasse la visée intentionnelle³. La phénoménologie de Jean-Luc Marion, quant à elle, a quelque chose d'opératoire, probablement à cause du caractère en quelque sorte « *transspécifique* »⁴ de ses concepts.

¹ Pour François D. Sebbah, il s'agit d'« une pratique excessive de la méthode phénoménologique » (*De l'intentionnalité vers l'épreuve de la subjectivité : aux limites de la phénoménologie française contemporaine*, *op. cit.*, p. 94).

² Michel Henry, « Phénoménologie de la vie », *op. cit.*, p. 22. Voir aussi *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.* ; *Vie et révélation*, *op. cit.*

³ Voir Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, *op. cit.* Pour Jean-Luc Marion, la contre-intentionnalité s'origine d'ailleurs dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas. Voir Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, pp. 367-368.

⁴ J'emprunte ce néologisme éclairé et éclairant à Eugène Enriquez pour qui les concepts « transspécifiques », « bien que nés dans une région particulière du savoir, peuvent être retravaillés " hors de leurs régions d'origine " (G. Canguilhem), et qui, après avoir subi les transformations indispensables, sont à même de rendre compte de la réalité d'autres " régions " à la condition que leur compréhension et leur extension soient à chaque fois précisées » (Eugène Enriquez, *De la horde à l'État : essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'inconscient », 1991, p. 17).

1.3. La problématique du sujet dans le phénomène de la rencontre destinale

La rencontre pourrait bien être le phénomène qui, s'il est pris comme objet propre, situation ou état vécu spécifique, nous parle de l'humain d'une manière bien plus significative — pour ne pas dire plus véritable — que les résultats rendus par les études de sociologie « traditionnelle ». Il pourrait nous permettre de parler du *sujet* autrement, en sortant notamment de la proposition binaire : agent-agi-sans-conscience/acteur-rationnel-au-sens-pratique. En mettant en évidence le renversement de la position du rencontrant en rencontré, la phénoménologie de la rencontre alimente la problématique concernant la constitution et le statut ontologique du sujet. Ainsi tout événement vécu comme personnellement adressé participerait au procès de subjectivation. C'est en ce sens que Claude Romano a défini le concept d'« advenant », pour désigner le sujet en devenir, lequel apparaît plus comme « *un processus en instance* qu'une réalité constituée : moins un "sujet" au sens classique que des modes diversifiés de subjectivation par et à travers lesquels un sujet, un "je" peut advenir, répondre de ce qui lui arrive à partir de ces noyaux de sens que sont pour lui les *événements*. »¹

La problématique du sujet n'est pas que philosophique. Des travaux tels ceux de George H. Mead et plus récemment ceux d'Anthony Giddens montrent que la sociologie peut également s'occuper de réfléchir sur « la constitution du "Je" »². Anthony Giddens, par exemple, s'est intéressé à la dimension réflexive de la pensée sociologique, notamment « à la meilleure façon de conceptualiser le soi, et surtout le "Je" »³. En fidèle héritier d'Erving Goffman, il a vu dans l'exercice de la routine sociale, le moyen structurel par lequel « l'agent » acquiert une « confiance »⁴ dans le monde dans lequel il évolue. L'aspect répétitif de la vie quotidienne lui permet d'en être familier, d'en avoir une connaissance à peu près certaine, ce qui la rend également relativement prévisible. C'est à partir de cette confiance

¹ Claude Romano, *op. cit.*, p. 2 (je souligne).

² Anthony Giddens, « La conscience, le soi et les rencontres », in *La Constitution de la société : éléments de la théorie de la structuration*, traduction, Paris, PUF, « Sociologies », 1987, p. 91 ; voir George H. Mead, *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, « Bibliothèque de sociologie contemporaine », 1963, 332 p.

³ Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 89.

⁴ *Ibid.*, p. 99.

sociale que se constitue « une *sécurité ontologique* »¹, grâce à laquelle « l'agent » peut dire « Je ». Pour mettre en évidence ce processus, Anthony Giddens cite l'exemple inverse des « situations critiques », définies comme « des événements radicalement perturbants et de nature imprévisible qui menacent ou détruisent la "certitude" des routines institutionnalisées chez un grand nombre d'individus. »² Il observe qu'elles ont pour particularité de mettre en péril la sécurité ontologique. Je ferais remarquer à ce propos que ce concept très fécond peut être rapproché du problème de « la renonciation à l'identité »³ traité par Georges Devereux en ethnopsychanalyse. N'est-ce pas précisément en situation critique d'*insécurité* ontologique que le sujet peut choisir de renoncer à s'affirmer, décider de travestir son « Je » pour « sauver sa peau », comme le sens commun le dit très justement ? Anthony Giddens, reprenant le témoignage de Bruno Bettelheim⁴, cite les conditions extrêmes des camps de concentration dont l'un des modes de persécution consistait dans la rupture perpétuelle du quotidien : changement intempestif des « règles », des horaires, etc. Ainsi les humiliations et mauvais traitements psychologiques et physiques « perturbaient de façon radicale les formes de la vie quotidienne »⁵. Les tentatives de retour à la routine antérieure étaient, bien sûr, impossibles. À tel point que les alternatives offertes aux détenus étaient de trois sortes : mourir (pour les moins « adaptés ») ; résister en essayant de « conserver le contrôle »⁶ d'une sphère de la vie quotidienne, si petite soit-elle (premiers temps de la détention) ; ou survivre en sombrant, comme les prisonniers les plus anciens, dans une routinisation du camp, impliquant souvent une identification à l'ennemi (nouveau modèle de « socialisation »).

J'ai déjà dit dans la troisième partie de la thèse que la sociologie interactionniste, essentiellement tournée vers les structures de la vie quotidiennes, pense majoritairement l'être social comme acteur rationnel. La constitution de l'identité est en premier lieu perçue en termes de permanence, de régularité. L'activité sociale est cadrée et, en général, les comportements sont analysés en tant que choix individuels socialement anticipés (intentionnalité sociale), grâce à un

¹ Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 99 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*, p. 110.

³ Georges Devereux, « La renonciation à l'identité : défense contre l'anéantissement », *op. cit.*

⁴ Voir Bruno Bettelheim, *Le Cœur conscient*, Paris, Laffont, « Pluriel », 1985, 383 p.

⁵ Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 110.

⁶ *Ibid.*

savoir collectif déposé en chacun de nous. « La perception s'organise *via* des schémas d'anticipation grâce auxquels une personne prévoit la nouvelle information qu'elle recevra en même temps qu'elle traite et organise mentalement celle déjà reçue (...) En tant qu'anticipations, ces schémas sont le "médium par lequel le passé influence le futur." »¹ Pour Anthony Giddens, le « Je » se forme suivant ces « cadres de l'expérience »², lesquels nous garantissent cette fameuse sécurité ontologique. Pourtant, tout en conservant l'appareillage conceptuel du sociologue, ne faudrait-il pas poser la question dans l'autre sens ? N'est-ce pas plutôt à l'occasion des situations critiques, que la conscience réflexive — celle qui produit *un sujet* (pensant, éprouvant) — est appelée à se manifester plus qu'en toute autre situation ? Nous rejoindrions ici l'une des thèses de Jean-Luc Marion dont il a été question précédemment : en situation d'*appel* (au sens large), il y a *provocation* de « l'irréductible identité à soi »³. L'identité à soi, ce qui fait que je m'éprouve moi-même comme étant moi-même, se trouve remise en cause, mise à l'épreuve dans les situations inhabituelles. La sociologie se fixe sur les régularités et omet le rôle de l'exceptionnel dans la construction du sujet. Pourtant, c'est justement quand il y a *insécurité* ontologique, quand les situations deviennent imprévisibles que le « Je » se trouve mis à mal et comme sommé de répondre de lui-même. Il y parvient plus ou moins selon le degré et la nature de la perturbation induite par l'événement, littéralement *critique*, c'est-à-dire qui provoque une crise. À ce titre, la rencontre est l'exemple type d'un phénomène provocateur d'une *crise ontologique* pour le sujet. C'est en ce sens qu'il faut la comprendre, comme une situation de mise en jeu, une situation décisive et, subséquemment, une situation destinale. Si nous voulons bien reconnaître l'idée selon laquelle l'« exceptionnel », le « critique », a un rôle à jouer — au moins aussi important sinon plus que le « régulier » — dans la constitution subjective, alors peut-être pouvons-nous envisager l'édification d'une *sociologie de l'exceptionnel* ou du « hors norme » qui soit à la fois en mesure de répondre et de compléter une sociologie des régularités (qu'elle soit ritualiste, structuraliste ou fonctionnaliste), aujourd'hui prédominante ?

¹ Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 94.

² Erving Goffman, *Les Cadres de l'expérience*, *op. cit.*

³ Jean-Luc Marion, *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 301.

Au terme de cette plongée au cœur du « monde-vie »¹, je crois être en mesure de confirmer ou de réaffirmer ma réponse à une question posée au début de ce travail : quel rapport entre la rencontre tout court et la rencontre au sens destinal ? J'ai plusieurs fois² émis l'hypothèse que la rencontre destinale — entendue au sens d'un événement subjectivement décisif — pourrait bien exprimer le sens d'être fondamental de la « rencontre-en-général ». En tant que mode de donation ultime et maximal, elle en manifeste en effet l'*eidos*. Les exemples abordés, même extraits de l'imaginaire, illustrent l'appréhension typique que nous avons communément de la rencontre, dès que nous prenons le temps d'y penser. Elle est originairement cet événement irréprésentable ; si présent qu'il se donne à notre conscience *par surcroît*. À la limite, même la plus « petite », la moins signifiante des rencontres, conserve pour la conscience cette part maudite incompressible, ce mystère qui émane de son effet surprenant. Or c'est précisément la surprise qui nourrit le sens destinal de la rencontre. C'est elle qui me fait me retourner sur moi-même. C'est elle qui me conduit à m'éprouver comme étant l'adresse unique et insubstituable du phénomène. La surprise manifeste la précession incompréhensible de l'événement de l'autre, sur toute initiative éventuelle de ma part. Elle m'impose de considérer *cette* rencontre-ci comme *ma part* et, en ce sens, comme *mon destin*.

1.4. Conséquences épistémologiques d'une acceptation du phénomène saturé pour la recherche sociologique

La phénoménologie critique et radicale de Jean-Luc Marion permet d'éclairer la sociologie et ses modes d'approche sous un jour nouveau. En triant les phénomènes selon trois statuts phénoménologiques distincts — en fonction de leur *degré* de donation —, elle offre une meilleure lecture des différentes intentions épistémologiques exprimées par la sociologie. Le triangle phénomènes pauvres/phénomènes de droit commun/phénomènes saturés représente assez correctement en effet les points de vue possibles sur les phénomènes sociaux. Chaque *angle* pourrait correspondre à une manière pure de voir le social,

¹ Alfred Schütz, *Le Chercheur et le quotidien : phénoménologie des sciences sociales*, op. cit., p. 77.

² Voir *supra*, introduction, ainsi que partie I, section 2, chapitre 4.

un *type pur* de sociologie. Sous la visée de chacun, la rencontre change de statut phénoménologique, elle n'apparaît pas de la même façon.

(1) Comme *phénomène pauvre*, la rencontre ne relève plus de l'attitude phénoménologique mais naturaliste. Elle s'y réduit à une somme de paramètres déterminés et déterminants délestés de tout vécu. Selon la dichotomie établie par Georges Kalinowski, à propos de l'anthropologie husserlienne, il y aurait lieu de croire que c'est un (quasi-) « homme-nature » qui est l'objet de ce point de vue et non un « homme-esprit (-personne) »¹. Dans ce contexte, autant dire que la rencontre en tant qu'événement spécifique et unique n'y est pas. Sa phénoménalité qui relève ici de l'objectif au sens du visible, de l'extérieur, la fait bien apparaître mais suivant des cadres qui déterminent son degré de donation. Et pour que la rencontre se donne de manière adéquate à la raison qui la vise, pour qu'elle corresponde à ce qui est attendu d'elle en tant que « chose » sociale observable, mesurable et comparable, il faut que cette donation soit d'un faible degré d'intensité. Nous trouvons, sous ce regard, toutes les études quantitatives qui nous indiquent par exemple le poids statistique des critères physiques² dans « le choix du conjoint ». La rencontre ici ne nous dit rien sur elle-même ; elle n'apparaît pas *pleinement*. Malgré l'exemple, certes un peu caricatural, des études quantitatives qui ne sont pas toute la sociologie, il faut reconnaître cependant que la discipline bute régulièrement sur ce problème, du fait de sa volonté, louable, de se constituer en véritable science. La critique adressée par Jean-Luc Marion à Marcel Mauss concernant son *Essai sur le don*³ est, à ce propos, édifiante. Il montre comment l'anthropologue ne se déprend pas d'une vision objectiviste, lorsqu'il reconduit la notion de don à celle d'échange. Il aboutit à cette réduction déplacée, en présupposant, et sans la justifier, la réciprocité comme un fait naturel et inhérent au don/échange. Or, comme le précise le philosophe, le don se caractérise par la donation *gratuite* et sans retour. « Le don — plus exactement la donation — *disparaît* dès que la réciprocité le transforme en un échange. »⁴ En l'intégrant dans un cadre rationnel, en l'indexant à une économie d'échange, le don perd sa spécificité, son *sens d'être*.

¹ Georges Kalinowski, *op. cit.*, respectivement p. 16 *sq.* et p. 27 *sq.*

² Michel Bozon, « Apparence physique et choix du conjoint », in *La Nuptialité : évolution récente en France et dans les pays développés*, Paris, INED-PUF, 1991, pp. 91-110.

³ Voir Marcel Mauss, « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, pp. 142-279.

⁴ Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 110 (je souligne). Voir aussi *ibid.*, p. 118 : « L'économie fait l'économie de la donation ».

De même, la rencontre disparaît derrière l'interaction sociale — qui présuppose également une réciprocité de type économique — ; elle disparaît, qui plus est, derrière des concepts à tendance statistique¹, tels les « réseaux », les « contextes d'amitié », le « choix du conjoint », la « fréquentation des musées » (pour la « rencontre » avec l'art), etc.

(2) Le second angle ouvre la perspective phénoménologique mais reste au niveau purement phénoménal sans chercher à accéder au stade transcendantal. Elle ne prend en considération que les *phénomènes de droit commun*. La rencontre y est vue comme une scène sociale objective, donc observable, impliquant des individus en situation interactive. Son modèle est l'interaction conversationnelle qui repose sur l'idée d'une gestion intersubjective ou plutôt inter-intentionnelle de la situation : chaque protagoniste observe, évalue, adapte son comportement au cadre, en visant l'adéquation — semblable à l'*adaequatio* des philosophes². Mais rien ne « transparaît » véritablement de cette scène. Ou plutôt : tout y est transparent et, paradoxalement, rien ne s'y donne ou très peu. La rencontre apparaît bien en tant que phénomène vécu mais ce vécu n'outrepasse jamais les cadres de l'expérience ordinaire. Des ouvertures, des brèches ont été relevées par Erving Goffman mais elles sont soit restées à l'abandon, inexploitées, soit elles ont été reconduites à un ordre social plus vaste les englobant. En tant qu'événement (potentiellement) destinal, la rencontre ne trouve pas place dans cette sociologie de la prévisibilité.

(3) Le troisième angle de visée, plus rare, peu ou pas encore constitué, s'attache à l'étude des *phénomènes sociaux saturés*. À l'opposé de la première sociologie phénoménologique (phénomènes de droit commun), la rencontre et d'autres phénomènes y sont considérés comme des vécus débordant les cadres de l'expérience. On trouve ici des études en direction de l'imaginaire et du sensible³.

¹ « Comme inventaire de faits dits objectifs », ils « ne pourraient se distinguer qu'avec difficulté des informations préscientifiques prélevées dans des buts administratifs. » (Theodor W. Adorno, « Sociologie et recherche empirique », *op. cit.*, p. 62).

² *Adaequatio rei et intellectus*, mot d'ordre issu de la philosophie médiévale et qui signifie : « L'adéquation des choses et de l'entendement ». Voir Edmund Husserl, *Recherches logiques*. VI, *op. cit.*, § 37, p. 146.

³ Certains travaux sur le corps notamment semblent s'orienter dans cette direction. Voir par exemple, Patrick Baudry, *Le Corps extrême : approche sociologique des conduites à risques*, Paris, L'Harmattan, « Nouvelles études anthropologiques », 1991, 239 p. ; voir surtout *La Pornographie et ses images*, *op. cit.*, p. 10, où il en est du phénomène du sexe comme d'un phénomène saturé : « Rebelle à l'entreprise du savoir ». Voir également des travaux comme ceux de

Elle ont parfois recours à la multidisciplinarité de façon fructueuse¹ et ont fait l'effort de dépasser « l'empirisme grossier »². Cette voie de recherche est cependant talonnée par le risque de séduction émanant de la nature même de l'objet qui est saturé et saturant et, par conséquent, d'une certaine manière *sublime*. Là est le risque du phénomène saturé. Il ne faudrait pas céder à la tentation d'une herméneutique apologiste et vitaliste du sens commun, comme cela a pu parfois arriver. En gardant à l'esprit que la priorité doit être donnée à la description du processus de donation, à la poursuite pas à pas du phénomène tel qu'il se donne *d'abord* — et non tel qu'il pourrait se montrer d'abord, ni tel que je le verrais ou souhaiterais le voir —, il devrait y avoir néanmoins la possibilité d'une reconnaissance du phénomène saturé. Mais cette reconnaissance a des implications épistémologiques : son *eidōs* se manifeste dans le fait incontournable que notre compréhension ne sera jamais achevée. Il est un fait acquis, à présent, que la rencontre comme phénomène saturé ne peut pas s'expérimenter comme l'objet d'une intention rationaliste (qui codifie, normalise, organise, standardise, etc.) Ce qui me vient en personne et de manière indubitable, ce n'est pas la rencontre même, mais la contre-expérience qu'elle m'impose. C'est pourquoi la seule possibilité qui nous est offerte n'est pas de la rationaliser (car alors elle disparaîtrait), encore moins de la magnifier³, mais de la penser en termes de « perturbations » — à l'instar de Georges Devereux dans le champ de l'ethnopsychanalyse⁴ —, d'*affection* ou encore d'*incidence* sur le sujet, comme le préconise Jean-Luc Marion,

Jean Baudrillard, *La Transparence du mal : essai sur les phénomènes extrêmes*, *op. cit.* ; David Le Breton, « La catharsis du silence », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 208, 1999, pp. 87-101 ; ou encore les recherches publiées dans la revue *Prétentaine*, notamment dans le n° 7-8 (« Anthropologie de l'ailleurs : présence de Louis-Vincent Thomas »), octobre 1997, 346 p. ; ainsi que le n° 11 (« Énigmes »), janvier 1999, 300 p.

¹ Voir, par exemple, tous les travaux de Gilbert Durand, au croisement de la phénoménologie, du structuralisme et des sciences de la littérature. Par exemple : *L'Imagination symbolique*, Paris, PUF, « Sup », 1976, 132 p. ; *Introduction à la mythologie : mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, « Spiritualités », 1996, 240 p. ; *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, *op. cit.*

² Georges Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, *op. cit.*, p. 374.

³ À moins d'être un poète qui saura, à sa manière, en exprimer toute la vérité. Mais nous quitterions alors le champ de la connaissance intellectuelle.

⁴ Voir Georges Devereux, « L'exploitation des perturbations produites par l'observation », in *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Chapitre XXI, *op. cit.*, pp. 363-374. Georges Devereux préconise en effet l'étude des perturbations du phénomène, étant donné qu'il nous est impossible en tant qu'observateur, impliqué malgré nous, d'assister à son déroulement sans produire des déformations. C'est aussi un terme employé par Jean-Luc Marion : « L'œil n'aperçoit plus tant l'apparition elle-même du phénomène saturé que la perturbation qu'elle provoque en personne » (*Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 301).

arguant que « le sens ultime » de l'événement demeure « inaccessible »¹ au savoir. En d'autres termes, il ne reste plus (et en effet puisque tout se donne) qu'à se demander *comment* le *Je* se trouve affecté, sur quel mode et à quel degré. Bref, « l'effet d'abord »² !

En définitive, cette trilogie permet : (i) de voir plus clairement les trois grandes manières d'aborder les phénomènes sociaux. (ii) Elle permet également de mieux comprendre le problème de la réalité humaine qui ne se réduit pas uniquement à des « phénomènes pauvres ». (iii) Enfin, elle offre de faire la différence entre deux voies d'explorations internes à la sociologie phénoménologique : celle qui se concentre sur une socio-phénoménologie empirique et pragmatique de l'activité sociale, et celle qui se porte en faveur d'une sociologie eidétique. Que la rencontre soit considérée comme un phénomène de droit commun et sa phénoménalité n'acquiert plus autant de teneur intuitive que la rencontre considérée comme phénomène saturé. C'est pourquoi dans le premier cas, elle semble si « naturellement » objectivable tandis que dans le second cas, elle se « dérobe à la constitution objective »³.

Le phénomène de la rencontre au sens destinal, c'est-à-dire le phénomène de la rencontre entendu en son sens plénier — comme phénomène saturé —, a permis de poser, voire re-poser un certain nombre de questions épistémologiques de plus en plus pressantes en sociologie, telles que le problème de la subjectivité et la question de la pertinence des points de vue théoriques. À cet intérêt pour la recherche théorique s'ajoute, d'autre part, un intérêt pour l'activité de recherche. En tant qu'objet atypique mais non moins réel, la rencontre destinale permet de porter un certain regard sur le monde moderne.

¹ Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, *op. cit.*, p. 44. J'ajouterais volontiers que c'est précisément cette *inaccessibilité* qui fonde le sens ultime de l'événement. C'est elle aussi qui motive la question suivante : « Ne peut-on trouver une formulation qui rende mieux compte de la rencontre interindividuelle dans sa dimension de *désobjectivation* ? Qui touche au mieux la question de l'inter-subjectivation ? » (Jacques Birouste, *Avènement du sujet dans la rencontre*, *op. cit.*, p. 102, je souligne).

² Jean-Luc Marion, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 232.

³ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 105.

2. Intérêt sociologique de la rencontre au sens destinal

2.1. La contre-intentionnalité comme quête moderne ?

Certains chercheurs parlent de tentatives de *ré-enchantement* du monde ; lequel répondrait au *désenchantement* provoqué par la rationalisation généralisée de la vie socio-économique que le sociologue Max Weber avait mise en évidence, dans ses développements sur le capitalisme¹. Avec la sécularisation de l'espace public, le religieux a été reconduit à un secteur parmi d'autres ; il est devenu un domaine et non plus *la* réalité souveraine, comme c'était le cas au Moyen Âge. À ce « désenchantement », provoqué par le progrès scientifique et économique, ont succédé des déplacements de la croyance, de la sphère du religieux vers la sphère séculière des mythes/fantasmes sociaux modernes² que le langage usuel appelle « projet » ou « idéal » de vie, comme l'Amour, la Carrière, la Réalisation de Soi mais aussi la Rencontre. La vie économique est certes devenue — surtout depuis la Révolution industrielle à la fin du XIX^e siècle — le modèle dominant de la vie sociale. Ce n'est pas un hasard si, pour Alfred Schütz, le monde de la vie quotidienne, réalité par excellence, est d'abord le monde du travail³. Cela signifie que nous orientons nos pratiques, nos actions, nos pensées, d'abord et par défaut, sur l'aspect pragmatique et économique de la vie sociale. Mais, parallèlement et ponctuellement, nous sommes capables de vivre des types de réalités différents⁴, comme la réalité fantasmatique ou onirique ou religieuse, etc. Cependant, la réalité pragmatique demeure prioritaire ; elle est « souveraine »⁵. Dans ce cadre, où pensée et actes rationnels prédominent, nous pouvons aisément imaginer des tentatives de résistance à la domination du monde du travail, notamment par la recherche d'autres réalités moins « rationnelles » ou qui relèvent d'un autre type d'entendement. Qu'en est-il de la rencontre dans ce contexte ? Justement, il semble qu'elle pourrait être un indicateur de l'être-en-société.

¹ Voir Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Presses pocket, « Agora », 1990, p. 117, p. 134, p. 177, et p. 179.

² Voir par exemple Alain Pessin, *L'Imaginaire utopique aujourd'hui*, Paris, PUF, « Sociologie d'aujourd'hui », 2001, 222 p.

³ Voir Alfred Schütz, *Le Chercheur et le quotidien : phénoménologie des sciences sociales*, op. cit., p. 109.

⁴ « Sur les réalités multiples », voir *ibid.*, p. 103 sq.

⁵ Peter Berger et Thomas Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, op. cit., p. 34.

Il faut tout de même relever un certain nombre de faits actuels qui donnent le sentiment de converger vers une « mythification » de la rencontre, peut-être en forme d'*utopie*.

La rencontre amoureuse, par exemple, est survalorisée et sur-représentée par les multiples supports médiatiques : (i) la publicité vante régulièrement les capacités de produits divers à provoquer l'événement : marques d'apéritifs, de cosmétiques¹, etc. (ii) Hier avec le *Minitel*, aujourd'hui avec *Internet*, l'informatique a pris par ailleurs la place des entremetteurs et autres prétendus faiseurs de rencontres. *Rencontres lights*, qui plus est, d'après Alice Chalanset, car « le rapport à l'écran permet d'éviter l'encombrement d'une présence »². (iii) De même, la presse publie régulièrement des « dossiers » sur la meilleure manière de « faire » des rencontres et nous livre tous ses « secrets »³. (iv) Enfin, la télévision produit aussi des émissions à prétention normative ou informative. Elle a, en outre, un avantage sur les autres moyens de communication : la fabrication et l'exploitation du *spectaculaire*. La rencontre n'y échappe pas et c'est peut-être cela le plus intéressant pour la recherche. Nombre d'émissions visent plus ou moins expressément à sonder, montrer « en direct » des rencontres « en train de se faire ». À grand renfort de moyens techniques divers, on tente de provoquer la rencontre pour qu'elle se passe *là*, devant nos yeux. Il faut que ce soit « sensationnel », « extraordinaire » et surtout que ce soit « un grand moment d'émotion ». La télévision est généreuse en superlatifs, surtout quand il s'agit de rencontres.

À ce propos, il y a peut-être à creuser en direction de ce que j'appellerais volontiers une « *frénésie* sociale » de la rencontre ? Je parle de frénésie en pensant à cette (sur)abondance médiatique dont la rencontre est l'objet et que nous ne voyons plus, tant elle est devenue aussi naturelle que la médiatisation de la minceur, de la beauté, etc. (que l'on peut d'ailleurs mettre en parallèle). L'apparition et la fréquence croissante des émissions appartenant à ce que communément nous appelons la « télé réalité » ou encore en anglais les « *reality shows* » illustre de manière typique une double volonté :

¹ Voir *infra*, annexe n° 2.

² Alice Chalanset, « Le rêve sécularisé », *Autrement : série mutations*, n° 164 (« Légèreté : corps et âme, un rêve d'apesanteur »), 1996, p. 37.

³ « Dossier : les secrets de nos rencontres », *Ça m'intéresse*, *op. cit.*

premièrement, produire (et reproduire) le phénomène ; deuxièmement, observer ensuite son déroulement. C'est ainsi qu'on décide d'enfermer des « individus » consentants pour examiner comment la vie en communauté peut se développer entre des inconnus¹ — qu'on a probablement triés au préalable, en fonction de leur (in)compatibilité. Il y a dans cette production socio-économico-médiatique de la rencontre (extraordinaire de préférence) quelque chose de récurrent qui fait écho à ma recherche : *la quête de l'éblouissement* dans la surprise fabriquée. Les émissions télévisées sont très friandes de ce genre de pseudo-événement. On voudrait rendre visible l'in-visible, étaler à l'écran ce qui se passe dans la conscience, détailler sous l'œil du spectateur les étapes (illusoires) de la rencontre, guetter enfin le moment précis de la contre-intentionnalité. Car derrière le désir de façonner la rencontre, c'est bien cela qui est visé : les arcanes de la contre-expérience et, plus originairement, l'effet (insaisissable) de la contre-intentionnalité — que l'on essaie d'atteindre et de vaincre, afin de la maîtriser à volonté.

C'est précisément ce paradoxe qui est fort intéressant : l'entreprise est vaine. L'inanité de cet effort « frénétique » tient de la constitution même de la rencontre : il est dans son essence d'être surprenante et incalculable. Il y a du coup une contradiction flagrante entre la démarche (technique et productique de la rencontre) et l'image mythique de la rencontre idéale. Pour reprendre l'exemple des émissions télévisées, il est facile d'observer l'écart entre les moyens mis en œuvre — voir les stratégies diverses pour « piéger » l'invité, pour ménager la surprise de la rencontre —, et la nature du résultat. Au mieux, quand la rencontre a *eu lieu* — car cela est possible, même sur un plateau de télévision² —, on s'aperçoit *après coup* que ni les projecteurs, ni le choix des invités n'ont été la cause de l'événement. Finalement, quelque chose s'est passé mais nous n'avons rien « vu ». Prenons l'exemple de ces émissions qui ont pour programme de convier

¹ Voir les émissions suivantes : *Loft Story*, 2001-2002, M 6 ; *Opération séduction aux Caraïbes*, été 2002, M 6 ; *Star Academy*, 2001-2002, TF 1, etc.

² Et d'ailleurs, pour confirmer la chose, il y a toujours une émission pour nous raconter comment une rencontre amoureuse fortuite est née entre des « stars » dans une émission précédente. Le spectateur bénéficie alors de rediffusions d'images, à l'occasion desquelles tout le monde essaie après coup de retrouver dans un regard, un sourire, un clin d'œil les signes de *la* rencontre... Tentative vaine bien évidemment puisque tout se passe toujours « *ni vu ni connu* », selon une épiphanie irréductible à la vision » (Jean-Luc Marion, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, op. cit., pp. 94-95, je souligne).

séparément une vedette et un fervent admirateur, pour « les faire se rencontrer »¹. Pratiquement à chaque fois, les caméras suivent pas à pas la préparation puis le moment de l'instant sacré du face-à-face. À ce moment, si la rencontre — comme événement — s'est peut-être opérée, c'est, de toute manière : (i) indépendamment des techniques mises en place, et (ii) sans que nous en ayons une certitude immédiate, puisqu'elle ne se constate ni ne s'observe *in vivo*. Bien sûr, on pourrait objecter, qu'il y aurait eu peu de chances objectives pour que les deux protagonistes puissent se rencontrer *par hasard*, c'est-à-dire pour qu'ils se trouvent au même endroit, au même moment, sans l'intervention bénéfique de la télévision. En outre, sachant qu'un « fan », par définition, est en grand désir de rencontre pour son idole (quoiqu'il y aurait à discuter sur ce point), il y a de fortes probabilités à provoquer une rencontre effective, en mettant les deux protagonistes en présence. Cependant, comme toujours, l'événement même est imprévisible et non mesurable. Il peut arriver comme ne pas arriver. Personne ne peut savoir à l'avance *comment* cela va se passer ni *ce qu'il* va s'y passer. Sans cette incertitude fondamentale, il n'y aurait pas de « rencontre ». Par ailleurs, dans le cas où elle aurait effectivement lieu — pour le plus grand bonheur de l'idolâtre qui pourrait enfin « voir » et « toucher » l'objet de son admiration —, l'événement quoique *exaucé* dépasserait néanmoins ses attentes : il *n'en reviendrait pas*. Cette expression doit se comprendre au sens littéral : il ne reviendrait pas de là où il a été projeté d'un coup. C'est encore une manière triviale, très concrète, de traduire l'effet de la contre-intentionnalité sur le rencontrant qui se trouve nécessairement et irrémédiablement rencontré. Par conséquent, malgré la répétition des stratagèmes télévisuels pour provoquer et photographier la rencontre, celle-ci échappe toujours et encore à la représentation. Pour pallier cette impuissance, d'autres émissions encore ont compris qu'il fallait chercher les signes de la rencontre ailleurs. On interroge donc des « témoins » pour qu'ils fassent part de l'événement et surtout de ses effets sur le sujet². Mais tout cela reste très formel car bien évidemment, le but premier de ce genre d'émission n'est pas la connaissance pure mais le divertissement télévisuel.

¹ Voir *C'est mon choix*, (« Nos fans ne savent pas qu'ils vont rencontrer leur idole »), 22 novembre 2000, France 3 ; *Stars à domicile* (émission irrégulière mais récurrente, TF 1) dont l'un des slogans est : « "Stars à domicile", c'est la rencontre inattendue et pleine d'émotion entre un artiste et ses fans. » (Voir le site *Internet* de l'émission : <http://www.reservoir-prod.fr/>).

² Voir *Ça se discute*, (« Jusqu'où une rencontre peut-elle changer une vie ? »), 31 mars 1998, France 2.

Quoi qu'il en soit, d'une manière générale, l'intention de provoquer des rencontres « en direct » ne produit le plus souvent qu'un semblant de rencontre, pour ainsi dire de la rencontre « vide », du face-à-face formel, avec de « grands moments d'émotion » tout aussi formels. C'est là l'un des paradoxes frappants, concernant la production du phénomène : on fait « tout *pour* », mais il n'est pas sûr que *ça* arrive. Si l'on ajoute pêle-mêle les émissions télévisées qui « spectacularisent » la rencontre, la profusion des agences matrimoniales, la pléthore des sites *Internet* spécialisés, les nouveaux services à la mode comme le *speed dating*¹, la sortie récurrente de « dossiers » ou numéros « spéciaux » dans la presse courante², enfin les innombrables « centres de rencontres » qui représentent un pôle socialement valorisé³ ; la somme de toutes ces productions sociales liées à la rencontre conduit à reconnaître qu'il y a en effet un « marché des rencontres »⁴, comme l'avancent certains médias.

Mais au-delà des problématiques économiques et sociales, telle celle qui pourrait faire soupçonner l'existence d'un phénomène de solitude⁵ en regard de la profusion des produits de consommation liés à la rencontre, il est une autre question plus fondamentale. Elle concerne l'ontologie phénoménologique de la rencontre, son sens d'être. Toutes ces tentatives visant à fabriquer de la rencontre connaissent ce paradoxe de vouloir maîtriser l'immaîtrisable. Certes, en multipliant les face-à-face réels ou virtuels (de plus en plus), elles devraient logiquement multiplier les occasions de rencontre ; quoiqu'il serait prudent de vérifier si le nombre ne cache pas en fait une limitation qualitative quant à la variété des possibilités de rencontre. Mais, derechef, là où la stratégie est, la rencontre n'est pas et réciproquement. Martin Buber, dans un souci éthique, déclarait ainsi que : « Tout moyen est obstacle. Quand tous les moyens sont abolis, alors seulement se produit la rencontre. »⁶ Mais, dans la mesure où l'abolition serait encore un moyen, elle ne garantit pas plus la rencontre.

¹ *Speed dating* signifie littéralement « rendez-vous rapide ». Il consiste dans l'organisation d'entrevues entre personnes de sexe opposé. Chaque protagoniste « rencontre » plusieurs personnes à la chaîne, chaque entrevue durant moins de dix minutes. Voir « Dossier : les secrets de nos rencontres », *op. cit.*, pp. 60-61.

² Voir le *corpus* des productions médiatiques présenté en fin de bibliographie.

³ Le pôle « culturel » où les mots de passe sont « échange » et « enrichissement ».

⁴ Expression très médiatique. Voir « Dossier : les secrets de nos rencontres », *op. cit.*, p. 60.

⁵ Voir, entre autres, Jean-Claude Kaufmann, *La Femme seule et le prince charmant : enquête sur la vie en solo*, *op. cit.* ; Jean-Louis Pan Ke Schon, « Vivre seul, sentiment de solitude et isolement relationnel », *Insee première*, n° 678, octobre 1999, 4 pages, non paginées.

⁶ Martin Buber, *Je et Tu*, *op. cit.*, p. 30.

C'est en tout cas une réalité tout à fait moderne que notre attitude d'objectivation de « la rencontre ». À ce titre d'ailleurs, je dois reconnaître que mon travail n'échappe pas à la règle, mais peut-être est-ce justement le signe qu'il est dans l'air du temps ? Notre société pose « la rencontre » en face d'elle, s'interroge sur sa constitution, sur ses déterminations, la nomme, la fabrique ou s'y essaie en tout cas. Dans le même esprit, nous nous racontons couramment quelles rencontres nous avons faites et nous évaluons les bénéfices éventuels que nous en avons tirés. Faut-il voir dans cette démarche un progrès supplémentaire dans le désenchantement du monde ? La question reste ouverte. Il y a, en tout état de cause, à remarquer d'un côté le rationalisme de la production de la rencontre et de l'autre une espèce de mythification de la rencontre idéale (sur papier glacé)¹. Ce fait renvoie à la question générale et toujours inachevée des liens existant entre mythe et réalité, au cœur desquels se noue notre expérience sociale ; une expérience où se confrontent l'objectif et le subjectif, le collectif et l'individuel, le culturel et le psychique.

2.2. La rencontre, le possible, l'aventure, le temps, la vie

Les analyses précédentes ont montré que la rencontre « authentique » contenait déjà en elle-même un caractère destinal premier : le jeu indéfectible de la *contre-intentionnalité*. Car déjouer la contre-intentionnalité aurait pour résultat de déjouer la rencontre elle-même et de la perdre aussitôt, en court-circuitant son accomplissement. En résumé, il faut le caractère destinal de la saturation pour être autorisé à parler de rencontre « authentique », mais il faut aussi la persistance de la saturation autant que la *résistance* à celle-ci pour que le sens destinal se confirme rétrospectivement. Ceci expliquerait que certaines rencontres puissent à l'inverse s'avérer momentanément « éblouissantes » et s'évanouir aussitôt, sans avoir eu le temps d'acquiescer un sens destinal, c'est-à-dire sans avoir pu orienter le « *logos de la Destinée* », pour reprendre l'heureuse expression de Jean Guitton. Roméo, avant de rencontrer Juliette, était obsédé par une autre : Rosaline.

¹ Dans son article sur la rencontre amoureuse, Véronique Nahoum-Grappe montre qu'il y a comme une contrainte normative pesant sur chaque sujet social auquel il est implicitement demandé de faire cette rencontre idéale pour être socialement accompli. Voir Véronique Nahoum-Grappe, « Scènes de rencontre », *op. cit.*, p. 107.

Il se disait « enchaîné » par « une immuable douleur » et cet amour sans réponse semblait vécu comme un destin funeste¹. À ce moment de son histoire, le jeune homme était loin de se douter que cet amour malheureux serait vite oublié, effacé par la rencontre future de Juliette. Le phénomène Rosaline a été relégué au rang des phénomènes communs, aussitôt qu'est apparu le phénomène Juliette. Avec ce second événement — qui s'est avéré *a posteriori* « réellement » destinal — le premier a pris une importance moindre, le sens d'un fait négligeable aux yeux du jeune Montague². Roméo a bien été « interloqué » par la rencontre de Rosaline. Mais il reprend très vite la maîtrise de cette mésaventure devenue insignifiante. Encore que, la surprise et l'éblouissement ne seront jamais vraiment élucidés par lui. Par son surcroît de donation, même éphémère, l'événement lui demeurera pour une part incompréhensible.

Il est acquis maintenant que la rencontre au sens destinal ne peut être là *pour moi tout de suite*. Elle ne peut apparaître *in vivo* en tant qu'évidence ou certitude de mon savoir. En fait, avec la rencontre, c'est aussi et plus encore l'apparition de ma destinée qui fait défaut. Mes anticipations et protentions sur le moment présent peuvent m'amener, dans un moment solennel comme une « rencontre » sportive de haut niveau, à penser qu'en tant que compétiteur, « mon destin se joue ici et maintenant ». Mais l'incertitude même qui est attachée à l'événement m'empêche de prévoir la manière dont mon existence va « tourner » et, qui plus est, si elle va seulement « tourner », *après coup*. Nous savons à présent que l'essence de la rencontre est de nous surprendre ; c'est sa condition de possibilité qui, paradoxalement, se constate toujours *a posteriori*. La rencontre comme signification vécue et comme « moment axial » ne peut venir qu'en second avec la transformation du sujet objectivant en sujet destitué. Dans ce mouvement, la balance ontologique rencontrant/rencontré penche sous le poids du second.

Par conséquent, ne devrions-nous pas plutôt opter pour la solution suivante : un événement arrive et dépose en creux tous les éléments propices au changement ? Dans l'attente de sa confirmation, il demeure à l'état latent, reste virtuellement réalisable et relève donc exclusivement du *champ du possible*. L'hypothèse d'une

¹ Voir William Shakespeare, *Roméo et Juliette*, *op. cit.*, acte I, scène IV, p. 24.

² Voir *ibid.*, acte II, prologue, p. 35 (chant du Chœur) et acte II, scène III, p. 46 : « J'ai oublié ce nom, et tous les maux attachés à ce nom. » (Roméo parlant de Rosaline).

« destinalité » virtuelle (et non d'un destin) prise dans le pli de la rencontre permet de subordonner la catégorie du déterminant au champ plus large et plus général du possible : une rencontre advient avec toutes ses possibilités d'être : déterminante ou non déterminante, signifiante ou insignifiante, destinale ou non destinale. Il appartient ensuite au sujet d'en faire son destin ou non — et là, réside peut-être sa liberté. L'idée qui vient ici est la suivante : pour prendre son sens plein (donc saturé) de rencontre et par conséquent pour se manifester sur le mode destinal, la rencontre doit faire advenir avec elle la *possibilité* d'un destin (qui peut s'actualiser ou non). La rencontre destinale n'est donc ni une rencontre nécessaire ni une rencontre à l'origine déterminée comme déterminante. Elle est une rencontre *possiblement* déterminante, un événement chargé d'intuitions mais *aléatoire*. Et c'est parce qu'elle contient cette densité « en puissance » qu'elle s'avère destinale. C'est parce qu'elle met en jeu le destin du *Je* qu'elle se manifeste comme étant essentiellement destinale. Le destinal devrait en définitive être compris non comme *destinant* ou *destiné* mais comme « *mise en jeu* » : la rencontre destinale nous destine à l'incertitude maximale et pour cela nous soumet nous-mêmes comme l'enjeu de son jeu. On comprend ici la portée de cette phrase : *il y va de l'ipséité* du rencontrant(/rencontré). Le « il y va » énonce l'incertitude et l'importance de son issue qui n'est rien d'autre que le soi. Affronté à l'autre, c'est le *soi-même* qui, au final, se trouve dramatiquement en jeu dans l'événement. Et cela ne peut pas ne pas avoir une incidence irréversible sur le sujet rencontrant, quelle que soit « l'issue » de la rencontre, pour parler communément. En effet, n'est-ce pas le propre de l'attitude naturelle que de suspendre l'Idée de la rencontre — comme *événement* de confrontation, d'altération — pour la confondre avec le fait habituel de la relation sociale réussie ? Par exemple, dans le film de Luchino Visconti, *Les Nuits blanches*¹, Natalia ne répondra pas à l'appel amoureux de Mario. Du point de vue de l'analyse spontanée, nous dirions que leur « rencontre » a échoué. Et en un sens, cela est justifié. Natalia retrouve son fiancé tant attendu et Mario s'en retourne, seul. Mais si nous dépassons le cadre de la pure relation interpersonnelle (c'est-à-dire si nous la mettons hors circuit) et que nous prenons la rencontre au sens d'un événement destinal, son rayonnement s'élargit soudain : elle ne concerne pas seulement l'issue de la relation mais

¹ Luchino Visconti, *op. cit.*

ce qu'elle a fait des êtres concernés par son accomplissement : un changement s'est produit, Mario et Natalia ne seront plus jamais les mêmes, tout en restant eux-mêmes.

Enfin, ne pourrait-on pas rapprocher ce que je me suis efforcée de définir comme rencontre destinale de ce que Georg Simmel a écrit sur *l'aventure* ? Comme l'aventure, la rencontre en effet est « extérieure à la trame globale de la vie »¹. J'ai plusieurs fois évoqué sa nature marginale, comme un effet qui sous-tend les relations intersubjectives mais qui n'est pas immédiatement perceptible. De même que l'aventure « en son sens le plus profond », la rencontre « se déroule à l'extérieur de la continuité habituelle »². Ainsi, chaque rencontre par essence *extra-ordinaire* est, à l'image de l'aventure, « comme une île dans la vie »³. Toutes deux s'entre-signifient. D'ailleurs, en tant qu'histoire du possible, l'aventure n'est-elle pas à certains égards un phénomène saturé ? Comment délimiter ses contours infiniment ouverts ? En outre, si nous mettons entre parenthèses la conception naturelle de la vie quotidienne, répétitive et prévisible, que reste-t-il sinon la Vie comme aventure et comme rencontre littéralement destinale ? À la fois engagés et visant un monde, nous avançons avec un ensemble unifié de connaissances héritées de nos prédécesseurs. Cet ensemble de savoirs acquis, inhérents à chacun d'entre nous, dessine au plus loin un horizon du possible. C'est à partir d'un passé intersubjectif, culturel, donc commun, que nous sommes censés aborder le monde et l'expérimenter dans les limites du possible. Mais parfois certains événements — individuels ou collectifs — se produisent et percent l'horizon, en accomplissant *l'improbable* (qui peut « tomber » bien ou en mal) : un quelque chose qui n'aurait pas dû se produire, qui s'accomplit *contre toute attente*. En outrepassant les bornes dans lesquelles ils se donnent, ils prennent la figure défigurée de l'in-signifié. Ces phénomènes saturés offrent « beaucoup à penser » mais ne trouvent pas l'idée ou le concept unique qui fixera leur signification. D'où le recours aux interprétations multiples pour essayer de cerner au mieux l'incernable : dans l'absolu, l'entreprise demeurera vaine. Un phénomène historique comme l'extermination des Juifs

¹ Georg Simmel, « L'aventure », in *Philosophie de la modernité*. Tome I, *La Femme, la ville, l'individualisme*, op. cit., p. 305.

² *Ibid.*, p. 306.

³ *Ibid.*, p. 307.

pendant la seconde Guerre Mondiale représente *le* phénomène saturé par excellence : une aventure monstrueuse, une rencontre terrible, terrifiante de l'homme avec son autre lui-même, une rencontre avec le Mal absolu dont aucune théorie ne peut venir à bout. Une rencontre enfin qui a définitivement changé la face du monde en imposant brutalement, sur la scène de l'humain, la possibilité de l'inhumain (ou peut-être de l'humain par excellence ?), la possibilité de l'impensable, de l'inconcevable dans l'horreur. Les nombreuses explications et/ou interprétations historiques, philosophiques, sociologiques, psychologiques, idéologiques, littéraires, n'ont toujours pas épuisé le phénomène qui demeure pour une part inexorablement « incompréhensible »¹. Tout ceci nous amène donc à penser que si l'horizon mondain limite la possibilité des expériences, il reste qu'une rencontre, au même titre que tout événement au sens événemential, nécessite néanmoins que l'idée même du « possible » appartienne à nos conceptions. Autrement dit, aucune rencontre réelle ne peut être perçue à l'avance, donc ni imaginable ni prévisible. Elle existe cependant nécessairement en tant qu'actualisation du principe de possibilité. De ce fait, *la rencontre en elle-même représente la pure possibilité en elle-même*², comme l'aventure et, en dernière instance, comme la vie³. Sans édicter de lois, nous pouvons tout de même reconnaître que l'idée de rencontre exige que le possible nous habite, autrement dit que l'idée du possible soit possible. La figure de l'horizon s'en trouve du coup révisée : toujours en attente mais ouvert, indéfini ou encore, poreux, discontinu, etc.

¹ En témoignent les multiples *désignations* du phénomène, soit qu'elles cherchent, du côté des victimes, à restituer l'ampleur de la catastrophe — comme *Holocauste*, *Shoah* — ; soit qu'elles visent, du côté des savants, à dire l'indicible — comme *extermination*, *génocide* — ; soit qu'elles aient en vue, du côté des bourreaux et de positions pour le moins ambiguës, de réduire l'événement — comme *solution finale* ou encore récemment « détail de l'histoire », etc. Ce n'est pas un hasard si Vladimir Jankélévitch n'a pas trouvé d'autre mot que *L'Imprescriptible* pour nommer l'innommable. Voir Vladimir Jankélévitch, *L'Imprescriptible : pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*, *op. cit.*

² Comme Roland Topor l'a affirmé dans ses « Instantanés » : « Je ne crois pas à la rencontre impossible. Les contraintes de la vie sont faites pour créer des impossibilités de rencontre mais, par définition, toute rencontre est possible ». Lorsque la rencontre se dit, c'est qu'elle *a eu* lieu. En tant que fait accompli, il y a une antinomie absolue dans l'expression « rencontre impossible ». La rencontre, en dernière instance, est un vécu de hasard, une impression d'accident, d'absolue contingence, d'où sa figure énigmatique. Une rencontre peut être probable ou improbable mais elle est par essence toujours possible ou alors elle n'est pas. La possibilité et la rencontre sont, à ce titre, dans un rapport tautologique. À la manière d'André Breton, il faudra dire que la rencontre sera possible « ou ne sera pas ». Voir Roland Topor, « Les instantanés de Topor », *Autrement : série mutations*, n° 135, *op. cit.*, p. 140.

³ D'ailleurs, lorsque nous disons que telle chose s'est produite « de rencontre », ne faisons nous pas référence implicitement à la possibilité pure qui se cache derrière l'allusion au hasard ?

La *Lebensanschauung*, ou conception de la vie, donnée par Georg Simmel trouve ici une belle illustration. Elle est, selon lui, essentiellement « auto-transcendance »¹. Le temps de la vie se caractérise par le fait d'avoir pour présent une tension perpétuelle vers le futur. Le futur n'est pas, avec Georg Simmel, découplé du présent comme un temps à part ; il est le vécu même du présent. En ce sens, la vie consiste constamment en un débordement d'elle-même, elle s'outrepasse, se transcende elle-même : « La vie se dépasse à chaque fois elle-même, son présent forme une unité avec le Pas-encore du futur. »² Pour reprendre une expression chère à Jean-Luc Marion, je dirais que la vie est toujours en *surcroît* d'elle-même. Or la rencontre n'est-elle pas justement l'événement-mouvement qui impulse ce « dépassement de soi »³ ? L'expression est à prendre dans sa signification la plus brute et la plus neutre : dépassement au sens d'un franchissement par reconfiguration de l'horizon d'attente ; dépassement, au sens temporel du terme, et non au sens restreint d'une valeur constructive du soi qui en est l'une des modalités possibles (l'autre modalité étant le dépassement de soi dans l'autre sens, par régression ou aliénation). La rencontre qui renvoie à l'infini, en raison de son événementialité, est le moteur même de la transcendance de la vie.

Enfin, dans son rapport à la vie, peut-être pouvons-nous avancer l'idée d'une double manifestation de la rencontre qui s'accomplirait au *dehors* et au *dedans* ? (i) D'une part, elle s'éprouverait comme venant du *dehors* sous la forme de la contre-expérience, comme signe, attestation, marque d'une altérité : la rencontre a eu lieu quand le monde a changé. Par ailleurs, tout ce qui est hors de moi n'est pas moi, comme le rappelle Michel Henry⁴. Or dans le principe même de la rencontre, je ne peux être rencontré, c'est-à-dire affecté, touché et peut-être même reconnu, que par ce qui m'est absolument extérieur, c'est-à-dire par l'altérité. Il faut la transcendance de l'autre (au sens général) pour qu'une rencontre soit passible d'advenir. (ii) D'autre part, elle se manifesterait aussi comme émanant du *dedans*,

¹ Jean-Marie Brohm, « Georg Simmel et la transcendance de la vie », *Présentaine*, n° 14-15, *op. cit.*, p. 57.

² Georg Simmel, « La transcendance de la vie », *op. cit.*, p. 69. Bien qu'il ne s'agisse pas d'auto-transcendance mais d'auto-affection, nous pourrions, dans une certaine mesure, rapprocher cette pensée de celle de Michel Henry, pour qui « la vie n'"est" pas, elle advient et ne cesse d'advenir » (Michel Henry, « Phénoménologie de la vie », *op. cit.*, p. 18).

³ Georg Simmel, « La transcendance de la vie », *op. cit.*, p. 65.

⁴ Voir Michel Henry, « Phénoménologie de la vie », *op. cit.*, p. 13.

comme *auto-affection*. Je ne fais pas que rencontrer quelqu'un ou quelque chose, je me rencontre également moi-même dans l'épreuve de cette rencontre. La *passivité*, soulignée par Jean-Luc Marion comme étant « *essentielle* »¹ à la constitution des phénomènes saturés, est revendiquée par Michel Henry comme la marque « radicale » de la vie : « L'essence du "vivre" est le "s'éprouver soi-même" dans l'immanence d'une auto-affection pathétique sans écart ni distance vis-à-vis de soi. »² Comme la vie, la rencontre ne se « rencontre » pas dans le monde³ ; elle ne se montre pas seulement dans une visée *ek-statique* et cela pour deux raisons : (i) la rencontre est précisément ce par quoi les choses nous adviennent, nous apparaissent dans le monde. Elle est l'invisible (je préférerais l'« invisible ») qui rend visibles les choses, les sentiments, les relations, etc. (ii) De fait, sa phénoménalité ne tient paradoxalement pas du mode *ek-statique* (puisqu'elle le conditionne) mais, comme l'avance Michel Henry, elle tient de l'immanence pure⁴. Pourquoi ? Parce qu'elle est une expression de la Vie et, en tant que telle, s'accomplit dans une auto-affection. La Vie est invisible car elle nous constitue, elle est ce qui nous définit en propre et ne se manifeste à nous qu'en se manifestant *en* nous. La Vie est, selon Michel Henry, *L'Ipséité* même, le soi originel et originaire en lequel s'exprime tout ce qui s'actualise comme *vivant*⁵. La rencontre fait partie de ces éléments dont la vie est constitutive, c'est-à-dire qu'en la vie réside la possibilité de la rencontre ou encore que la rencontre y est comme possibilité pure⁶. C'est là le sens destinal ultime de la rencontre : son appartenance essentielle à la vie.

¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène saturé », *op. cit.*, p. 111 (je souligne).

² Voir Michel Henry, « Phénoménologie de la vie », *op. cit.*, p. 22.

³ Voir *ibid.*, p. 13.

⁴ Il pourrait sembler contradictoire de citer, avec Georg Simmel, la *transcendance* de la vie puis, avec Michel Henry, son *immanence*. Mais cette opposition n'est qu'apparente dès que l'on comprend que la conception de Michel Henry est plus fondamentale encore que celle de Georg Simmel et, en quelque sorte, qu'elle englobe la *Lebensanschauung* de son prédécesseur. Le point de convergence des deux visions est l'ipséité. Or l'ipséité est revendiquée par Michel Henry comme socle essentiel du vivant. L'auto-transcendance de la vie chez Georg Simmel n'est rien d'autre qu'une des modalités du vivre immanent : c'est dans l'ipséité et l'immanence pure de la vie que la vie se transcende elle-même. Sur la philosophie de la vie, voir aussi Bernard Græthuisen, *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1953, pp. 7-12.

⁵ Voir Michel Henry, *Vie et révélation*, *op. cit.*, pp. 90-91.

⁶ De même : « Il y a bien des choses au monde qui suscitent nos souffrances et nos joies, mais elles ne le font que parce que souffrance et joie sont susceptibles de prendre forme en nous comme des possibilités de notre vie même et comme les modalités fondamentales de sa propre réalisation, c'est-à-dire de son effectuation phénoménologique. » (Michel Henry, « Phénoménologie de la vie », *op. cit.*, p. 16).

C'est pourquoi, quittant le niveau existentiel (transcendental), nous dirons au niveau existentiel — c'est-à-dire psychologique et social — que la rencontre est douée d'une vertu *créatrice*. Elle est le point nodal entre ordre et désordre. Selon Édouard Zarifian, « une rencontre, c'est toujours une mise en question et le passage d'un ordre à un désordre prélude à un nouvel ordre »¹. Comme pour confirmer cette idée, Georges Balandier écrivit à propos de la fête carnavalesque qu'« elle bouleverse les classements sociaux au gré des rencontres et de la conjonction insolite des personnages imités »². Comme nous l'avons vu au long de ce travail, le phénomène de la rencontre représente le lieu du *possible*. En tant que telle, elle se trouve dans un lien étroit avec le temps. La rencontre joue *avec* et *sur* le temps et, de même, elle joue *avec* et *sur* la vie. Elle donne au sujet l'occasion ou, selon les circonstances, elle l'oblige de risquer et, par ce fait, d'attester le sens de son existence.

*

* *

En réponse aux données de la sociologie positive, je me suis donc appuyée sur la phénoménologie, principal sinon seul mode de pensée à proposer une critique objective de l'attitude objectiviste. En se prononçant en faveur d'une subjectivité *transcendantale* — qui se déleste de son narcissisme et intègre en elle le point de vue de l'autre —, elle trouve la source de la connaissance véritablement objective. Des sociologues se réclamant pourtant d'une sociologie « scientifique », qui constate des faits et ne s'embarrasse pas de réflexions sur l'ontologie des objets sociaux, se sont fait la voix du même genre d'exigence. Pierre Bourdieu par exemple enjoignait le chercheur en sciences humaines à « accéder à une objectivité plus haute, qui fait place à cette subjectivité »³.

Il nous est impossible de produire volontairement une rencontre en laboratoire. Cette seule remarque suffit à montrer que le phénomène se joue littéralement « ailleurs » (dans la vie de l'esprit), qu'il est d'un autre ordre que celui

¹ Édouard Zarifian, « Le désordre de l'autre », *Autrement : série mutations*, n° 135, *op. cit.*, p. 147.

² Georges Balandier, *Le Désordre*, *op. cit.*, p. 126.

³ Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, *op. cit.*, p. 32.

des faits observables et déterminables. Il y a un « je-ne-sais-quoi », un quelque chose de la rencontre qui échappe à l'explication positive et qui, précisément, constitue son essence, pour ainsi dire *sa vérité*. C'est pourquoi il a fallu réitérer la distinction épistémologique suivante : le fait de se rapporter aux phénomènes plutôt qu'aux choses conduit à une *compréhension du sens* et non à une explication par les causes. Ainsi, sans nier les travaux classiques visant à démontrer le déterminisme à l'œuvre dans les rencontres, cette étude avait pour objectif (i) de montrer que la connaissance du phénomène est incomplète tant qu'on se limite à l'étude de sa « factualité ». Si sociologues et psychologues sont parvenus à nous montrer que des critères conditionnent dans une large mesure les rencontres, il demeure du phénomène une part irréductiblement inconnue et peut-être inconnaissable. Comment en effet parler de la rencontre comme d'un fait factuel, quand il s'avère inobservable par essence ? Les études à visée « empirico-factuelle » sont loin d'épuiser son sens. (ii) Par conséquent, l'intention qui animait ma recherche ne portait pas sur le déterminisme de la rencontre mais sur sa « destinalité ». L'adjectif « destinal » fait apparaître le phénomène de la rencontre comme l'expérience temporelle du basculement entre passé et avenir, ce qui a indirectement posé la question du *temps vécu*, thème transversal. Il ne s'agissait donc pas de se demander en quoi une rencontre pouvait être déterminée mais *en quoi elle pouvait être déterminante*. (iii) Enfin, toute cette recherche tient dans la volonté de se placer dans la perspective générale et englobante — mais néanmoins ouverte — d'une *anthropologie philosophique*, au sens où l'entendait Bernard Grœthuysen : une anthropologie qui se développe dans une tension, ô combien humaine et vivante, et qui se nomme « réflexion sur soi »¹. La tension vient de ce qu'en elle s'affrontent réflexion immédiate et réflexion rationnelle sur la vie. En tant qu'homme ordinaire, j'ai un discours sur ma vie, je lui donne une forme, etc. Cette réflexion empirique fait elle-même partie de ma vie et agit sur elle. C'est la vie comme expérience vécue. En tant que philosophe, anthropologue, sociologue, j'ai au contraire une connaissance de la vie en général mais qui, paradoxalement, à mesure qu'elle progresse, m'éloigne de moi-même. « Comment en effet concilier, d'une part, l'égoïté originelle de chaque vie, l'importance personnelle que j'attribue à mon sort, la façon dont je ressens ma personne, la variété de la vie, telle qu'elle se manifeste

¹ Bernard Grœthuysen, *Anthropologie philosophique*, op. cit., p. 7.

dans cette existence particulière, et, de l'autre, une définition théorique de ma vie et de moi-même, à laquelle je suis arrivé par la connaissance, en me servant de formes générales de l'expression ? »¹ Comment concilier l'épreuve de soi et la connaissance de soi ? Bernard Groethuysen résume cette opposition dans une formule latine : « *Vivo versus cogito* »². Mais précisément, c'est cela même qui motive l'effort de compréhension que l'auteur appelle « la dialectique de l'anthropologie philosophique »³. La rencontre, comme expression de la vie, entre pleinement dans cette tension entre le connaître et le vivre.

*

* *

Je citerai un cas personnel, en guise de fin. Alors que j'étais à mi-chemin de mon parcours de doctorante, ma thèse n'avancait pas. J'avais bien quelques intuitions mais tout ceci m'était confus et je ne parvenais pas à mettre en forme ma pensée. S'ajoutait à cela, le fait que j'étais traversée de doutes quant à l'avenir de ma thèse. Je ne parvenais pas à me projeter à la fin de mon travail qui semblait se tenir en un bord lointain et presque inaccessible. Je puis dire maintenant et *seulement maintenant* qu'à cette époque — il n'y a pas si longtemps encore —, je vivais dans une sorte d'entre-deux flottant, hésitant : je tenais à cette thèse mais je ne croyais pas en être digne. Mais tout cela je ne le savais pas. Il a fallu le retour *réflexif* pour que j'en prenne conscience. Il a surtout fallu la médiation d'une rencontre que je qualifierais *aujourd'hui* de déterminante alors que, *in vivo*, j'aurais été incapable de la désigner comme telle. Quelqu'un est venu à ma rencontre, m'a parlé de mon travail et du sens d'un engagement dans celui-ci ; d'une manière telle que je ne pouvais — après avoir acquiescé à ses arguments — me soustraire à l'obligation de mener ma recherche à son terme, même si la mise en route ne fut pas immédiate.

¹ Bernard Groethuysen, *Anthropologie philosophique, op. cit.*, p. 11.

² *Ibid.*, p. 10.

³ *Ibid.* La même idée a été défendue par un jeune philosophe, mort trop tôt. Voir Roger Chabal, *Vers une anthropologie philosophique*. I, *Conscience et savoir*, Paris, PUF/Faculté universitaire des lettres et sciences humaines de l'université de Montpellier, 1964, p. 32 : « L'homme reste dans son expérience et reste un vivant. Mais cela n'ôte pas sa juste valeur à la réflexion (...) Il reste toujours que la tâche humaine est de réfléchir. » Roger Chabal, d'une certaine manière, résout la contradiction en affirmant qu'il n'y a pas d'un côté la réflexion et de l'autre la vie, mais que toute réflexion est *dans* la vie et la modifie nécessairement. C'est pourquoi « la réflexion n'est pas le pouvoir de penser ce que l'on vit, mais bien une nouvelle façon de vivre. » (*ibid.*, p. 15).

J'étais comme liée par une promesse, tenue par un serment que je devais absolument respecter pour pouvoir rester « fidèle » à moi-même... Je n'ai plus jamais revu cette personne depuis. Pourtant sa parole a fait son chemin en moi et a largement contribué à me mener jusqu'ici — sans que ni elle ni moi ne le sachions à l'avance. Étrangement, j'ai un souvenir très vague de ce qui m'a été dit et de qui me les a dites. Les données objectives se sont presque effacées. En revanche, j'ai gardé une impression vive de l'effet que ces paroles ont eu sur ma personne. Sur l'instant, j'ai bien ressenti que j'étais affectée mais j'étais très loin de prévoir que cela aurait une telle incidence sur ma ténacité au travail ! Cette anecdote me fait penser à une phrase lumineuse de Vladimir Jankélévitch qui illustre parfaitement ma contre-expérience : « *Une rencontre sans lendemain ni conséquences visibles ; et le seul message qu'elle nous laisse est non pas un enrichissement, mais un je ne sais quoi d'informulable, un impondérable effleurement ; et cet effleurement sans stigmates visibles aura après coup transformé notre vie.* »¹

¹ Vladimir Jankélévitch et Béatrice Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, op. cit., p. 58 (je souligne).

BIBLIOGRAPHIE

Avertissement au lecteur :

(1) *Afin d'éviter les malentendus entre les dates de copyrights, d'impression, de tirage, de dépôt légal, etc., la date indiquée dans la bibliographie pour chaque référence est la date la plus récente figurant sur l'ouvrage consulté.*

(2) *Certains ouvrages sont référencés deux fois : dans la bibliographie d'ouvrages mais aussi dans celle des articles, quand certains chapitres m'ont paru mériter d'être mis en valeur. Ce choix est issu du constat suivant : l'absence d'un champ véritablement constitué sur le phénomène de la rencontre.*

(3) *Enfin, pour alléger les notes bibliographiques des bas de page, les indications concernant les auteurs secondaires (traduction, présentation, etc.) n'y figurent pas. Elles sont en revanche intégralement mentionnées dans la bibliographie ci-après.*

OUVRAGES

- 1) ALBERONI (Francesco), *Le Choc amoureux : recherches sur l'état naissant de l'amour*, traduction de l'italien par Jacqueline Raoul-Duval et Teresa Matteucci-Lombardi, Paris, Ramsay, « Pocket », 1996, 184 p.
- 2) ADORNO (Theodor W.),... (et al.), *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, traduit de l'allemand par C. Bastyns,... (et al.), Paris, Complexe, « Textes », 1979, 278 p.
- 3) ALQUIÉ (Ferdinand) (sous la direction de), *Entretiens sur le surréalisme*, Paris/La Haye, Mouton, « Décades du centre culturel international de Cerisy-La-Salle », 1968, 568 p.
- 4) ARISTOTE, *Leçons de physique : livres I et II suivis d'extraits des autres livres*, traduction et commentaire par Jules Barthélémy Saint-Hilaire ; traduction revue par Paul Mathias ; introduction et dossier par Jean-Louis Poirier, Paris, Presses pocket, « Agora », 1991, 440 p.
- 5) ARNAUD (Philippe), « ... Son aile indubitable en moi » : où l'on suit quelques variations sur la rencontre au cinéma : essai, Rencontres cinématographiques de Dunkerque, (S. 1.), Yellow now, « De parti pris », 1996, 60 p.
- 6) ASSOUN (Paul-Laurent), *L'Entendement freudien : Logos et Anankè*, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'inconscient », 1984, 295 p.
- 7) —, *Le Préjudice et l'idéal : pour une clinique sociale du trauma*, Paris, Anthropos, « Psychanalyse et pratiques sociales », 1999, 253 p.
- 8) BACHELARD (Gaston), *L'Intuition de l'instant ; suivi d'une Introduction à la poésie de Bachelard* par Jean Lescure, Paris, Le livre de poche, « Biblio », 2000, 154 p.
- 9) —, *Le Matérialisme rationnel*, Paris, PUF, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1963, 224 p.
- 10) —, *La Psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, « Folio », 1990, 190 p.
- 11) BADIOU (Alain), *Saint Paul : la fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, « Les essais du collège international de philosophie », 1998, 119 p.
- 12) BAECHLER (Jean), *Nature et histoire*, Paris, PUF, 2000, 1135 p.
- 13) BAGOT (Françoise), *Albert Camus : l'Étranger*, Paris, PUF, « Études littéraires », 1993, 126 p.
- 14) BALANDIER (Georges), *Le Désordre*, Paris, Fayard, 1988, 252 p.
- 15) BALSAMO (Maurizio), *Freud et le destin*, Paris, PUF, « Voix nouvelles en psychanalyse », 2000, 277 p.

- 16) BAREAU (Hervé),... (et al.), *Le Hasard aujourd'hui*, Paris, Seuil, « Points », 1991, 234 p.
- 17) BARTHES (Roland), *La Chambre claire : note sur la photographie*, Paris, Gallimard/Seuil, « Cahiers du cinéma », 1987, 192 p.
- 18) —, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, « Tel quel », 1977, 286 p.
- 19) —, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1980, 187 p.
- 20) BASTIDE (Roger), *Sociologie et psychanalyse*, Paris, PUF, « Bibliothèque de sociologie contemporaine », 1950, 290 p.
- 21) BATAILLE (Georges), *La Part maudite* ; précédé de *La Notion de dépense*, introduction de Jean Piel, Paris, Seuil, « Points », 1974, 253 p.
- 22) BAUDRILLARD (Jean), *De la séduction*, Paris, Denoël, « Folio », 1988, 246 p.
- 23) —, *Mots de passe*, Paris, Pauvert, 2000, 106 p.
- 24) —, *La Transparence du mal : essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, 1990, 179 p.
- 25) BAUDRY (Patrick), *Le Corps extrême : approche sociologique des conduites à risques*, Paris, L'Harmattan, « Nouvelles études anthropologiques », 1991, 239 p.
- 26) — *La Pornographie et ses images*, Paris, Armand Colin, « Chemins de traverse », 1997, 217 p.
- 27) BAUMGARTNER (Emmanuèle) et MÉNARD (Philippe), *Dictionnaire étymologique et historique de la langue française*, Paris, Le livre de poche, « La pochothèque », 1996, 848 p.
- 28) BÉGUIN (Albert), *Création et destinée*. Tome II, *La Réalité du rêve*, préface de Marcel Raymond ; choix de textes et notes de Pierre Grotzer, Paris, Seuil, « Pierres vives », 1974, 397 p.
- 29) BERGER (Gaston), *Phénoménologie du temps et prospective*, avant-propos par Édouard Morot-Sir, Paris, PUF, 1964, 278 p.
- 30) BERGER (Peter) et LUCKMANN (Thomas), *La Construction sociale de la réalité*, traduction de l'américain par Pierre Taminiaux ; préface de Michel Maffesoli, Paris, Méridiens Klincksieck, « Sociétés », 1994, 288 p.
- 31) BERGSON (Henri), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, « Quadrige », 1993, 180 p.
- 32) BERTAUD DU CHAZAUD (Henri), *Dictionnaire des synonymes*, Paris, Les dictionnaires le Robert, « Les usuels du Robert », 1991, 740 p.
- 33) BERTHELOT (Jean-Michel), *L'Intelligence du social : le pluralisme explicatif en sociologie*, Paris, PUF, « Sociologie d'aujourd'hui », 1990, 249 p.
- 34) BESSIÈRE (Jean) (sous la direction de), *Théâtre et destin : Sophocle, Shakespeare, Racine, Ibsen*, avec la collaboration de Jean Bessière, Christian Biet, Jean Bollack,... (et al.), Paris, Champion, « Unichamp », 1997, 185 p.
- 35) BETTELHEIM (Bruno), *Le Cœur consient*, traduit de l'américain par Laure Casseau et Georges Liébert-Carreras, Paris, Laffont, « Pluriel », 1985, 383 p.

- 36) BIDART (Claire), *L'Amitié : un lien social*, Paris, La découverte, 1997, 402 p.
- 37) —, *Les Semblables, les amis et les autres : sociabilité et amitié : contexte de rencontre, réseau personnel et dynamique des relations*, thèse de sociologie, sous la direction de Jean-Claude Passeron, Paris, EHESS, 1993.
- 38) BINSWANGER (Ludwig), *Introduction à l'analyse existentielle*, traduction de l'allemand et glossaire par Jacqueline Verdeaux et Roland Kuhn ; préface de Roland Kuhn et Henri Maldiney, Paris, Minuit, « Arguments », 1971, 267 p.
- 39) —, *Mélancolie et manie : études phénoménologiques*, traduction de l'allemand par Jean-Michel Azorin et Yves Totoyan ; revue par Arthur Tatossian ; présentation de l'édition française par Yves Pélicier, Paris, PUF, « Psychiatrie ouverte », 1987, 136 p.
- 40) BIROUSTE (Jacques), *Avènement du sujet dans la rencontre*, Montpellier, Université Paul Valéry/Laboratoire de psychologie clinique, « Cahiers du laboratoire de psychologie clinique ; n° 3 », 1989, 105 p.
- 41) — (sous la direction de), *Empreintes et figures du temps : l'expérience temporelle interrogée en ses présences éphémères, structurées et évolutives*, Toulouse, Érès, 1990, 166 p.
- 42) BLANCHOT (Maurice), *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard/Nrf, 1969, 640 p.
- 43) BLIN (Thierry), *Phénoménologie de l'action sociale : à partir d'Alfred Schütz*, préface de Patrick Watier, Paris, L'Harmattan, « Logiques sociales », 1999, 262 p.
- 44) —, *Phénoménologie et sociologie compréhensive : sur Alfred Schütz*, Paris, L'Harmattan, « Dossiers sciences humaines et sociales », 1996, 155 p.
- 45) BLOCH (Ernst), *Le Principe espérance*, traduction de l'allemand par Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1976-1991, 3 vol. (535 p.) (578 p.) (563 p.) Tome I, *Parties I-III* ; Tome II, *Partie IV : les épures d'un monde meilleur* ; Tome III, *Partie V : les images-souhaits de l'Instant exaucé*.
- 46) BLOCH (Oscar) et WARTBURG (Walther von), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, 8e édition, Paris, PUF, 1989, 682 p.
- 47) BOLLACK (Jean), *La Naissance d'Œdipe : traduction et commentaires d'Œdipe roi*, Paris, Gallimard, « Tel », 1995, 347 p.
- 48) BONFAND (Alain), *L'Expérience esthétique à l'épreuve de la phénoménologie : la tristesse du roi*, Paris, PUF, 1995, 128 p.
- 49) BOUDON (Raymond), *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, « Quadrige », 1993, 282 p.
- 50) —, *La Place du désordre : critique des théories du changement social*, Paris, PUF, « Quadrige », 1991, 245 p.
- 51) BOURDIEU (Pierre), *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1988, 280 p.
- 52) BRETON (Stanislas), *Saint Paul*, Paris, PUF, « Philosophies », 1988, 121 p.
- 53) BRUCKNER (Pascal) et FINKIELKRAUT (Alain), *Le Nouveau désordre amoureux*, Paris, Seuil, « Points », 1979, 316 p.

- 54) BUBER (Martin), *Je et Tu*, traduction de l'allemand par G. Bianquis ; avant-propos de Gabriel Marcel ; préface de Gaston Bachelard, Paris, Aubier, « Bibliothèque philosophique », 1996, 172 p.
- 55) —, *Le Problème de l'homme*, traduction de l'allemand par Jean Lœwenson-Lavi, Paris, Aubier-Montaigne, 1980, 116 p.
- 56) BUYTENDIJK (Frederik J. J.), *La Femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister : essai de psychologie existentielle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 377 p.
- 57) —, *Phénoménologie de la rencontre*, traduction de Jean Knapp, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, 59 p.
- 58) CAILLOIS (Roger), *Les Jeux et les hommes : le masque et le vertige*, édition revue et augmentée, Paris, Gallimard/Nrf, 1967, 378 p.
- 59) CAMUS (Albert), *Essais*, introduction par Roger Quilliot ; textes établis et annotés par Roger Quilliot et Louis Faucon, Paris, Gallimard/Nrf, « Bibliothèque de la Pléiade », 1993, 1975 p.
- 60) CÉFAÏ (Daniel), *Phénoménologie et sciences sociales : Alfred Schütz : naissance d'une anthropologie philosophique*, Genève, Droz, « Travaux de droit, d'économie, de sciences politiques, de sociologie et d'anthropologie », 1998, 322 p.
- 61) CHABAL (Roger), *Vers une anthropologie philosophique. I, Conscience et savoir*, Paris, PUF/Faculté universitaire des lettres et sciences humaines de l'université de Montpellier, 1964, 206 p.
- 62) CHIRPAZ (François), *Difficile rencontre*, Paris, Cerf, « Essais », 1982, 138 p.
- 63) CHRÉTIEN (Jean-Louis),... (et al.), *Phénoménologie et théologie*, présentation de Jean-François Courtine, Paris, Critérian, « Idées », 1992, 160 p.
- 64) CLÉMENT (Catherine), *La Syncope : philosophie du ravissement*, Paris, Grasset, « Figures », 1990, 451 p.
- 65) CLÉMENT (Laure), *Sous le signe de Méduse : de la rencontre au regard, essai sur l'érotisme*, thèse de littérature française, sous la direction de Marie-Claire Dumas, Paris 7, 1993, 2 vol. (676 f.)
- 66) CONCHE (Marcel), *L'Aléatoire*, Paris, Mégare, 1989, 146 p.
- 67) —, *Temps et destin*, Paris, PUF, « Perspectives critiques », 1999, 213 p.
- 68) COURNOT (Antoine A.), *Œuvres complètes. Tome I, Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, édité par Bernard Bru, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1984, 383 p.
- 69) —, *Œuvres complètes. Tome IV, Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, édité par André Robinet, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1973, 607 p.
- 70) CYRULNIK (Boris), *L'Ensorcellement du monde*, Paris, Odile Jacob, 1997, 310 p.
- 71) —, *Les Nourritures affectives*, Paris, Odile Jacob, « Poches Odile Jacob », 2000, 252 p.

- 72) DE BIE (Pierre), *Le Mariage en Belgique : étude sociologique*, Bruxelles, Evo, 1968, 260 p.
- 73) DE SINGLY (François), *Libres ensemble : l'individualisme dans la vie commune*, avec la collaboration de Claire-Anne Boukaïa,... (et al.), Paris, Nathan, « Essais et recherches », 2000, 253 p.
- 74) DEMONT (Paul) et LEBEAU (Anne), *Introduction au théâtre grec antique*, Paris, Le livre de poche, « Antiquité », 1996, 253 p.
- 75) DESANTI (Jean Toussaint), *Introduction à la phénoménologie*, nouvelle édition revue, Paris, Gallimard, « Folio », 1994, 170 p.
- 76) —, *Un Destin philosophique*, Paris, Grasset et Fasquelle, « Figures », 1982, 306 p.
- 77) DESCARTES (René), *Discours de la méthode*, édité par J.-M. Fataud, Paris, Bordas, « Les petits classiques Bordas », 1967, 189 p.
- 78) —, *Méditations métaphysiques ; Objections et réponses ; suivies de quatre Lettres*, présentation de Jean-Marie et Michelle Beyssade, Paris, Flammarion, « GF », 1992, 574 p.
- 79) —, *Œuvres philosophiques. Tome III, 1643-1650*, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquie, Paris, Garnier, 1983, 1152 p.
- 80) DÉTIENNE (Marcel) et VERNANT (Jean-Pierre), *Les Ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, « Champs », 1989, 316 p.
- 81) DEVEREUX (Georges), *Baubô : la vulve mythique*, Paris, J.-C. Godefroy, 1983, 199 p.
- 82) —, *Cléomène, le roi fou : étude d'histoire ethnopsychanalytique*, Paris, Aubier, 1995, 212 p.
- 83) —, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, préface de Weston La Barre ; traduction de l'anglais par H. Sinaceur revue par l'auteur, Paris, Aubier, 1994, 474 p.
- 84) —, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, traduction de l'anglais par Tina Jolas et Henri Gobard ; préface de Roger Bastide, 3^e édition revue et corrigée, Paris, Gallimard, « Tel », 1998, 394 p.
- 85) —, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, traduction de l'anglais par Tina Jolas et Henri Gobard, Paris, Flammarion, « Champs », 1985, 375 p.
- 86) —, *Femme et mythe*, Paris, Flammarion, « Champs », 1988, 341 p.
- 87) —, *Tragédie et poésie grecques : études ethnopsychanalytiques*, traduction de l'anglais par Françoise Michel-Jones, Tina Jolas, ... (et al.), Paris, Flammarion, « Nouvelle bibliothèque scientifique », 1975, 226 p.
- 88) DILTHEY (Wilhelm), *Critique de la raison historique : introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, présentation, traduction et notes par Sylvie Mesure, Paris, Cerf, « Passages », 1992, 373 p.
- 89) DRAGHICESCO (Dimitrie), *La Réalité de l'esprit : essais de sociologie subjective*, préface de Lucien Lévy-Bruhl, Paris, Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1928, 273 p.

- 90) DUPORTAIL (Guy-Félix), *Phénoménologie de la communication*, Paris, Ellipses, « Philosophie », 1999, 110 p.
- 91) DURAND (Gilbert), *L'Imagination symbolique*, 3^e édition mise à jour, Paris, PUF, « Sup », 1976, 132 p.
- 92) —, *Introduction à la mythodologie : mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, « Spiritualités », 1996, 240 p.
- 93) —, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 1992, 536 p.
- 94) DURKHEIM (Émile), *Les Règles de la méthode sociologique* ; précédé de *Les Règles de la méthode sociologique ou l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie* par Jean-Michel Berthelot, Paris, Flammarion, « Champs », 1988, 255 p.
- 95) —, *Sociologie et philosophie*, présentation de Bruno Karsenti ; préface de Célestin Bouglé, Paris, PUF, « Quadrige », 1996, 141 p.
- 96) DUTEILLE (Cécile), *Temps et rencontres : figures temporelles et rencontres extra-ordinaires*, mémoire de DEA en sociologie, sous la direction de Jean-Marie Brohm, Montpellier 3, 1995, 120 f.
- 97) DUVIGNAUD (Jean), *La Genèse des passions dans la vie sociale*, Paris, PUF, « Sociologie d'aujourd'hui », 1990, 211 p.
- 98) ELIADE (Mircea), *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, « Folio », 1996, 250 p.
- 99) —, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, « Folio », 1999, 279 p.
- 100) —, *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, « Folio », 1991, 185 p.
- 101) ELLENA (Laurence), *Sociologie et littérature : la référence à l'œuvre*, Paris, L'Harmattan, « Logiques sociales », 1998, 282 p.
- 102) ENRIQUEZ (Eugène), *De la horde à l'Etat : essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'inconscient », 1991, 460 p.
- 103) ÉPICURE, *Lettres*, présentation et commentaires par Jean Salem ; préface de Marcel Conche, Paris, Nathan, « Les intégrales de philo », 1986, 111 p.
- 104) EYSSSEN (Ariane), *Les Mythes grecs*, Paris, Belin, « Sujets », 1997, 319 p.
- 105) FLORIVAL (Ghislaine) (sous la direction de), *Dimensions de l'exister : études d'anthropologie philosophique V*, Louvain/Paris, Peeters, « Bibliothèque philosophique de Louvain », 1994, 266 p.
- 106) FOURIER (Charles), *Le Nouveau monde amoureux : manuscrit inédit, texte intégral*, édité et introduit par Simone Debout-Oleszkiewicz, Paris/Genève, Champion/Slatkine, 1979, 521 p.
- 107) FRANCK (Didier), *Chair et corps : sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, « Arguments », 1993, 194 p.
- 108) FREUD (Sigmund), *Cinq psychanalyses*, traduction de Marie Bonaparte et Rudolph M. Lœwenstein, Paris, PUF, « Bibliothèque de l'inconscient », 1995, 422 p.

- 109) FREUD (Sigmund), *Essais de psychanalyse*, traduction de Serge Jankélévitch, édition revue et corrigée par le Dr A. Hesnard, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 1976, 280 p.
- 110) —, *L'Inquiétante étrangeté et autres essais*, traduction de l'allemand par Bertrand Féron, Paris, Gallimard, « Folio », 1993, 342 p.
- 111) —, *Introduction à la psychanalyse*, traduction de l'allemand par Serge Jankélévitch, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 1994, 444 p.
- 112) —, *Métapsychologie*, traduction de l'allemand revue et corrigée par Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, Paris, Gallimard, « Folio », 2000, 185 p.
- 113) —, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, traduit de l'allemand par Serge Jankélévitch, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 1998, 316 p.
- 114) —, *Sur le rêve*, traduction de l'allemand par Cornélius Heim ; préface de Didier Anzieu, Paris, Gallimard, « Points », 1991, 146 p.
- 115) GAMBÀ (Fiorenza), *Effets de la contre-intentionnalité : l'éthique de Lévinas*, thèse de philosophie, sous la direction de Jean-Luc Marion, Paris 4, 2001, 328 p.
- 116) GANTHERET (François), *Moi, monde, mots*, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'inconscient », 1996, 228 p.
- 117) GIDDENS (Anthony), *La Constitution de la société : éléments de la théorie de la structuration*, traduction de l'anglais et avant-propos de Michel Audet, Paris, PUF, « Sociologies », 1987, 474 p.
- 118) GIOVANNANGELI (Daniel), *Le Retard de la conscience : Husserl, Sartre, Derrida*, Bruxelles/Paris, Ousia/Vrin, « Ousia », 2001, 139 p.
- 119) GIRARD (Alain), *Le Choix du conjoint : une enquête psycho-sociologique en France*, nouvelle édition augmentée d'une préface, Paris, PUF, « Travaux et documents/INED », 1974, 201 p.
- 120) GIRARD (René), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort, Paris, Le livre de poche, « Biblio », 2001, 604 p.
- 121) GOFFMAN (Erving), *Les Cadres de l'expérience*, traduction de l'anglais par Isaac Joseph, avec Michel Dartevelle et Pascale Joseph, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1991, 573 p.
- 122) —, *Encounters : two studies in the sociology of interaction*, Indianapolis/New York, Bobbs-Merrill, 1961, 152 p.
- 123) —, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, traduction de l'anglais par Alain Kihm, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1973, 2 vol. (255 ; 372 p.) 1, *La Présentation de soi* ; 2, *Les Relations en public*.
- 124) —, *Les Rites d'interaction*, traduction de l'anglais par Alain Kihm, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1974, 231 p.
- 125) GOGUEL D'ALLONDANS (Thierry) et GOLDSZTAUB (Liliane) (sous la direction de), *La Rencontre : chemin qui se fait en marchant*, Strasbourg, Arcanes, « Les Cahiers d'Arcanes », 2000, 246 p.

- 126) GOSSELIN (Gabriel) (sous la direction de), *Les Nouveaux enjeux de l'anthropologie : autour de Georges Balandier*, Paris, L'Harmattan, « Logiques sociales », 1996, 302 p.
- 127) GREEN (André), *Un Œil en trop : le complexe d'Œdipe dans la tragédie*, Paris, Minuit, « Critique », 1969, 289 p.
- 128) GRIMALDI (Nicolas), *Ontologie du temp : l'attente et la rupture*, Paris, PUF, « Questions », 1993, 221 p.
- 129) GRÆTHUYSEN (Bernard), *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1953, 284 p.
- 130) —, *Philosophie et histoire*, édité par Bernard Dandois, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque Albin Michel des idées », 1995, 359 p.
- 131) GUILLAUMIN (Jean) (sous la direction de), *Quinze études psychanalytiques sur le temps : traumatisme et après-coup*, Paris, Privat, « Éducation et culture », 1982, 238 p.
- 132) GUITTON (Jean), *Histoire et destinée*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, 211 p.
- 133) —, *Mon testament philosophique*, Paris, Presses de la Renaissance, 1997, 274 p.
- 134) — et MORICHON (René), *Entretiens sur la destinée humaine*, Limoges, Dessagne, 1970, 122 p.
- 135) GURVITCH (Georges), *La Multiplicité des temps sociaux*, Paris, CDU, « Les cours de Sorbonne », 1961, 129 p.
- 136) —, *La Vocation actuelle de la sociologie*, Paris, PUF, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1968-1969, 2 vol. (511 p.) (500 p.) 1, *Vers la sociologie différentielle* ; 2, *Antécédents et perspectives*.
- 137) GURWITSCH (Aron), *Théorie du champ de la conscience*, Paris, Desclée de Brouwer, « Textes et études anthropologiques », 1957, 347 p.
- 138) HADOT (Pierre), *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, « Folio », 1995, 461 p.
- 139) HALL (Edward T.), *La Dimension cachée*, traduction de l'américain par Amélie Petita ; postface de Françoise Choay, Paris, Seuil, « Points », 1978, 254 p.
- 140) —, *Le Langage silencieux*, traduction de l'américain par Jean Mesrie et Barbara Niceall, Paris, Seuil, « Points », 1984, 237 p.
- 141) HAMILTON (Edith), *La Mythologie : ses dieux, ses héros, ses légendes*, traduction d'Abeth de Beughem, Paris, Marabout, « Savoirs », 1994, 416 p.
- 142) HEGEL (Georg W. F.), *La Phénoménologie de l'esprit*, traduction de l'allemand par Jean Hyppolite, Paris, Aubier, « Philosophie de l'esprit », 1987, 2 vol. (358 ; 357 p.)
- 143) —, *Science de la logique*. Tome I, livre I, *L'Être*, traduction de l'édition de 1812, présentation et notes par Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, « Bibliothèque philosophique », 1987, 413 p.

- 144) HEIDEGGER (Martin), *Être et temps*, traduction nouvelle et intégrale du texte de la 10^e édition par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, 323 p.
- 145) HENRY (Michel), *L'Incarnation : une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, 373 p.
- 146) —, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1990, 179 p.
- 147) —, *Vie et révélation*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, « Bibliothèque des annales de philosophie », 1996, 93 p.
- 148) —, *Voir l'invisible : sur Kandinski*, Paris, F. Bourin, 1988, 248 p.
- 149) HOUSSET (Emmanuel), *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, « Points », 2000, 270 p.
- 150) HUNEMAN (Philippe) et KULICH (Estelle), *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Armand Colin, « Cursus », 1998, 192 p.
- 151) HUSSERL (Edmund), *De la synthèse passive : logique transcendantale et constitutions originaires*, traduit de l'allemand par Bruce Bégout et Jean Kessler ; avec la collaboration de Nathalie Depraz et Marc Richir, Paris, Millon, 1998, 431 p.
- 152) —, *L'Idée de la phénoménologie : cinq leçons*, traduction de l'allemand par Alexandre Lowit, Paris, PUF, « Épiméthée », 2000, 136 p.
- 153) —, *Idées directrices pour une phénoménologie*, introduction et traduction de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, « Tel », 1995, 567 p.
- 154) —, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduction de l'allemand par Henri Dussort ; préface de Gérard Granel, Paris, PUF, « Épiméthée », 1994, 205 p.
- 155) —, *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, traduction de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2001, 256 p.
- 156) —, *La Philosophie comme science rigoureuse*, traduit de l'allemand et présenté par Marc B. de Launay, Paris, PUF, « Épiméthée », 1998, 86 p.
- 157) —, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction, indications, notes, remarques et index par Jacques English, Paris, PUF, « Épiméthée », 1991, 365 p.
- 158) —, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, traduction de l'allemand par Philippe Cabestan, Nathalie Depraz et Antonio Mazzú ; revue par Françoise Dastur, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2001, 346 p.
- 159) —, *Recherches logiques. Tome II, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie : recherches I et II*, traduction de l'allemand par Hubert Élie, Lothar Kelkel et René Schérer, Paris, PUF, « Épiméthée », 1961, 284 p.
- 160) —, *Recherches logiques. Tome III, Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance : recherche VI*, traduction de l'allemand par Hubert Élie ; avec la collaboration de Lothar Kelkel et René Schérer, Paris, PUF, « Épiméthée », 1963, 308 p.

- 161) HUSSERL (Edmund), *La Terre ne se meut pas*, traduit de l'allemand par Didier Franck, Dominique Pradelle et Jean-François Lavigne, Paris, Minuit, « Philosophie », 1989, 93 p.
- 162) INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS (sous la direction de), *Paul Ricœur : l'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, présentation par Jean Greisch, Paris, Beauchesne, « Philosophie », 1995, 346 p.
- 163) ITTEN (Johannes), *Art de la couleur*, Paris, Dessain et Tolra, 1999, 155 p.
- 164) JANICAUD (Dominique), *La Phénoménologie éclatée*, Paris, L'Éclat, « Tiré à part », 1998, 119 p.
- 165) —, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, « Tiré à part », 1991, 95 p.
- 166) JANKÉLÉVITCH (Vladimir), *L'Imprescriptible : pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*, Paris, Seuil, 1996, « Points », 103 p.
- 167) —, *L'Irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, « Champs », 1983, 392 p.
- 168) —, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Paris, Seuil, « Points », 1980, 3 vol. (146 ; 247 ; 85 p.) 1, *La Manière et l'occasion* ; 2, *La Méconnaissance, le malentendu* ; 3, *La Volonté de vouloir*.
- 169) —, *La Mort*, Paris, Flammarion, « Champs », 1994, 474 p.
- 170) —, *Traité des Vertus II. Vol. 2, Les Vertus et l'amour*, nouvelle édition entièrement remaniée et considérablement augmentée, Paris, Flammarion, « Champs », 1999, 354 p.
- 171) — et BERLOWITZ (Béatrice), *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, « Folio », 1990, 318 p.
- 172) JASPERS (Karl), *Philosophie : orientation dans le monde, éclaircissement de l'existence, métaphysique*, traduit de l'allemand par Jeanne Hersch ; avec la collaboration d'Irène Kruse et Jeanne Étoré, Paris, Springer-Verlag, 1986, 821 p.
- 173) JAVEAU (Claude), *Prendre le futile au sérieux : microsociologie des rituels de la vie courante*, Paris, Cerf, « Humanités », 1998, 121 p.
- 174) —, *La Société au jour le jour : écrits sur la vie quotidienne*, Bruxelles, De Bœck, « Ouvertures sociologiques », 1991, 292 p.
- 175) JOUAN (François) (sous la direction de), *Visages du destin dans les mythologies : mélanges Jacqueline Duchemin : actes du colloque de Chantilly. 1^{er}-2 mai 1980*, Paris, Les belles lettres/, « Travaux et mémoires/Centre de recherches mythologiques de l'Université de Paris X », 1983, 268 p.
- 176) JUNG (Carl G.),... (et al.), *L'Homme et ses symboles*, Paris, Laffont, 1987, 320 p.
- 177) —, *Mysterium conjunctionis : études sur la séparation et la réunion des opposés psychiques dans l'alchimie*, avec la collaboration de Marie-Louise von Franz ; traduction de l'allemand par Etienne Perrot, Paris, Albin Michel, 1985-1989, 2 vol. (316 p.) (429 p.)

- 178) JUNG (Carl G.), *Un Mythe moderne : des « signes du ciel »*, préface et adaptation du Dr. Roland Cahen ; avec la collaboration de René et Françoise Baumann, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Gallimard, « Folio », 1996, 328 p.
- 179) —, *Synchronicité et paracelsica*, traduction de l'allemand par Claude Maillard et Christine Pflieger-Maillard ; édition française sous la direction de Michel Cazenave, Paris, Albin Michel, 1988, 352 p.
- 180) KALINOWSKI (Georges), *La Phénoménologie de l'homme chez Husserl, Ingarden et Scheler*, Paris, Éditions universitaires, « Les grandes leçons de philosophie », 1991, 124 p.
- 181) KANT (Emmanuel), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduction de l'allemand par M. Foucault, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1991, 174 p.
- 182) —, *Critique de la raison pure*, traduction, présentation et notes par Alain Renaut ; index analytique établi par Patrick Savidan, 2^e édition corrigée, Paris, Flammarion, « GF », 2001, 749 p.
- 183) KANTOROWICZ (Ernst), *Les Deux corps du roi : essai sur la théologie politique au Moyen âge*, traduit de l'anglais par Jean-Philippe et Nicole Genet, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1989, 638 p.
- 184) KARSENTI (Bruno) et BENOIST (Jocelyn) (sous la direction de), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001, 253 p.
- 185) KAUFMANN (Jean-Claude), *La Femme seule et le prince charmant : enquête sur la vie en solo*, Paris, Pocket, 2001, 281 p.
- 186) KINTZELÉ (Jeff), *La Drague ou les rencontres difficiles : esquisse sociologique d'un phénomène de vie quotidienne*, Paris, L'Harmattan, « Nouvelles études anthropologiques », 1995, 142 p.
- 187) KÖHLER (Erich), *Le Hasard en littérature : le possible et la nécessité*, traduction de l'allemand par Éliane Kaufholz, Paris, Klincksieck, « Collection d'esthétique », 1986, 124 p.
- 188) LACAN (Jacques), *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, 919 p.
- 189) —, *Le Séminaire. Livre XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse : 1964*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, « Points », 1990, 316 p.
- 190) LAMY (Pierre), *Le Problème de la destinée*, Paris, PUF, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1947, 166 p.
- 191) LAPLANCHE (Jean) et PONTALIS (Jean-Bertrand), *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous la direction de Daniel Lagache, Paris, PUF, « Quadrige », 1997, 523 p.
- 192) LÉVI-STRAUSS (Claude), *Anthropologie structurale*, Paris, Pocket, « Agora », 1995, 480 p.
- 193) LÉVINAS (Emmanuel), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, « Biblio », 2001, 286 p.

- 194) LÉVINAS (Emmanuel), *Dieu, la mort et le temps*, établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland, Paris, Le livre de poche, « Biblio », 1995, 285 p.
- 195) LÉVINAS (Emmanuel), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1982, 236 p.
- 196) —, *Entre-nous : essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, « Figures », 1991, 268 p.
- 197) —, *Éthique et infini : dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Le livre de poche, « Biblio », 2000, 120 p.
- 198) —, *Le Temps et l'autre*, Paris, PUF, « Quadrige », 1996, 91 p.
- 199) —, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de poche, « Biblio », 1998, 347 p.
- 200) LEVRAT (Jacques), *Dynamique de la rencontre : une approche anthropologique du dialogue*, ré-édition revue et mise à jour, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1999, 206 p.
- 201) LIVET (Pierre) et OGIEN (Ruwen) (sous la direction de), *L'Enquête ontologique : du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, EHESS, « Raisons pratiques », 2000, 256 p.
- 202) LOBO (Carlos), *Le Phénoménologue et ses exemples : étude sur le rôle de l'exemple dans la constitution de la méthode et l'ouverture du champ de la phénoménologie husserlienne*, Paris, Kimé, « Philosophie-épistémologie », 2000, 344 p.
- 203) LUCRÈCE, *De la nature*, présentation, traduction et notes par Charles Guittard, Paris, Imprimerie nationale éditions, « La salamandre », 2000, 595 p.
- 204) LYOTARD (Jean-François), *La Phénoménologie*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1995, 128 p.
- 205) MAISONNEUVE (Jean), *Psychosociologie des affinités*, Paris, PUF, « Bibliothèque scientifique internationale », 1966, 545 p.
- 206) MAJASTRE (Jean-Olivier) et PESSIN (Alain) (sous la direction de), *Art et contemporanéité : 1^{ère} rencontre internationale de sociologie de l'art de Grenoble*, avec la collaboration de Gisèle Rodriguez, Bruxelles, « La lettre volée », 1992, 278 p.
- 207) MALDINEY (Henri), *Penser l'homme et la folie : à la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, Grenoble, Millon, « Krisis », 1991, 425 p.
- 208) MARION (Jean-Luc), *La Croisée du visible*, Paris, PUF, 1996, 155 p.
- 209) —, *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, « Perspectives critiques », 2001, 207 p.
- 210) —, *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, 2^e édition corrigée, Paris, PUF, « Épiméthée », 1998, 452 p.

- 212) MAUSS (Marcel), *Sociologie et anthropologie* ; précédé d'une *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* par Claude Lévi-Strauss, Paris, PUF, « Quadrige », 1997, 482 p.
- 213) MEAD (George H.), *L'Esprit, le soi et la société*, traduit de l'anglais par Jean Cazeneuve,... (et al.) ; préface de Georges Gurvitch, Paris, PUF, « Bibliothèque de sociologie contemporaine », 1963, 332 p.
- 214) MERLEAU-PONTY (Maurice), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard/Nrf, « Bibliothèque des idées », 1969, 531 p.
- 215) —, *Signes*, Paris, Gallimard, « Folio », 2001, 562 p.
- 216) —, *Le Visible et l'invisible* ; suivi de notes de travail ; texte établi par Claude Lefort et accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, « Tel », 1986, 360 p.
- 217) MINKOWSKI (Eugène), *Le Temps vécu : études phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris, PUF, « Quadrige », 1995, 409 p.
- 218) MISRAHI (Robert), *La Problématique du sujet aujourd'hui*, édition revue et augmentée, La Versanne, Encre marine, 2002, 378 p.
- 219) MONNEROT (Jules), *Les Faits sociaux ne sont pas des choses*, Paris, Gallimard, « Les essais », 1946, 241 p.
- 220) MONTAIGNE (Michel de), *Les Essais*, édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux par Pierre Villey ; sous la direction de V.-L. Saulnier, Paris, PUF, « Quadrige », 1988, 3 vol. (1386 p.)
- 221) MORIN (Edgar), *Amour, poésie, sagesse*, Paris, Seuil, « Points », 1999, 81 p.
- 222) —, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF, 1992, 158 p.
- 223) —, *Pour sortir du vingtième siècle*, Paris, Nathan, « Points », 1984, 380 p.
- 224) —, *Sociologie*, Paris, Fayard, 1984, 465 p.
- 225) MOSCOVICI (Serge) et MUGNY (Gabriel) (sous la direction de), *Psychologie de la conversion : études sur l'influence inconsciente*, Cousset (Fribourg), Delval, 1987, 278 p.
- 226) MOUTON (Michel), *Représentations du couple aujourd'hui et formes nouvelles de rencontre : analyse des petites annonces d'une publication régionale*, thèse de sociologie, sous la direction de Paul De Gaudemar, Paris 8, 1987, 250 p.
- 227) NAHOUM-GRAPPE (Véronique) (sous la direction de), *Rêves de rencontre*, avec la collaboration de Jean-Luc Allouche, Paris, Textuel, « Le penser-vivre », 1996, 209 p.
- 228) NATHAN (Tobie), *Psychanalyse païenne : essais ethnopsychanalytiques*, Paris, Dunod, 1988, 186 p.
- 229) ONFRAY (Michel), *Les Vertus de la foudre : journal hédoniste II*, Paris, Le livre de poche, « Biblio », 2000, 475 p.
- 230) PÉQUIGNOT (Bruno), *La Relation amoureuse : analyse sociologique du roman sentimental moderne*, Paris, L'Harmattan, 1991, 207 p.

- 231) *Le Petit Larousse grand format 1995*, Paris, Larousse, « Dictionnaire encyclopédique », 1995, 1872 p.
- 232) PESSIN (Alain), *L'Imaginaire utopique aujourd'hui*, Paris, PUF, « Sociologie d'aujourd'hui », 2001, 222 p.
- 233) PICARD (Michel), *Lire le temps*, Paris, Minuit, « Critique », 1989, 188 p.
- 234) POINCARÉ (Henri), *Science et méthode*, Paris, Kimé, « Philosophia scientiae », 1999, 253 p.
- 235) PONTALIS (Jean-Bertrand) et LAPLANCHE (Jean), *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme*, Paris, Hachette, « Pluriel », 1999, 113 p.
- 236) QUÉRÉ (Louis), *La Sociologie à l'épreuve de l'herméneutique : essais d'épistémologie des sciences sociales*, Paris/Montréal, L'Harmattan, « Anthropologie du monde occidental », 1999, 216 p.
- 237) RAMMSTEDT (Otthein) et WATIER (Patrick) (sous la direction de), *G. Simmel et les sciences humaines : actes du colloque G. Simmel et les sciences humaines : 14-15 septembre 1988*, Paris, Méridiens Klincksieck, « Sociétés », 1992, 239 p.
- 238) RANK (Otto), *Don Juan et le double*, traduit de l'allemand par S. Lautman, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 1997, 191 p.
- 239) REICH (Wilhelm), *L'Irruption de la morale sexuelle : étude des origines du caractère compulsif de la morale sexuelle*, traduction de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 1999, 240 p.
- 240) REEVES (Hubert),... (et al.), *La Synchronicité, l'âme et la science*, Paris, Albin Michel, « Espaces libres », 1995, 180 p.
- 241) *Rencontre, encounter, Begegnung : contributions à une psychologie humaine dédiées au professeur F. J. J. Buytendijk*, préface de Martinus J. Langeveld, Utrecht, Uitgeverij het Spectrum, 1957, 520 p.
- 242) REY (Alain) (sous la direction de), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires le Robert, 1992, 2 vol. (2383 p.)
- 243) RICCEUR (Paul), *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1987, 295 p.
- 244) —, *De l'interprétation : essai sur Freud*, Paris, Seuil, « Points », 1995, 575 p.
- 245) —, *Histoire et vérité*, 3^e édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, « Esprit », 1964, 361 p.
- 246) —, *Lectures 2 : la contrée des philosophes*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1992, 497 p.
- 247) —, *Lectures 3 : aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1994, 369 p.
- 248) —, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, « Points », 1996, 424 p.
- 249) —, *Temps et récit*, Paris, Seuil, « Points », 1991, 3 vol. (404 ; 300 ; 537 p.) Tome I, *L'Intrigue et le récit historique* ; Tome II, *La Configuration dans le récit de fiction* ; Tome III, *Le Temps raconté*.

- 251) RÓHEIM (Géza), *Psychanalyse et anthropologie : culture-personnalité-inconscient*, traduction de l'anglais par Marie Moscovici ; avant-propos et bibliographie des travaux de Géza Róheim par Roger Dadoun, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'inconscient », 1967, 602 p.
- 252) ROJAS URREGO (Alejandro), *Le Phénomène de la rencontre et la psychopathologie*, Paris, PUF, « Psychiatrie ouverte », 1991, 124 p.
- 253) ROJTMAN (Betty), *Une Rencontre improbable : équivoques de la destinée*, Paris, Gallimard/Nrf, 2002, 216 p.
- 254) ROMANO (Claude), *L'Événement et le monde*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1998, 293 p.
- 255) ROMILLY (Jacqueline de), *La tragédie grecque*, Paris, PUF, « Quadrige », 1994, 192 p.
- 256) —, *Le Temps dans la tragédie grecque*, Paris, Vrin, « Essais d'art et de philosophie », 1995, 160 p.
- 257) ROUSSET (Jean), *Leurs yeux se rencontrèrent : la scène de première vue dans le roman*, Paris, Corti, « Rien de commun », 1981, 217 p.
- 258) —, *Le Mythe de Don Juan*, Paris, Armand Colin, « U prisme », 1987, 255 p.
- 259) RUELLE (David), *Hasard et chaos*, Paris, Odile Jacob, « Points », 1993, 244 p.
- 260) RUFFIÉ (Jacques), *Le Sexe et la mort*, Paris, Odile Jacob, « Points », 1988, 337 p.
- 261) SABBAH (Hélène), *La Rencontre dans l'univers romanesque : thèmes et questions d'ensemble*, Paris, Hatier, « Profil », 1992, 78 p.
- 262) SAÏD (Suzanne), TRÉDÉ (Monique) et LE BOULLUEC (Alain), *Histoire de la littérature grecque*, Paris, PUF, « Premier cycle », 1997, 720 p.
- 263) SARTRE (Jean-Paul), *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1995, 66 p.
- 264) —, *L'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, « Tel », 1982, 691 p.
- 265) —, *L'Existentialisme est un humanisme*, présentation et notes d'Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, « Folio », 1996, 108 p.
- 266) —, *L'Imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination*, édition revue par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, « Folio », 1992, 379 p.
- 267) —, *Situations. I, Essais critiques*, Paris, Gallimard/Nrf, 1947, 335 p.
- 268) SCHELER (Max), *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs : essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard/Nrf, « Bibliothèque de philosophie », 1991, 640 p.
- 269) —, *Nature et formes de la sympathie : contribution à l'étude des lois de la vie affective*, traduction de l'allemand par M. Lefebvre, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 1971, 361 p.

- 270) SCHOPENHAUER (Arthur), *Métaphysique de l'amour, métaphysique de la mort*, introduction de Martial Guéroult ; traduction nouvelle de Marianna Simon, Paris, Union générale d'éditions, « 10/18 », 1987, 179 p.
- 271) SCHURMANS (Marie-Noëlle) et DOMINICÉ (Lorraine), *Le Coup de foudre amoureux : essai de sociologie compréhensive*, Paris, PUF, « Sociologie d'aujourd'hui », 1997, 315 p.
- 272) SCHÜTZ (Alfred), *Le Chercheur et le quotidien : phénoménologie des sciences sociales*, traduction d'Anne Noschis-Gillieron ; postface et choix de textes par Kaj Noschis et Denys de Caprona ; préface de Michel Maffesoli, Paris, Méridiens Klincksieck, « Sociétés », 1987, 286 p.
- 273) —, *Éléments de sociologie phénoménologique*, introduction et traduction de Thierry Blin ; préface de Michel Maffesoli, Paris/Montréal, L'Harmattan, « Logiques sociales », 1998, 156 p.
- 274) SEBBAG (Georges), *Le Point sublime : André Breton, Arthur Rimbaud, Nelly Kaplan*, Paris, Laplace, 1997, 245 p.
- 275) SEBBAH (François D.), *De l'intentionnalité vers l'épreuve de la subjectivité : aux limites de la phénoménologie française contemporaine*, thèse de philosophie, sous la direction de Jacques Colette, Paris 1, 1998, 441 p.
- 276) SIBONY (Daniel), *L'Amour inconscient : au-delà du principe de séduction*, Paris, Grasset, 1988, 296 p.
- 277) —, *Entre-deux : l'origine en partage*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1991, 398 p.
- 278) SIMMEL (Georg), *Le Conflit*, traduction de l'allemand par Sibylle Muller ; préface de Julien Freund, Strasbourg, Circé, 1992, 162 p.
- 279) —, *Philosophie de l'amour*, Postface de Georg Lukàcs ; traduction de l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Rivages, « Petite bibliothèque Rivages », 1988, 195 p.
- 280) —, *Philosophie de la modernité. Tome I, La Femme, la ville, l'individualisme*, introduction et traduction de l'allemand par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Payot, « Critique de la politique Payot », 1989, 331 p.
- 281) —, *Secret et sociétés secrètes*, traduction de l'allemand par Sibylle Muller ; Postface de Patrick Watier, Strasbourg, Cirque, 1991, 123 p.
- 282) —, *Sociologie et épistémologie*, introduction de Julien Freund ; traduction de l'allemand par L. Gasparini, Paris, PUF, « Sociologies », 1991, 238 p.
- 283) —, *Sociologie : étude sur les formes de la socialisation*, traduit de l'allemand par Lilyane Deroche-Gurcel et Sibylle Muller, Paris, PUF, « Sociologies », 1999, 756 p.
- 284) —, *La Tragédie de la culture et autres essais*, introduction de Vladimir Jankélévitch ; traduction de Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Rivages, « Petite bibliothèque Rivages », 1988, 253 p.
- 285) SIX (Jean-François), *Vie de Thérèse de Lisieux*, Paris, Seuil, « Livre de vie », 1997, 337 p.

- 285) STRASSER (Stephan), *Phénoménologie et Sciences de l'homme : vers un nouvel esprit scientifique*, traduit de l'allemand par Arion L. Kelkel ; préface de Paul Ricœur, Louvain/Paris, Publications universitaires de Louvain/Béatrice-Nauwelaerts, « Bibliothèque philosophique de Louvain », 1967, 347 p.
- 286) STRAUS (Erwin), *Du sens des sens : contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, traduction de l'allemand par Georges Thines et Jean-Pierre Legrand, Grenoble, Millon, « Krisis », 1989, 649 p.
- 287) STRAUSS (Anselm L.), *Miroirs et masques : une introduction à l'interactionnisme*, traduction de Maryse Falandry, Paris, Métailié, 1992, 191 p.
- 288) SZONDI (Leopold), *Introduction à l'analyse du destin*, traduction du hongrois par Claude Van Reeth, Louvain/Paris, Nauwelaerts, « Pathei Mathos », 1972-1983, 2 vol. (156 p.) (221 p.) Tome I, *Psychologie générale du destin* ; Tome 2, *Psychologie spéciale du destin*.
- 289) —, *Liberté et contrainte dans le destin des individus*, traduction du hongrois par Claude Van Reeth, Paris, Desclée de Brouwer, « Textes et études anthropologiques », 1975, 125 p.
- 290) THÉVENAZ (Pierre), *De Husserl à Merleau-Ponty : qu'est-ce que la phénoménologie ?*, introduction de Jean Brun, Neuchâtel, La Baconnière, 1966, 118 p.
- 291) TRÉDÉ (Monique), *Kairos, l'à-propos et l'occasion : le mot et la notion d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.*, préface de Jacqueline de Romilly, Paris, Klincksieck, « Études et commentaires », 1992, 338 p.
- 292) UHL (Magali), *À l'épreuve du sujet : éléments de métasociologie de la recherche*, thèse de sociologie, sous la direction d'Alain Gras, Paris 1, 2000, 516 p.
- 293) VALETTE (Bernard), *Le Couple fatal*, Paris, Bordas, « Les thèmes littéraires », 1990, 158 p.
- 294) VAN GENNEP (Arnold), *Les Rites de passages : étude systématique des rites*, Paris, Picard, 1981, 288 p.
- 295) VAX (Louis), *Les Chefs d'œuvres de la littérature fantastique*, Paris, PUF, « Littératures modernes », 1979, 230 p.
- 296) —, *La Séduction de l'étrange : étude sur la littérature fantastique*, Paris, PUF, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1965, 313 p.
- 297) VERNANT (Jean-Pierre), *L'Individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, « Folio », 1996, 232 p.
- 298) —, *La Mort dans les yeux : figures de l'Autre en Grèce ancienne : Artémis, Gorgô*, Paris, Hachette Littératures, « Pluriel », 1998, 116 p.
- 299) —, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, F. Maspero, « Textes à l'appui », 1974, 255 p.
- 300) — et VIDAL-NAQUET (Pierre), *Œdipe et ses mythes*, Bruxelles, Complexe, « Historiques », 1994, 148 p.

- 301) VÉZINA (Jean-François), *Les Hasards nécessaires : la synchronicité dans les rencontres qui nous transforment*, préface de Michel Cazenave, Montréal, L'Homme, 2001, 217 p.
- 302) VINCENT (Jean-Didier), *La Chair et le diable*, Paris, Odile Jacob, « Sciences », 1995, 318 p.
- 303) VIRNO (Paolo), *Miracle, virtuosité et « déjà vu » : trois essais sur l'idée de « monde »*, traduction de l'italien par Michel Valensi, Paris, L'Éclat, « Tiré à part », 1996, 153 p.
- 304) VIVES (Jean-Michel), *Le Style temporel : du temps basal au temps potentiel*, thèse de psychopathologie clinique, sous la direction de Jacques Birouste, Montpellier 3, 1991, 346 f.
- 305) WATZLAWICK (Paul),... (et al.), *Une logique de la communication*, traduction de l'américain par Jeanine Morche, Paris, Seuil, « Points », 1979, 280 p.
- 306) WEBER (Max) (1921), *Économie et société. 1, Les Catégories de la sociologie*, traduction de l'allemand sous la direction de Jacques Chavy et Éric de Dampierre, Paris, Pocket, « Agora », 2000, 410 p.
- 307) —, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduction de l'allemand par Jacques Chavy ; révisée par Louis Dumont et Eric de Dampierre, Paris, Presses pocket, « Agora », 1990, 287 p.
- 308) WEIL (Simone), *La Pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, « Agora », 1999, 204 p.
- 309) WILLIAME (Robert), *Fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive : Alfred Schütz et Max Weber*, La Haye, Martinus Nijhoff, « Phænomenologica », 1973, 202 p.
- 310) WINNICOTT (Donald W.), *Jeu et réalité : l'espace potentiel*, préface de Jean-Bertrand Pontalis ; traduction de Claude Monod et Jean-Bertrand Pontalis, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'inconscient », 1993, 218 p.

PÉRIODIQUES, ARTICLES ET CHAPITRES

- 1) ADORNO (Theodor W.), « L'anse : le pichet et la première rencontre », in *Notes sur la littérature*, traduit de l'allemand par Sybille Muller, Paris, Flammarion, « Champs », 1999, pp. 385-395.
- 2) —, « Sociologie et recherche empirique », traduit de l'allemand par E Sznycer, M. Van Berchem, in Theodor W. Adorno, ... (et al.), *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, Paris, Complexe, « Textes », 1979, pp. 59-74.
- 3) ADRIAANSE (Hendrik J.), « La mienneté et le moment de la dépossession de soi : le débat de Ricœur avec Derek Parfit », traduit de l'allemand par Jean Greisch, in Institut catholique de Paris (sous la direction de), *Paul Ricœur : l'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, « Philosophie », 1995, pp. 3-19.
- 4) AISENSTEIN (Marilia), « La deuxième rencontre », *Revue française de psychanalyse*, tome LXII, n° 1 (« La rencontre analytique »), 1998, pp. 31-40.
- 5) *Alter*, n° 2 hors série (« Temporalité et affection »), 1994, 493 p.
- 6) ANSALDI (Jean), « Savoir et vérité, gnose et théologie », *Études théologiques et religieuses*, n° 1 (« Mélanges Cadier Jean »), 1979, pp. 17-30.
- 7) ARISTOTE, « les causes et le hasard », in *Leçons de physique : livres I et II suivis d'extraits des autres livres*, traduction et commentaire par Jules Barthélémy Saint-Hilaire ; traduction revue par Paul Mathias ; introduction et dossier par Jean-Louis Poirier, Paris, Presses pocket, « Agora », 1991, pp. 103-165.
- 8) *L'Art du comprendre : anthropologie philosophique, anthropologie phénoménologique, herméneutique générale*, n° 1, mars 1994.
- 9) ASSOUN (Paul-Laurent), « Au premier regard : pour une métapsychologie du ravissement amoureux », *Nouvelle revue de psychanalyse*, vol. 49 (« Aimer et être aimé »), 1994, pp. 37-57.
- 10) —, « L'Autre, l'idéal et le préjudice : entre Destin et Hasard », in *Le Préjudice et l'idéal : pour une clinique sociale du trauma*, Paris, Anthropos, « Psychanalyse et pratiques sociales », 1999, pp. 65-95.
- 11) —, « La mauvaise rencontre ou l'inconscient traumatique : traumatismes et ruptures de vie », *Champ psychosomatique*, n° 10 (« Traumatismes et ruptures de vie »), septembre 1997, pp. 23-35.
- 12) —, « Le trauma comme réel : la malencontreuse rencontre. », in *Le Préjudice et l'idéal : pour une clinique sociale du trauma*, Paris, Anthropos, « Psychanalyse et pratiques sociales », 1999, pp. 43-44.

- 13) *Autrement : série mutations*, n° 135 (« La rencontre : figures du destin »), 1993, 179 p.
- 14) *Autrement : série morales*, n° 21 (« Le destin : défi et consentement »), 1997, 225 p.
- 15) BALSAMO (Maurizio), « La culture grecque : figures du destin », in *Freud et le destin*, Paris, PUF, « Voix nouvelles en psychanalyse », 2000, pp. 68-80.
- 16) BARTHES (Roland), « Le ravissement », in *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, « Tel Quel », 1977, pp. 225-229.
- 17) — « Qu'il était bleu, le ciel », in *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, « Tel Quel », 1977, pp. 233-235.
- 18) BAUDRILLARD (Jean), « La suite vénitienne », in *La Transparence du mal : essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, 1990, pp. 162-166.
- 19) BERGER (Peter), « Le mariage et la construction de la réalité », *Dialogue : recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, 4^e trimestre, 1988, pp. 6-23.
- 20) — et KELLNER (Hansfried), « Le mariage et la construction de la réalité : contribution à l'étude microsociologique du problème de la connaissance », *Diogène : revue internationale des sciences humaines*, n° 46, avril-juin 1964, pp. 3-32.
- 21) BIDART (Claire), « La rencontre et les modalités de l'élection », in *L'Amitié : un lien social*, Paris, La découverte, 1997, pp. 301-319.
- 22) BIROUSTE (Jacques), « L'état amoureux, l'émergence, la création », *Le Croquant*, n° 11, printemps-été 1992, pp. 125-133.
- 23) BLANCHOT (Maurice), « Le demain joueur », in *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard/Nrf, 1969, chapitre XVII, pp. 597-619.
- 24) BLOCH (Ernst), « Le destin inéluctable, et celui dont on peut changer le cours, ou Cassandre et Isaïe », in *Le Principe espérance. Tome III, Partie V : les Images-souhaits de l'Instant exaucé*, traduction de l'allemand par Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1991, pp. 443-447.
- 25) —, « Le nimbe auréolant la rencontre, les fiancailles », in *Le Principe espérance. Tome I, Parties I-III*, traduction de l'allemand par Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1976, pp. 384-386.
- 26) BONNET (Marguerite), « Le surréalisme et l'amour », in Ferdinand Alquié (sous la direction de), *Entretiens sur le surréalisme*, Paris/La Haye, Mouton, 1968, « Décades du centre culturel international de Cerisy-La-Salle », pp. 557-564.
- 27) BOZON (Michel), « Apparence physique et choix du conjoint », in *La Nuptialité : évolution récente en France et dans les pays développés*, Paris, INED-PUF, 1991, pp. 91-110.
- 28) —, « Radiographie du coup de foudre », *Sciences humaines*, n° 20 (« L'amour : logique d'une passion »), avril 1992, pp. 32-36.

- 29) BOZON (Michel) et HÉLAN (François), « La découverte du conjoint. I, Évolution et morphologie des scènes de rencontre », *Population*, n° 6, novembre-décembre 1987, pp. 943-986.
- 30) —, « La découverte du conjoint. II, Les scènes de rencontre dans l'espace social », *Population*, n° 1, janvier-février 1988, pp. 121-150.
- 31) BOUDON (Raymond), « La place du hasard », in *La Place du désordre : critique des théories du changement social*, Paris, PUF, « Quadrige », 1991, pp. 184-190.
- 32) BOURDIEU (Pierre), « L'illusion biographique », in *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, chapitre 3, annexe 1, pp. 81-89.
- 33) BRETON (André) et ÉLUARD (Paul), « Enquête : pouvez-vous dire quelle a été la rencontre capitale de votre vie ? Jusqu'à quel point cette rencontre vous a-t-elle donné, vous donne-t-elle l'impression du fortuit, du nécessaire ? », *Minotaure*, n° 3-4, 1933, pp. 101-116.
- 34) BROHM (Jean-Marie), « Georg Simmel et la transcendance de la vie », *Présentaine*, n° 14/15 (« Le vivant »), décembre 2001, pp. 57-62.
- 35) —, « Témoignages suspects et témoins gênants : pour une épistémologie du témoignage », *Galaxie anthropologique*, n° 1 (« Transversalités »), avril 1992, pp. 29-41.
- 36) *Cahiers de l'imaginaire*, n° 10 (« Rencontres et apparitions fantastiques »), 1994, 167 p.
- 37) *Cahiers internationaux de symbolisme*, n° 62-63-64 (« L'imaginaire amoureux ») (Tiré à part), 1989, 195 p.
- 38) *Cahiers théologiques*, n° 36 (« La rencontre d'autrui : remarques sur le problème de la communication avec autrui »), 1955, 60 p.
- 39) CAILLOIS (Roger), « Argument », in *Approches de l'imaginaire*, Paris, Gallimard, « Nrf », 1974, pp. 10-13.
- 40) CAÏN (Jacques), « Après-coup, répétition, transfert », in Jean Guillaumin (sous la direction de), *Quinze études psychanalytiques sur le temps : traumatisme et après-coup*, Paris, Privat, « Éducation et culture », 1982, pp. 55-64.
- 41) CARROUGES (Michel), « Le hasard objectif », in Ferdinand Alquié (sous la direction de), *Entretiens sur le surréalisme*, Paris/La Haye, Mouton, 1968, « Décades du centre culturel international de Cerisy-La-Salle », pp. 271-292.
- 42) CÉFAÏ (Daniel) et DEPRAZ (Nathalie), « La méthode phénoménologique dans la démarche ethnométhodologique », in Michel de Fornel, ... (et al.) (sous la direction de), *L'Ethnométhodologie : une sociologie radicale*, Paris, La découverte, « Recherches/ Colloque de Cerisy », 2001, pp. 99-119.
- 43) CHALANSET (Alice), « Le temps des rendez-vous ou l'amour lointain », *Autrement : série mutations*, n° 141 (« L'attente : et si demain »), 1994, pp. 31-47.
- 44) — « Le rêve sécularisé », *Autrement : série mutations*, n° 164 (« Légèreté : corps et âme, un rêve d'apesanteur »), 1996, pp. 27-44.

- 45) *Communications*, n° 18 (« L'événement »), 1972, 199 p.
- 46) CONCHE (Marcel), « Les rencontres », in *L'Aléatoire*, Paris, Mégare, 1989, pp. 10-11.
- 47) COURNUT (Jean), « La sorcière et le temps », in *L'Ordinaire de la passion : névroses du trop, névroses du vide*, Paris, PUF, « Le fil rouge », 1991, pp. 115-48.
- 48) —, « Le sens de l'"après-coup" », *Revue française de psychanalyse*, tome LXI, n° 4 (« Après l'analyse... »), 1997, pp. 1239-1246.
- 49) CYRULNIK (Boris), « Et plus si affinités... », in Véronique Nahoum-Grappe (sous la direction de), *Rêves de rencontre*, sous la direction de Véronique Nahoum-Grappe ; avec la collaboration de Jean-Luc Allouche, Paris, Textuel, « Le penser-vivre », 1996, pp. 25-44.
- 50) —, « Le hasard de nos rencontres serait-il déterminé ? », in *Les Nourritures affectives*, Paris, Odile Jacob, « Poches Odile Jacob », 2000, pp. 19-52.
- 51) —, « L'imperceptible sensation de l'autre », *Autrement : série mutations*, n° 135 (« La rencontre : figures du destin »), 1993, pp. 53-54.
- 52) DAVID (Christian), « Un rien qui bouge et tout est changé : à propos de la rencontre », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 30 (« Le destin »), 1984, pp. 199-214.
- 53) DE SINGLY (François), « Théorie critique de l'homogamie », *L'Année sociologique*, vol. 37, 1987, pp. 181-205.
- 54) DEVEREUX (Georges), « La renonciation à l'identité : défense contre l'anéantissement », *Revue française de psychanalyse*, tome XXXI, n° 1, janvier-février 1967, pp. 101-142.
- 55) DUCHEMIN (Jacqueline), « Αντιδωρον : la pesée des destins », in François Jouan (sous la direction de), *Visages du destin dans les mythologies : mélanges Jacqueline Duchemin : actes du colloque de Chantilly. 1^{er}-2 mai 1980*, Paris, Les belles lettres, « Travaux et mémoires/Centre de recherches mythologiques de l'Université de Paris X », 1983, pp. 237-259.
- 56) DUTEILLE (Cécile), « L'amour à mort ou la rencontre sublimée : essai pour une anthropologie phénoménologique des rencontres destinales, à partir de *l'Aigle à deux têtes* de Jean Cocteau », *Idées : revue de philosophie*, n° 9 (« L'amour et la mort »), février 2002, pp. 57-69.
- 57) —, « L'événement de la rencontre comme expérience de *rupture temporelle* », *Arobase : journal des lettres et des sciences humaines*, vol. 6, n° 1-2 (« Représentations »), 2002, pp. 81-88. Revue en ligne sur www.arobase.to.
- 58) —, « Réflexion anthropologique sur l'idée de "rencontre fatidique": l'exemple d'Œdipe roi », *Religiologiques*, n° 25, printemps 2002, pp. 73-83 (Montréal).
- 59) *Études théologiques et religieuses*, tome 75, n° 3 (« Paul »), 2000, pp. 321-395.
- 60) FAESSLER (Marc), « L'intrigue du Tout-Autre : Dieu dans la pensée d'Emmanuel Lévinas », *Études théologiques et religieuses*, n° 4, 1980, pp. 501-536.

- 61) FERREUX (Jean), « La non-rencontre : esquisse de trois grilles de lecture », in Thierry Goguel d'Allondans et Liliane Goldsztaub (sous la direction de), *La Rencontre : chemin qui se fait en marchant*, Strasbourg, Arcanes, « Les cahiers d'Arcanes », 2000, pp. 131-140.
- 62) FERNANDEZ-ZOÏLA (Adolfo), « Ruptures temporelles et "notions" d'événement temporel », *Temporalistes*, n° 9, 1988, pp. 5-12.
- 63) FLORIVAL (Ghislaine), « Événement de la rencontre : sens pathique et éthique », in Jean Greisch et Ghislaine Florival (sous la direction de), *Création et événement autour de Jean Ladrière : actes de la décade du 21 au 31 août 1995*, Centre international de Cerisy-La-Salle, édité par l'Institut supérieur de philosophie (Louvain-La-Neuve), Louvain/Paris, Peeters, « Bibliothèque philosophique de Louvain », 1996, pp. 109-121.
- 64) —, « Vie affective et temporalité », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 85, n° 66, 1987, pp. 198-225.
- 65) FREJAVILLE (Annette), « L'aléatoire et l'après-coup », *Revue française de psychanalyse*, tome LIV, n° 6 (« Psychanalyse et sciences : nouvelles métaphores »), 1990, pp. 1573-1576.
- 66) FREUD (Sigmund), « Déterminisme, croyance au hasard et superstition : points de vue », in *Psychopathologie de la vie quotidienne*, traduit de l'allemand par Serge Jankélévitch, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 1998, pp. 275-316.
- 67) —, « Le motif du choix des coffrets », in *L'Inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, « Folio », 1993, pp. 61-81.
- 68) *Galaxie anthropologique*, n° 1 (« Transversalités »), avril, 1992, 94 p.
- 69) *Galaxie anthropologique*, n° 2-3 (« Possessions : histoires, croyances, et traditions »), juillet 1993, 156 p.
- 70) *Galaxie anthropologique*, n° 4-5 (« Possessions : fantasmes, mythes et ravissements »), août 1993, 126 p.
- 71) GIDDENS (Anthony), « La conscience, le soi et les rencontres », in *La Constitution de la société : éléments de la théorie de la structuration*, traduction de l'anglais et avant-propos de Michel Audet, Paris, PUF, « Sociologies », 1987, pp. 89-161.
- 72) —, « Le temps, le corps, les rencontres », in *La Constitution de la société : éléments de la théorie de la structuration*, traduction de l'anglais et avant-propos de Michel Audet, Paris, PUF, « Sociologies », 1987, pp. 84-86.
- 73) GIRARD (Alain), « La rencontre », in *Le Choix du conjoint : une enquête psycho-sociologique en France*, Institut national d'études démographiques, nouvelle édition augmentée d'une préface, Paris, PUF, « Travaux et documents », 1964, pp. 97-112.
- 74) GOUYON (P. H.), « Le sexe, ce choix de l'évolution biologique », *Turbulence*, n° 1, pp. 8-15.
- 75) GREISCH (Jean), « Témoignage et attestation », in Institut catholique de Paris (sous la direction de), Paris, Beauchesne, « Philosophie », 1995, pp. 305-326.

- 76) GUILLEBAUD (Jean-Claude), « Au commencement était la foudre », *Le Nouvel observateur*, n° 42 hors série (« L'amitié : une nouvelle aventure »), décembre 2000-janvier 2001, pp. 12-14.
- 77) HABERMAS (Jürgen), « Contre le rationalisme disséqué à la mode positiviste : réplique à un pamphlet », traduit de l'allemand par R. Guardans et Isabelle Stengers, in Theodor W. Adorno, ... (et al.), *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, Paris, Complexe, « Textes », 1979, pp. 167-189.
- 78) HAMMOUCHE (Abdelhafid), « Où se rencontrent-ils ? Les couples mixtes et la ville : ces couples qu'on appelle mixtes », *Dialogue*, n° 139, 1998, pp. 39-49.
- 79) HENRY (Michel), « Quatre principes de la phénoménologie », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1 (« À propos de Réduction et donation de Jean-Luc Marion »), Janvier-mars 1991, pp. 3-26.
- 80) —, « Phénoménologie de la vie », *Présentaine*, n° 14-15 (« Le vivant »), décembre 2001, pp. 11-27.
- 81) JANKÉLÉVITCH (Vladimir), « L'Adieu. Et de la brève rencontre », in *La Mort*, Paris, Flammarion, « Champs », 1994, pp. 325-330.
- 82) JAVEAU (Claude), « De la sociologie orthopédique à l'anthropologie philosophique », in Gabriel Gosselin (sous la direction de), *Les Nouveaux enjeux de l'anthropologie : autour de Georges Balandier*, Paris, L'Harmattan, « Logiques sociales », 1996, pp. 81-88.
- 83) KAUFMANN (Jean-Claude), « La fausse surprise », *Autrement : série mutations*, n° 135 (« La rencontre : figures du destin »), 1993, pp. 45-52.
- 84) KIERKEGAARD (Sören), « L'instant : 1855 », in *Œuvres complètes. Tome XIX, 1854-1855*, traduction de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau ; introduction de Jean Brun, Paris, L'Orante, 1982, pp. 93-313.
- 85) LACAN (Jacques), « Tché et automaton », in *Le Séminaire. Livre XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse : 1964*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, « Points », 1990, pp. 63-75.
- 86) LAARCHER (S.), « Destins tragiques des coups de foudre : les archives de Mémie Grégoire », *Terrain*, n° 27 (« L'amour »), 1996, pp. 71-80.
- 87) LE BRETON (David), « La catharsis du silence », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 208, 1999; pp. 87-101
- 88) LE BRIS (Rozenn), « La rencontre amoureuse », *Cultures en mouvement*, n° 12, novembre 1998, pp. 53-55.
- 89) MARCUSE (Herbert); « On science and phenomenology », in Anthony Giddens (sous la direction de), *Positivism and Sociology*, introduction par Anthony Giddens, London, Heinemann, 1974, pp. 225-236.
- 90) MARION (Jean-Luc), « Le phénomène saturé », in Jean-Louis Chrétien, ... (et al.), *Phénoménologie et théologie*, présentation par Jean-François Courtine, Paris, Critérian, « Idées », 1992, pp. 79-128.

- 91) MARION (Jean-Luc), « Le sujet en dernier appel », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1 (« À propos de *Réduction et Donation* de Jean-Luc Marion »), Janvier-mars 1991, pp. 77-95.
- 92) MIES (Françoise), « La corporéité dans le mythe de Faust », in Ghislaine Florival (édité par), *Dimensions de l'exister : études d'anthropologie philosophique V*, Louvain/Paris, Peeters, « Bibliothèque philosophique de Louvain », 1994, pp. 195-217.
- 93) MERLEAU-PONTY (Maurice), « Le philosophe et la sociologie », in *Signes*, Paris, Gallimard, « Folio », 2001, pp. 159-183.
- 94) MONTAIGNE (Michel de), « De l'amitié », in *Les Essais*. Livre I, édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux par Pierre Villey ; sous la direction de V.-L. Saulnier, Paris, PUF, « Quadrige », 1988, pp. 183-195.
- 95) MORIN (Edgar), « Complexe d'amour », *Sciences humaines*, n°20 (« L'amour : logique d'une passion »), avril 1992, pp. 28-32.
- 96) MOSCOVICI (Serge), « Le hasard du sens commun », in Hervé Barreau,... (et al.), *Le Hasard aujourd'hui*, Paris, Seuil, « Points », 1991, pp. 11-23.
- 97) MUCHIELLI (Alex), « La communication dans la rencontre », in *Psychologie de la communication*, Paris, PUF, « Le psychologue », 1995, pp. 169-194.
- 98) —, « La communication dans la rencontre amoureuse », in *Psychologie de la communication*, Paris, PUF, « Le psychologue », 1995, pp. 195-220.
- 99) NAHOUM-GRAPPE (Véronique), « L'échange des regards », *Terrain*, n° 30 (« Le regard »), 1998, pp. 67-82.
- 100) —, « La première fois », *Le Monde de l'éducation, de la culture et de la formation*, n° 250, juillet/août 1997, pp. 42-44.
- 101) —, « Scènes de rencontre », in *Rêves de rencontre*, sous la direction de Véronique Nahoum-Grappe ; avec la collaboration de Jean-Luc Allouche, Paris, Textuel, « Le penser-vivre », 1996, pp. 101-126.
- 102) —, « Le transport : une émotion surannée », *Terrain*, n° 22 (« Les émotions »), 1994, pp. 69-78.
- 103) NANCY (Jean-Luc), « Surprise de l'événement », in *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 1996, pp. 183-202.
- 104) NAYROU (Félicie) et RUDY (Alain) (Propos recueillis par), « Instantané : entretien avec Gérard Brach », *Autrement : série mutations*, n° 135 (« La rencontre : figures du destin »), 1993, pp. 163-167.
- 105) *Nouvelle revue de psychanalyse*, n°22 (« Résurgences et dérivés de la mystique »), automne 1980, 311 p.
- 106) *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 30 (« Le destin »), automne 1984, 303 p.
- 107) PAN KE SHON (Jean-Louis), « Vivre seul, sentiment de solitude et isolement relationnel », *Insee première*, n° 678, octobre 1999, 4 pages, non paginées.
- 108) PÉQUIGNOT (Bruno), « Eau de rose et air du temps », *Autrement : série mutations*, n° 135 (« La rencontre : figures du destin »), 1993, pp. 96-104.

- 109) PERNOT (Laurent), « Chance et destin dans la rhétorique épideictique grecque à l'époque impériale », in François Jouan (sous la direction de), *Visages du destin dans les mythologies : mélanges Jacqueline Duchemin : actes du colloque de Chantilly. 1^{er}-2 mai 1980*, Paris, Les belles lettres, « Travaux et mémoires/Centre de recherches mythologiques de l'Université de Paris X », 1983, pp. 121-129.
- 110) PETIT (Marc), *Poétique de la rencontre*, in Rainer Maria Rilke, *Lettres à une compagne de voyage*, présentées par Ulrich Keyn ; traduction par Jacques Legrand, Paris, La quinzaine littéraire/L. Vuitton, « Voyager avec... », 1995, pp. 9-39.
- 111) PHARO (Patrick), « La métasociologie et ses limites. 1. Sens, interprétation et métasociologie », in *Phénoménologie du lien civil : sens et légitimité*, Paris, L'Harmattan, « Logiques sociales », 1992, pp. 65-78.
- 112) POINCARÉ (Henri), « Le hasard », in *Science et méthode*, Paris, Kimé, « Philosophia scientiae », 1999, pp. 59-79.
- 113) POPPER (Karl), « La logique des sciences sociales : rapport aux journées de Tübingen », traduit de l'allemand par J. Dewitte, in Theodor W. Adorno, ... (et al.), *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, Paris, Complexe, « Textes », 1979, pp. 75-91.
- 114) *Prétentaine*, n° 6 (« Esthétiques »), décembre 1996, 254 p.
- 115) *Prétentaine*, n° 7-8 (« Anthropologie de l'ailleurs : présence de Louis-Vincent Thomas »), octobre 1997, 346 p.
- 116) *Prétentaine*, n° 9-10 (« Étranger : fascisme, antisémitisme, racisme »), avril 1998, 398 p.
- 117) *Prétentaine*, n° 11 (« Énigmes »), janvier 1999, 300 p.
- 118) *Prétentaine*, n° 12-13 (« Corps »), mars 2000, 402 p.
- 119) *Prétentaine*, n° 14-15 (« Le vivant »), décembre 2001, 477 p.
- 120) *Prétentaine*, n° hors série (« Michel Henry : auto-donation : entretiens et conférences »), décembre 2002, 237 p.
- 121) REBELL (Walter), « Mystik und personale Begegnung bei Martin Buber » (Mystique et rencontre personnelle chez Martin Buber), *Zeitschrift für Religions - und Geistesgeschichte*, vol. 38, n° 4, 1986, pp. 345-358. (Allemagne).
- 122) *Revue française de psychanalyse*, tome XLVI, n° 3 (« L'après-coup »), 1982, pp. 506-685.
- 123) *Revue française de psychanalyse*, tome LXII, n° 1 (« La rencontre analytique »), 1998, pp. 5-188.
- 124) RICŒUR (Paul), « Art, langage et herméneutique esthétique », *Prétentaine*, n° 6 (« Esthétiques »), décembre 1996, pp. 9-24.
- 125) —, « Expérience et langage dans le discours religieux », in Institut catholique de Paris (sous la direction de), *Paul Ricœur : l'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, présentation par Jean Greisch, Paris, Beauchesne, « Philosophie », 1995, pp. 159-179.

- 126) RICŒUR (Paul), « L'herméneutique du témoignage », in *Lectures 3 : aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1994, pp. 107-139.
- 127) —, « Narrativité, phénoménologie et herméneutique », in André Jacob (sous la direction de), *L'Univers philosophique*, Paris, PUF, « Encyclopédie philosophique universelle », 1989, pp. 63-71.
- 128) —, « Sexualité : la merveille, l'errance, l'énigme », in *Histoire et vérité*, 3^e édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, « Esprit », 1964, pp. 198-209.
- 129) —, « Le *Socius* et le prochain », in *Histoire et vérité*, 3^e édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, « Esprit », 1964, pp. 99-111.
- 130) ROMANO (Claude), « La rencontre », in *L'Événement et le monde*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1998, pp. 166-176.
- 131) SAÏD (Suzanne), « Part, contrainte ou hasard ? Les mots du destin chez Homère », *Nouvelle revue de psychanalyse*, 1984, n° 30 (« Le destin »), pp. 39-54.
- 132) SARTRE (Jean-Paul), « Explication de *L'étranger* », in *Situations. I, Essais critiques*, Paris, Gallimard/Nrf, 1947, pp. 99-121.
- 133) —, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », in *Situations. I, Essais critiques*, Paris, Gallimard, « Nrf », 1947, pp. 31-35.
- 134) SCHOPENHAUER (Arthur), « Spéculation transcendante sur l'apparente préméditation qui règne dans la destinée de chacun », in *Esthétique et métaphysique*, traduction d'Auguste Dietrich ; revue et corrigée par Angèle Kremer-Marietti ; introduction et notes par Angèle Kremer-Marietti, Paris, Le livre de poche, « Classiques de la philosophie », 1999, pp. 39-80.
- 135) SCHUHL (Pierre-Maxime) « De l'instant propice », *Revue philosophique*, 1962, pp. 69-72.
- 136) SCHURMANS (Marie-Noëlle), « Le coup de foudre amoureux : un phénomène social ? », *Sciences humaines*, n° 86, 1998, pp. 12-15.
- 137) SCHÜTZ (Alfred), « Quelques concepts fondamentaux de phénoménologie », traduction par Thierry Blin, *Sociétés : revue des sciences humaines et sociales*, n° 47 (« L'événement »), 1995, pp. 57-71.
- 138) SEGALÉN (Martine) et JACQUARD (Albert), « Choix du conjoint et homogamie », *Population*, n° 3, mai-juin 1971, pp. 487-498.
- 139) SIBONY (Daniel), « A la rencontre du temps », *Autrement : série mutations*, n° 135 (« La rencontre : figures du destin »), 1993, pp. 18-35.
- 140) —, « "C'est lui — c'est elle" (ou du "premier amour") », in *L'Amour inconscient : au-delà du principe de séduction*, Paris, Grasset, 1988, pp. 220-239.
- 141) SIMMEL (Georg), « L'aventure », in *Philosophie de la modernité : la femme, la ville, l'individualisme*, introduction et traduction de l'allemand par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Payot, « Critique de la politique Payot », 1989, pp. 305-325.

- 142) SIMMEL (Georg), « Digression sur la fidélité et la reconnaissance », traduit de l'allemand par Eve Cerf, in Otthein Rammstedt et Patrick Watier (sous la direction de), *G. Simmel et les sciences humaines : actes du colloque « G. Simmel et les sciences humaines » : 14-15 septembre 1988*, Paris, Méridiens Klincksieck, « Sociétés », 1992, pp. 43-59.
- 143) —, « La transcendance de la vie », traduit de l'allemand par Jean-Marie Brohm, *Prétentaine*, n° 14/15 (« Le vivant »), décembre 2001, pp. 63-70.
- 144) *Sociétés : revue des sciences humaines et sociales*, n° 47 (« L'événement »), 1995.
- 145) SODRE (Ignes), « Insight et après-coup », *Revue française de psychanalyse*, tome LXI, n° 4 (« Après l'analyse... »), 1997, pp. 1255-1262.
- 146) SPIEGELBEG (Herbert), « Three types of the given : the encountered, the search-found and the striking » (Trois formes typiques du "texte" du donné dans l'expérience : Le rencontré, le cherché-trouvé, le frappant), *Husserl Studies*, vol. 1, n° 1, 1984, pp. 69-78.
- 147) STELLA (L. A.), « Déesses de la destinée humaine dans la Grèce mycénienne ? », in François Jouan (sous la direction de), *Visages du destin dans les mythologies : mélanges Jacqueline Duchemin : actes du colloque de Chantilly. 1^{er}-2 mai 1980*, Paris, Les belles lettres, « Travaux et mémoires/Centre de recherches mythologiques de l'Université de Paris X », 1983, pp. 11-19.
- 148) STRASSER (Stephan), « La spécificité des sciences empiriques de l'homme : la recherche anthropologique comme rencontre », in *Phénoménologie et Sciences de l'homme : vers un nouvel esprit scientifique*, traduit de l'allemand par Arion L. Kelkel ; préface de Paul Ricœur, Louvain/Paris, Publications universitaires de Louvain/Béatrice-Nauwelaerts, « Bibliothèque philosophique de Louvain », 1967, pp. 156-162.
- 149) SZONDI (Peter), « Œdipe roi », in Jean Bessière (études recueillies par), *Théâtre et destin : Sophocle, Shakespeare, Racine, Ibsen*, Paris, H. Champion, « Unichamp », 1997, pp. 9-14.
- 150) TELLENBACH (Hubertus), « Analysis of the nature of the human encounter in a healthy and in a psychotic state » (Analyse de la nature de la rencontre humaine dans un état sain et dans un état psychotique), *Analecta Husserliana*, vol. 35, 1991, pp. 247-257.
- 151) THOMAS (Louis-Vincent), « Imaginaire et rencontres insolites », *Cahiers de l'imaginaire*, n° 10 (« Rencontres et apparitions fantastiques »), 1994, pp. 9-15.
- 152) TOPOR (Roland), « Les instantanés de Topor », entretien avec Alain Rudy, *Autrement : série mutations*, n° 135, (« La rencontre : figures du destin »), 1993, pp. 140-143.
- 153) VASSE (Denis), « La rencontre d'où naît le corps de l'homme ou l'ordre de la nouvelle Ève », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 146 (« Histoire d'un désir : Thérèse d'Avila »), septembre 1983, pp. 403-426.

- 154) VERNANT (Jean-Pierre), « Ambiguïté et renversement : sur la structure énigmatique d'"Œdipe roi" », in Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Œdipe et ses mythes*, Bruxelles, Complexe, « Historiques », 1994, pp. 23-53.
- 155) —, « Mythologie grecque et pensée occidentale », in *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, F. Maspero, « Textes à l'appui », 1974, pp. 214-217.
- 156) VIDAL-NAQUET (Pierre), « Œdipe à Athènes », in Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Œdipe et ses mythes*, Bruxelles, Complexe, « Historiques », 1994, pp. 87-111.
- 157) —, « Préface : Œdipe à Athènes », in Sophocle, *Tragédies : théâtre complet*, préface de Pierre Vidal-Naquet ; traduction de Paul Mazon ; notes de René Langumier, Paris, Gallimard, « Folio », 1998, pp. 7-32.
- 158) VINCENT (Jean-Didier), « Le sexe ou la rencontre programmée », in *La Chair et le diable*, Paris, Odile Jacob, « Sciences », 1995, pp. 28-32.
- 159) VIVES (Jean-Michel), « Le "temps potentiel" : dimension essentielle de la rencontre », *Homo*, n° 30 (« Psychologies et temporalités »), 1991, pp. 81-86.
- 160) ZARIFIAN (Édouard), « Le désordre de l'autre », *Autrement : série mutations*, n° 135 (« La rencontre : figures du destin »), 1993, pp. 144-151.
- 161) ZOURABICHVILI (François), « Rencontre, signe, affect », in *Deleuze : une philosophie de l'événement*, Paris, « Philosophies », 1994, pp. 22-47.

LITTÉRATURE, CINÉMA, MÉDIAS

1. Littérature

- 1) BALZAC (Honoré de), *Le Chef d'œuvre inconnu*, (S. l.), Mille et une nuits, 1995, 63 p.
- 2) —, *Un Prince de la Bohème*, in *La Comédie humaine*. Tome VII, *Études de mœurs : scènes de la vie parisienne*, édité sous la direction de Pierre-Georges Castex ; avec la collaboration de Patrick Berthier,... (et al.), Paris, Gallimard/Nrf, « Bibliothèque de la Pléiade », 1977, pp. 795-838.
- 3) BELEN (Nelly Kaplan, dite), « Une rencontre », *Nouvelle revue française*, n° 172 (« André Breton et le mouvement surréaliste »), avril 1967, pp. 163-165.
- 4) —, *Le Réservoir des sens*, présentation d'André Pieyre de Mandiargues ; préface de Philippe Soupault ; illustrations d'André Masson, Paris, La jeune Parque, 1966, 142 p.
- 5) BRETON (André), *L'Amour fou*, Paris, Gallimard, « Folio », 1993, 176 p.
- 6) —, *Manifestes du surréalisme*, Paris, Gallimard, « Folio », 1990, 173 p.
- 7) —, *Nadja*, Paris, Gallimard, « Folio », 1991, 190 p.
- 8) —, *Œuvres complètes*. Tome III, édité par Marguerite Bonnet ; publié sous la direction d'Étienne-Alain Hubert ; avec la collaboration de Philippe Bernier,... (et al.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1999, 1492 p.
- 9) — et SOUPAULT (Philippe), *Les Champs magnétiques* ; suivi de *S'il vous plaît* ; et de *Vous m'oublierez*, préface de Philippe Audoin, Paris, Gallimard, « Poésie », 1992, 182 p.
- 10) BUBER (Martin), *Fragments autobiographiques : récit*, traduction de l'allemand par Robert Dumont ; introduction et notes de Dominique Bourel, Paris, Stock, « Judaïsme Israël », 1985, 121 p.
- 11) BURGESS (Anthony), *L'Orange mécanique*, traduction de l'anglais par Georges Belmont et Hortense Chabrier, Paris, Laffont, « Pocket », 1994, 221 p.
- 12) CAMUS (Albert), *L'Étranger*, Paris, Gallimard, « Folio », 1986, 185 p.
- 13) CARROLL (Lewis), *Les Aventures d'Alice au pays des merveilles ; Ce qu'Alice trouva de l'autre côté du miroir*, Paris, Gallimard, « Folio », 1994, 374 p.
- 14) COCTEAU (Jean), *L'Aigle à deux têtes*, Paris, Gallimard, « Folio », 1993, 140 p.

- 15) COCTEAU (Jean), *La Machine Infernale : pièce en quatre actes*, introduction, notes et commentaires de Gérard Lieber, Paris, Le livre de poche, 1992, 161 p.
- 16) —, *Romans, poésies, poésie critique, théâtre, cinéma*, présentation et notes de Bernard Benech, Paris, Librairie générale française, « La pochothèque », 1995, 1406 p.
- 17) CREVEL (René), *La Mort difficile*, préface de Salvador Dali, Paris, Le livre de poche, « Biblio », 1979, 191 p.
- 18) DOSTOÏEVSKI (Fedor), *Le Double*, préface d'André Green ; traduction et notes de Gustave Aucouturier, Paris, Gallimard, « Folio », 1995, 275 p.
- 19) —, *Les Nuits blanches : roman sentimental (extraits des souvenirs d'un rêveur)*, traduit du russe par André Markowicz ; suivi d'une lecture de Michel del Castillo, Arles, Actes sud, « Babel », 1992, 101 p.
- 20) ELIADE (Mircea), *La Nuit bengali*, traduit du roumain par Alain Guillerrou, Paris, Gallimard, « Folio », 1992, 278 p.
- 21) EMMANUEL (Pierre), *Tu*, Paris, Seuil, 1978, 451 p.
- 22) ESCHYLE, *Tragédies complètes*, préface de Pierre Vidal-Naquet ; présentation, traduction et notes de Paul Mazon, Paris, Gallimard, « Folio », 1997, 469 p.
- 23) FIELD (Michel) et CLÉAU (Julie), *Le Livre des rencontres*, Paris, Laffont, 2002, 282 p.
- 24) FLAUBERT (Gustave), *L'Éducation sentimentale : histoire d'un jeune homme*, Paris, Flammarion, « GF », 1996, 567 p.
- 25) —, *La Tentation de Saint Antoine*, édition établie et présentée par Claudine Gothot-Mersch, Paris, Gallimard, « Folio », 1983, 346 p.
- 26) FROSSARD (André), *Dieu existe : je l'ai rencontré*, nouvelle édition avec une postface de l'auteur, Paris, Fayard, 1997, 184 p.
- 27) GOETHE (Johannes W. von), *Les Affinités électives*, préface de Michel Tournier ; traduction et notes de Pierre du Colombier, Deis, Gallimard, 1991, 345 p.
- 28) —, *Faust I et II*, traduction de Jean Malaplate ; préface et notes de Bernard Lortholary, Paris, Flammarion, « GF », 1990, 554 p.
- 29) GOGOL (Nicolas), *Le Portrait*, traduit du russe par Wladimir Berelowitch ; postface de Jérôme Vérain, (S. l.), Mille et une nuit, 1995, 79 p.
- 30) GRASSET (Bernard), *Une Rencontre*, Paris, Grasset, 1940, 103 p.
- 31) HENRY (Michel), *L'Amour les yeux fermés*, Paris, Gallimard, « Folio », 1982, 347 p.
- 32) HOCHHUTH (Rolf), *Le Vicaire*, Paris, Seuil, 1963, 315 p.
- 33) HOFMANNSTHAL (Hugo von), « Les chemins et les rencontres », in *Lettres de Lord Chandlos et autres textes sur la poésie*, préface par Jean-Claude Schneider ; traduction par Jean-Claude Schneider et Albert Kohn, Paris, Gallimard, « Poésie », 1992, pp. 113-121.

- 34) HOMÈRE, *Iliade*, traduction et présentation de Mario Meunier ; préface de Fernand Robert ; index et notes de Luc Duret, Paris, Le livre de poche, 1999, 572 p.
- 35) —, *Odyssée*, traduction et présentation de Victor Bérard ; préface de Fernand Robert ; index et notes de Luc Duret, Paris, Le livre de poche, 1984, 481 p.
- 36) JUNG (Carl G.), « *Ma vie* » : *souvenirs, rêves et pensées*, recueillis et publiés par Aniéla Jaffé ; traduction de l'allemand par le Dr Roland Cahen et Yves Le Lay ; avec la collaboration de Salomé Burckhardt, Paris, Gallimard, « Folio », 1997, 528 p.
- 37) JÜNGER (Ernst), *Une Dangereuse rencontre : roman*, traduction de l'allemand par Henri Thomas, Paris, Christian Bourgois, 1985, 185 p.
- 38) LA FONTAINE (Jean de), « L'horoscope » in *Fables*, édition présentée, établie et annotée par Jean-Pierre Collinet, Paris, Gallimard, « Folio », 1991, livre huitième, Fable XVI, p. 248.
- 39) LAMARTINE (Alphonse de), *Œuvres poétiques*, édition présentée, établie et annotée par Marius-François Guyard, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, 2030 p.
- 40) LAFAYETTE (Madame de), *La Princesse de Clèves*, Paris, Flammarion, « GF », 1986, 186 p.
- 41) LAUTRÉAMONT (Isidore Ducasse, Comte de), *Les Chants de Maldoror ; Poésie ; Lettres*, édition établie par Patrick Besnier, Paris, Le livre de poche, 1992, 382 p.
- 42) LEVI (Primo), *Si c'est un homme*, traduction de l'italien par Martine Schruoffeneger, Paris, Presses pocket, 1988, 213 p.
- 43) LEWIS (Matthew Gregory, dit « Monk »), *Le Moine*, raconté par Antonin Artaud, Paris, Gallimard, « Folio », 1993, 441 p.
- 44) MAILLOT (Alphonse), « La véritable rencontre de Job », *Croire et servir*, n° 6, juin 1996, p. 7.
- 45) MAUPASSANT (Guy de), *Apparition et autres contes d'angoisse*, établissement du texte, introduction, bibliographie et notes d'Antonia Fonyi ; chronologie de Pierre Cogny, Paris, Flammarion, « GF », 1987, 219 p.
- 46) —, *Le Horla et autres contes d'angoisse*, établissement du texte, introduction, bibliographie et notes d'Antonia Fonyi ; chronologie de Pierre Cogny, Paris, Flammarion, « GF », 1984, 250 p.
- 47) MALLARMÉ (Stéphane), *Igitur ; Divagations ; Un coup de dés*, préface d'Yves Bonnefoy, Paris, Gallimard/Nrf, « Poésie », 1994, 443 p.
- 48) MISHIMA (Yukio), *Le Soleil et l'acier*, traduction de l'anglais par Tanguy Kenec'hdu, Paris, Gallimard, « Folio », 1998, 120 p.
- 49) MOLIÈRE (Jean-Baptiste Poquelin, dit), *Dom Juan ou le festin de pierre : comédie*, notice, biographie et étude générale de la pièce par Anne-Marie H. Marel et Henri Marel, Paris/Montréal, Bordas, « Univers des lettres », 1972, 127 p.

- 50) MORAND (Paul), *L'Homme pressé*, Paris, Gallimard, « L'imaginaire », 1992, 332 p.
- 51) OVIDE, *L'Art d'aimer*, traduction du latin, notes et postface de Joël Gayraud, (S. l.), Mille et une nuits, 1998, 173 p.
- 52) —, *Les Métamorphoses*, traduction, introduction et notes de Joseph Chamonard, Paris, Flammarion, « GF », 1994, 504 p.
- 53) PLATON, *Le Banquet*, traduction et notes de Mario Meunier ; présentation et dossier de Jean-Louis Poirier, Paris, Presses Pocket, « Agora », 1992, 214 p.
- 54) RACINE (Jean), *Phèdre*, édition présentée, établie et annoté par Christian Delmas et Georges Forestier, Paris, Gallimard, « Folio », 1999, 157 p.
- 55) ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Les Rêveries du promeneur solitaire*, chronologie et préface de Jacques Voisine, Paris, Flammarion, « GF », 1964, 173 p.
- 56) SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, présentation de Philippe Sellier; traduction du latin par Arnauld d'Andilly (1649); établie par Odette Barenne, Paris, Gallimard, « Folio », 1994, 599 p.
- 57) *La Sainte Bible*, traduite d'après les textes originaux hébreu et grec, nouvelle version Segond révisée, Paris, Société biblique française, 1980.
- 58) SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT JÉSUS (dite Sainte Thérèse de Lisieux), *Manuscrits autobiographiques*, préface de François de Sainte Marie OCD, Paris, Seuil, « Livre de vie », 1995, 315 p.
- 59) SAN ANTONIO, *De l'antigel dans le calbute : récit à s'en arracher la peau des couilles pour en confectionner un sac du soir à la dame de ses pensées*, Paris, Fleuve noir, 1996, 232 p.
- 60) SARTRE (Jean-Paul), *Les Mots*, Paris, Gallimard, « Folio », 1972, 214 p.
- 61) SHAKESPEARE (William), *Roméo et Juliette* ; suivi de *Le Songe d'une nuit d'été*, traduction de F.-V. Hugo ; revue par Yves Florenne et Élisabeth Duret ; édition établie, présentée et annotée par Yves Florenne, Paris, Le livre de poche, 1992, 267 p.
- 62) SOPHOCLE, *Tragédies : théâtre complet*, préface de Pierre Vidal-Naquet ; traduction de Paul Mazon ; notes de René Langumier, Paris, Gallimard, « Folio », 1998, 434 p.
- 63) STENDHAL, *De l'amour*, édition présentée, établie et annotée par V. Del Litto, Paris, Gallimard, « Folio », 1988, 564 p.
- 64) —, *Le Rouge et le noir*, Paris, Flammarion, « GF », 1987, 503 p.
- 65) STOCKER (Bram), *Dracula*, traduction de l'anglais par Lucienne Molitor, Paris, J'ai lu, 1997, 505 p.
- 66) TCHEKHOV (Anton), *La Fiancée et autres nouvelles*, traduction de Genia Canac ; présentation de Wladimir Troubetzkoy, Paris, Flammarion, « GF », 1993, 183 p.
- 67) *Tristan et Iseult*, renouvelé en français moderne d'après les textes des XIIe et XIIIe siècles par René Louis ; préface de René Louis, Paris, Le livre de poche, 1991, 304 p.

- 68) VIGNY (Alfred de), *Les Destinées*, édition critique de Verdun-Louis Saulnier, Genève, Droz ; Paris, Minard, « Textes littéraires français », 1967, 238 p.
- 69) VOLTAIRE, *Zadig ou la destinée* ; suivi de *Micromégas*, Paris, Libro, « Texte intégral », 1995, 91 p.
- 70) WILDE (Oscar), *Le Portrait de Dorian Gray*, traduction nouvelle d'Edmond Jaloux et Félix Frapereau ; préface de Dominique Fernandez, Paris, Le livre de poche, 1988, 284 p.
- 71) ZAMIATINE (Evgueni), *Le Pêcheur d'hommes : nouvelles*, traduction du russe de Bernard Kreise, Paris/Marseille, Rivages, « Bibliothèque étrangère Rivages », 1990, 155 p.

2. Cinéma

- 1) ANNAUD (Jean-Jacques), *L'Ours*, France, 1988.
- 2) BREST (Martin), *Rencontre avec Joe Black (Meet Joe Black)*, États-Unis, 1998.
- 3) CAMERON (James), *Terminator*, États-Unis, 1984.
- 4) —, *Titanic*, États-Unis, 1997.
- 5) CAVANI (Liliana), *Portier de nuit*, Italie, 1973.
- 6) COCTEAU (Jean), *L'Aigle à deux têtes*, France, 1947.
- 7) —, *La Belle et la bête*, France, 1946.
- 8) COPPOLA (Francis F.), *Dracula (Bram Stoker's Dracula)*, États-Unis, 1992.
- 9) DE MILLE (Cecil B.), *Les Dix Commandements*, États-Unis, 1957.
- 10) GAVRAS (Costa), *Amen*, France, 2002.
- 11) KAR-WAI (Wong), *In the mood for love*, Chine, 2000.
- 12) KUBRICK (Stanley), *Orange mécanique (Clockwork orange)*, Royaume-Uni, 1971.
- 13) MISSIAEN (Jean-Claude), *Tir Groupé*, France, 1982.
- 14) MOLL (Dominik), *Harry (un ami qui vous veut du bien)*, France, 2000.
- 15) POLANSKI (Roman), *La Jeune fille et la mort*, France-Angleterre, 1994.
- 16) SCOTT (Tony), *Les Prédateurs (The Hunger)*, États-Unis, 1983.
- 17) SPIELBERG (Steven), *Rencontres du troisième type (Close encounters of the third kind)*, États-Unis, 1977.
- 18) STONE (Oliver), *Nés pour tuer (Natural born killers)*, États-Unis, 1994.
- 19) VISCONTI (Luchino), *Les Nuits Blanches (Le Notti bianche)*, Italie, 1957.
- 20) —, *Mort à Venise (Morte a Venezia)*, Italie, 1970.

3. Médias

3.1. Presse

- 1) WEISSMAN (Élisabeth) (propos recueillis par), « Amoureuse du Christ mais jusqu'où ? », *Femme*, n° 117, avril 1998, pp. 52-55.
- 2) « Dossier : les secrets de nos rencontres », *Ça m'intéresse*, n° 258, août 2002, pp. 56-65.
- 3) « Biologie-psychologie : les secrets du désir amoureux », *L'Express*, n° 2505, 8-14 juillet 1999, pp. 40-46.
- 4) « L'amour fou », *Le Nouvel Observateur*, n° 1710, 14-20 août 1997, pp. 6-18.
- 5) *Le Nouvel observateur*, n° 42 (« L'amitié : une nouvelle aventure ») (hors-série), décembre 2000-janvier 2001, 98 p.
- 6) « Amour : la rencontre. On ne se choisit pas par hasard », *Psychologies*, n° 175, mai 1999, pp. 60-83.

3.2. Émissions télévisées

- 1) *La Biochimie du coup de foudre ou Fragments scientifiques d'un discours amoureux*, film écrit et réalisé par Thierry Nolin, Paris, La Sept Arte, 1998.
- 2) *Ça se discute*, (« Jusqu'où une rencontre peut-elle changer une vie ? »), 31 mars 1998, France 2.
- 3) *Ça se discute*, (« Amour de sa vie : faut-il partir à sa recherche pour le trouver ? »), 22 mai 2002, France 2.
- 4) *C'est mon choix*, (« Nos fans ne savent pas qu'ils vont rencontrer leur idole »), 22 novembre 2000, France 3.
- 5) *Jour après jour*, (« Chercher l'âme sœur »), 14 juin 2000, France 2.
- 6) *Loft Story*, 2001-2002, M 6.
- 7) *Opération séduction aux Caraïbes*, été 2002, M 6.
- 8) *Les Rituels de l'amour*, (« La rencontre amoureuse »), été 1999, France 2.
- 9) *Star Academy*, 2001-2002, TF 1.
- 10) *Stars à domicile*, émission récurrente, TF 1.

INDEX

INDEX DES AUTEURS

N. B : *Cet index prend en compte aussi bien les occurrences dans le corps du texte que celles qui apparaissent en bas de page. Il en sera de même pour l'index thématique et pour l'index des références aux œuvres.*

A

Adorno, Theodor W. · 15, 67, 411, 414, 418, 430
Adriaanse, Hendrik J. · 394, 405-406
Aisenstein, Marilia · 389-390
Alberoni, Francesco · 95
Alquié, Ferdinand · 126, 151, 227
Annaud, Jean-Jacques · 280
Aristote · 108, 115, 126, 150
Arnaud, Philippe · 282
Assoun, Paul-Laurent · 101, 104-105, 210-212, 232, 234, 273
Audibert, Jacques · 122, 407-408

B

Bachelard, Gaston · 36, 157, 220-222, 240, 358, 376
Badiou, Alain · 255
Bagot, Françoise · 267, 270
Balandier, Georges · 97, 330, 445
Balsamo, Maurizio · 99, 101-102, 104-106, 108, 110
Balzac, Honoré · 18, 163-165, 216, 362
Barthes, Roland · 148, 169-170, 216, 223-224, 248, 250, 257, 262, 306, 346, 401
Bastia, Jean · 179
Bastide, Roger · 65
Bataille, Georges · 201
Baudrillard, Jean · 189, 195-196, 202-203, 233, 431
Baudry, Patrick · 19, 21, 430
Baumgartner, Emmanuèle et Ménard, Philippe · 28
Béguin, Albert · 242
Belen (Kaplan, Nelly dite) · 44, 173-174, 176
Berger, Gaston · 83, 87

Berger, Peter · 50, 66, 91, 113, 140, 162, 224, 433
Bertaud du Chazaud, Henri · 27
Berthelot, Jean-Michel · 45, 53
Bessière, Jean · 213
Bettelheim, Bruno · 426
Beysade, Jean-Marie et Michelle · 75, 81
Bidart, Claire · 49
Binswanger, Ludwig · 66, 269
Birouste, Jacques · 167-168, 259, 261-266, 268, 272, 274, 279, 282, 318, 367, 408, 432
Blanchot, Maurice · 124, 274, 278, 332, 366, 398
Blin, Thierry · 66
Bloch, Ernst · 108, 110, 117, 125, 152, 154-156, 167, 184, 198, 226, 233, 268
Bloch, Oscar et Wartburg, Walther von · 28
Bollack, Jean · 213
Bonfand, Alain · 159-169, 262, 307, 317, 343, 346-348, 358, 362, 366
Bonnet, Marguerite · 227
Boudon, Raymond · 330, 359
Bourdieu, Pierre · 87, 320, 406, 445
Bozon, Michel · 45-46, 95, 417, 429
Brest, Martin · 194
Breton, André · 44, 59, 100-112, 114-115, 122, 124-125, 127-129, 134, 150, 152-159, 162, 164-166, 168, 170, 173-174, 178-179, 184, 221-222, 226-228, 273, 275, 280, 303, 315, 370, 397-398, 407, 421, 442
Breton, Stanislas · 255-256, 402-403
Brohm, Jean-Marie · 443
Bruckner, Pascal et Finkielkraut, Alain · 274-275, 277, 279
Buber, Martin · 9, 313, 333, 349, 355, 358, 376, 437
Burgess, Anthony · 192
Buytendijk, Frederik J. J. · 36-38, 55-56, 59, 91, 96, 101, 134-135, 187, 411

C

Caillois, Roger · 116
 Caïn, Jacques · 390
 Cameron, James · 188, 192, 218
 Camus, Albert · 265-270, 275
 Carroll, Lewis · 272
 Carrouges, Michel · 126-127, 151
 Cavani, Liliana · 398
 Céfaï, Daniel · 56, 58, 66
 Chabal, Roger · 447
 Chalanset, Alice · 227, 434
 Chrétien, Jean-Louis · 94, 160
 Clément, Catherine · 237
 Cocteau, Jean · 111, 188-189, 209, 220,
 234-241, 257, 361, 397
 Conche, Marcel · 13, 103, 118, 136-137,
 139-141, 176, 198
 Coppola, Francis F. · 206
 Cournot, A. · 114, 150, 304
 Cournut, Jean · 392
 Crevel, René · 356
 Cyrulnik, Boris · 34, 36, 39-42, 44, 46-49,
 58-59, 94, 100, 129, 315, 417

D

David, Christian · 113
 De Bie, Pierre · 46-47
 De Mille, Cecil B. · 342
 De Singly, François · 45, 49, 95
 Demont, Paul et Lebeau, Anne · 98
 Depraz, Nathalie · 56, 58
 Desanti, Jean Toussaint · 84, 359
 Descartes, René · 75-76, 80, 83-84, 86, 292,
 306, 314, 375, 418
 Détienne, Marcel · 102, 105-106, 108, 110,
 125
 Devereux, Georges · 16, 65, 221, 276,
 311-312, 335-337, 351, 399, 426, 431
 Dilthey, Wilhelm · 31, 78
 Draghicesco, Dimitrie · 94
 Duchemin, Jacqueline · 102, 110
 Durand, Gilbert · 65, 204-205, 431
 Durkheim, Émile · 45, 53, 91, 95, 104, 203
 Duvignaud, Jean · 19, 207, 211, 223, 330

E

Eliade, Mircea · 122, 172, 182, 221-222,
 255-256, 279, 373
 Ellena, Laurence · 18-19
 Éluard, Paul · 112, 122, 124-125, 150-151,
 179, 407
 Emmanuel, Pierre · 242, 244-247
 Enriquez, Eugène · 225, 424
 Épicure · 129, 198
 Ernst, Max · 151

Eschyle · 109
 Eyssen, Ariane · 120, 208

F

Faessler, Marc · 249, 253
 Fernandez-Zoila, Adolfo · 139
 Ferreux, Jean · 259
 Flaubert, Gustave · 206, 218
 Florenne, Yves · 189-191
 Florival, Ghislaine · 202
 Follain, Jean · 127
 Freud, Sigmund · 33, 99, 103-104, 117, 124,
 202-203, 260, 263-265, 267, 271-273,
 277-279, 389, 391, 406
 Frossard, André · 241-242, 254-258, 397

G

Gamba, Fiorenza · 343
 Gandillac, Maurice de · 126
 Gantheret, François · 390-391
 Gavras, Costa · 401
 Giacometti, Alberto · 153, 155, 303, 421
 Giddens, Anthony · 54, 289, 425-427
 Giovannangeli, Daniel · 362, 422
 Girard, Alain · 29, 32, 45-52, 95, 417
 Girard, René · 278
 Goethe, Johannes W. von · 202, 206
 Goffman, Erving · 53, 55-56, 95, 316-317,
 329-331, 344, 387, 417, 422, 425, 427, 430
 Gogol, Nicolas · 157-159, 369
 Gouyer, Henri · 127
 Gouyon, P. H. · 36
 Green, André · 207
 Greisch, Jean · 400
 Grimaldi, Nicolas · 115-116
 Groethuysen, Bernard · 32, 444, 446-447
 Guillebaud, Jean-Claude · 234, 261
 Guitton, Jean · 15-16, 62, 105, 111, 113-115,
 117, 121-125, 127-129, 188, 200, 247, 282,
 315, 380, 408-409, 416, 438
 Gurvitch, Georges · 54

H

Habermas, Jürgen · 67
 Hadot, Pierre · 102
 Hall, Edward T. · 55, 95, 417
 Hamilton, Edith · 110, 208, 314
 Hammouche, Abelfahid · 417
 Hegel, Georg W. F. · 204, 274
 Heidegger, Martin · 66, 70, 74, 92-93,
 197-198, 286-287, 290, 292, 295, 340, 344,
 349, 352-353, 365-366, 371-375, 406, 408,
 427

Henry, Michel · 74, 76, 80, 85-86, 112, 162,
236, 251-252, 290, 306, 337, 344, 346,
353, 423-424, 443-444
Héran, François · 45-46, 95, 417
Hochhuth, Rolf · 313
Homère · 101-106, 109, 139, 212
Housset, Emmanuel · 329
Husserl, Edmund · 12-14, 22-23, 28, 32, 60,
62-63, 66-68, 74-75, 77-91, 97, 146-147,
161, 217, 263, 285-287, 289-297, 300,
304-305, 311, 318, 323, 327, 329, 340,
342, 344, 351-352, 354, 362, 365, 371-375,
381-382, 384, 386-388, 392, 394, 405, 411,
416, 418, 421-422, 427, 430

I

Itten, Johannes · 311

J

Janicaud, Dominique · 342
Jankélévitch, Vladimir · 15, 66, 72, 107, 125,
133, 136, 138-139, 183, 185, 198-199,
214-215, 269, 279, 324, 408, 413, 442, 448
Jaspers, Karl · 89
Javeau, Claude · 63, 94, 97
Jeunet, Jean-Pierre · 233
Jordan, Neil · 206
Jouan, François · 104
Jung, Carl G. · 151
Jünger, Ernst · 268

K

Kalinowski, Georges · 67, 304-305, 429
Kant, Emmanuel · 94, 289-290, 292, 294-295,
300, 302, 308, 318-322, 325-326, 328-329,
334, 339-341, 343, 346, 363, 392, 423
Kantorowicz, Ernst · 238
Karsenti, Bruno et
Benoist, Jocelyn · 66
Kaufmann, Jean-Claude · 95, 117, 437
Kellner, Hansfried · 50
Kierkegaard, Sören · 249-251, 403
Köhler, Erich · 140, 143
Kubrick, Stanley · 192

L

La Fontaine, Jean de · 119
Lacan, Jacques · 156-157, 226, 389-390
Lafayette, Madame de · 218
Lamartine, Alphonse de · 149
Laplanche, Jean et
Pontalis, Jean-Bertrand · 389-390, 392

Lautréamont (Isidore Ducasse,
Comte de) · 150, 152
Levi, Primo · 404
Lévinas, Emmanuel · 192-193, 202-203, 229,
243, 245-253, 267, 274-275, 324, 330, 333,
343-344, 404, 415, 424
Lévi-Strauss, Claude · 64, 128
Livet, Pierre et Ogien, Ruwen · 21, 96
Lobo, Carlos · 148
Luckmann, Thomas · 66, 91, 113, 140, 162,
224, 433
Lucrèce · 130
Lyotard, Jean-François · 17, 20, 32, 53, 67,
73-74, 80-83, 96, 219, 307

M

Maillot, Alphonse · 252
Maldiney, Henri · 66
Mallarmé, Stéphane · 124
Marcuse, Herbert · 289
Marion, Jean-Luc · 24, 52, 55, 74, 82, 85, 94,
159-160, 162, 184, 247, 282-283, 285-287,
289-306, 308-320, 322-329, 332-338,
340-345, 347-355, 357, 359-379, 381-382,
394-397, 399-400, 405, 413, 418, 420-421,
423-424, 427-429, 431-432, 435, 443-444
Maupassant, Guy de · 195, 268
Mauss, Marcel · 419, 429
Mead, George H. · 89, 425
Merleau-Ponty, Maurice · 59, 70-71, 78-79,
86, 88, 90, 135, 312
Michaut, G. · 277
Michaux, Henri · 165
Mies, Françoise · 202
Mishima, Yukio · 194
Missiaen, Jean-Claude · 192
Molière (Jean-Baptiste Poquelin, dit) ·
274-275, 277
Moll, Dominik · 205
Monnerot, Jules · 53, 66, 73, 79, 91-93, 97,
137
Montaigne, Michel de · 274, 397
Morand, Paul · 272
Morin, Edgar · 229, 241, 282
Moscovici, Serge · 116
Muchielli, Alex · 417

N

Nahoum-Grappe, Véronique · 42, 218, 223,
240-241, 304, 438
Nayrou, Félicie · 217-218, 229

O

Onfray, Michel · 222
Ovide · 314-315

P

Penn, Arthur · 201
Péquignot, Bruno · 218
Pernot, Laurent · 102, 108, 110
Pessin, Alain · 433
Pharo, Patrick · 414
Platon · 227
Poincaré, Henri · 115
Polanski, Roman · 398
Popper, Karl · 15, 418-419

Q

Quéré, Louis · 66

R

Racine, Jean · 213, 220, 230-231
Reich, Wilhelm · 201
Renard, Jean-Bruno · 59
Rey, Alain · 26, 28, 51
Riccœur, Paul · 82, 85-86, 138, 147, 213, 219,
271, 334-335, 344, 380, 393-394, 399-401,
405, 409
Robert, Fernand · 105, 110
Róheim, Géza · 65
Rojas Urrego, Alejandro · 26, 58, 227
Rojtman, Betty · 23, 100, 130, 141
Romano, Claude · 21, 33, 55-57, 98, 113-114,
131-135, 140, 142-144, 154, 159, 164, 174,
176, 179-184, 187, 191-192, 204, 206, 230,
245, 248, 264, 282, 306, 317, 330,
332-333, 335, 337, 348, 355, 361, 365,
372, 374, 384, 386, 393, 420, 425
Romilly, Jacqueline de · 107
Rousseau, Jean-Jacques · 222
Rousset, Jean · 172, 218, 221, 224, 276, 278
Rudy, Alain · 217-218, 229
Ruelle, David · 337
Ruffié, Jacques · 35
Rusbrock, Jean · 250

S

Sabbah, Hélène · 218, 398
Saïd, Suzanne · 101-106, 108, 110, 139
Saint Augustin · 178, 252-253, 388, 397, 403
Sainte Thérèse (de Lisieux) · 241, 252,
256-257
San Antonio · 186

Sartre, Jean-Paul · 67-69, 85, 89, 91-92, 95,
167, 239, 264-267, 276, 281, 337, 362,
421-422
Scheler, Max · 67, 305, 414
Schopenhauer, Arthur · 35-36, 406
Schurmans, Marie-Noëlle et
Dominicé Lorraine · 219-221, 225, 227,
240-241, 257
Schütz, Alfred · 31, 53-54, 66, 68-69, 71, 75,
91-92, 113, 115, 140, 184, 198, 305, 396,
408, 428, 433
Scott, Tony · 206
Sebbag, Georges · 174
Sebbah, François D. · 343, 424
Segalen, Martine et Jacquard, Albert · 46
Shakespeare, William · 175, 188-189, 213,
218, 221, 439
Sibony, Daniel · 33, 56, 116-118, 141, 221,
224-226, 228-229, 232, 234, 387
Simmel, Georg · 20, 118, 216, 228, 234, 265,
330, 369, 414, 441, 443-444
Sodre, Iignes · 393
Sophocle · 106, 109, 120, 207-215, 303
Starobinski, Jean · 165
Stella, L. A. · 103, 110
Stendhal · 218, 232
Stone, Oliver · 201
Straus, Erwin · 184
Strauss, Anselm L. · 53, 57
Szondi, Peter · 213

T

Tellenbach, Hubertus · 55
Thomas, Louis-Vincent · 59, 431
Topor, Roland · 442
Trédé, Monique · 106-108, 125

U

Uhl, Magali · 96, 414

V

Vax, Louis · 206
Vernant, Jean-Pierre · 101-102, 105-106, 108,
110, 125, 196, 207, 209, 212-213, 314, 390
Vidal-Naquet, Pierre · 207, 209, 215, 303
Vigny, Alfred de · 208
Vincent, Jean-Didier · 34-39, 41-42, 417
Virno, Paolo · 275
Visconti, Luchino · 137, 440
Voltaire · 406-407

W

Wahl, Jean · 151
Watier, Patrick · 20
Watzlawick, Paul · 420
Weber, Max · 68, 74, 146, 433
Weil, Simone · 247-251, 272, 355
Wilde, Oscar · 367-369, 404

Willame, Robert · 68
Wong Kar Wai · 181-182, 386

Z

Zarifian, Édouard · 445

INDEX THÉMATIQUE

A

- A posteriori* · 24, 283, 362, 364-366, 371, 373, 376, 381, 385, 393-394, 411, 413, 422, 439
- A priori (conditions —)* · 20, 63, 68, 71, 77, 138, 267, 283, 289-290, 292, 296, 318, 321, 325, 327-330, 337-338, 341, 346, 348, 362-365, 379-380, 412, 415, 422
- Adonné* · Voir *Sujet*
- Auto-affection* · 424, 443-444
- Agrégation (versus Rencontre)* · 40-43
- Anthropologie*
Anthropologie phénoménologique · 30, 66, 69, 71, 74, 92, 94, 131
Anthropologie philosophique · 12, 34, 63-65, 67, 446
- Appel (phénomène de l')* · 158, 225, 232, 249, 251, 370-371, 373, 375, 391, 397, 427, 440
- Après-coup* · 155, 205, 283, 286, 345, 364, 377, 379, 389, 391-392, 404
- Attitude naturelle* · 14, 31, 34, 56, 76-81, 83, 88, 91, 96, 115, 136, 173-175, 177, 181-182, 201, 217, 317, 392, 408, 421, 424, 440
- Attitude phénoménologique* · 14, 22, 60, 76-77, 80, 429
- Aventure* · 144, 441-442

C

- Catégorie, cadre* · 55, 86, 289-291, 295, 299-304, 307-308, 310, 315-321, 324-325, 327-332, 334, 336, 338-340, 342, 348, 350-351, 354, 363, 369, 380, 386, 396, 412, 417, 423, 427, 429, 430
- Chair* · 92, 135, 165, 167-168, 171, 196, 206, 212, 238, 248-249, 251, 254-255, 257, 312, 381
- Cogito* · 32, 76, 79, 180, 283, 319, 339, 368, 391, 395, 399-400, 447
- Compréhension, compréhensif* · 16-17, 21, 50, 54, 66, 68, 364, 392, 419, 431, 446

Conscience · passim

- Conscience impressionnelle* · 381-382, 384
Conscience transcendante · 25, 135, 348, 363

Contre-expérience · 190, 343, 348-350, 360, 368, 377, 380, 384, 396, 400, 402, 404-405, 409, 423, 431, 435, 443, 448

Contre-intentionnalité, contre-intentionnel · 24, 159, 161, 167, 226, 234, 238-240, 253, 281, 288, 339, 343-344, 348, 350, 358, 361, 369, 384, 394-396, 415, 421, 423-424, 433, 435-436, 438

Contre-regard · 159, 343, 345-346, 350, 358

Convulsif · 59, 154, 164, 168-169, 228, 370

D

Destin · 98-130, 141-144, 220-222

Destinal

- Puissance destinale* · 13, 56, 101, 136-137, 164, 178, 180, 215, 253, 264, 303, 331, 420, 422
Sens destinal · 131-144

Destinée · 118-124, 139-144, 207-215, 282-283, 402-409, 438-439

Donation · 160-162, 164-165, 287, 290-296, 299-300, 336, 344-346, 365, 404, 428-430

Dieu · 217, 241-258, 342-344, 348

E

Eidétique · 14, 22-23, 56, 82, 85, 91, 148, 190, 217, 305, 318, 408, 432

Eidos · 14, 22, 82, 147, 281, 286, 288, 300, 428, 431

Épiphanie · 271, 279, 435 *Auto-phanie* · 279

Intuition des essences · 22, 74, 81-83, 85-86

Ethnométhodologie · 53, 56, 57

Événement

- Événement absolu* · 72, 144, 283, 371, 375, 394
Événement personnel · 133-134, 139, 142, 180, 372, 401
Événement pur · 57, 325, 327, 338, 359, 362, 365, 383, 408

Événemential · 23, 131-136
Événementiel · 107, 132-133, 177, 264, 266,
330, 372

Existential · 180, 406, 423, 445

Existentiel · 66, 221, 394, 406, 409, 423, 445

Expérience

Analogies de l'expérience · 36, 43, 185,
320-321, 323, 325-326, 332, 334, 338-339,
342, 348

Contre-expérience · Voir *Contre-expérience*

Expérience négative · 330

Unité de l'expérience · 22, 43, 55, 59, 90, 100,
111, 118, 121, 143, 213, 227, 252, 293,
322-326, 328, 330, 333, 338, 351, 370, 380,
408, 443

G

Grâce · 125, 206, 242, 247, 250-252, 256-257,
272, 278, 280, 355, 370, 383, 403

H

Hasard · 105-110, 114-116, 124-129,
406-409, 420-421

Homogamie · 44-52, 117, 374, 417

Horizon · 136, 140-141, 160-163, 171,
295-296, 320, 322, 327-339, 346, 351-352,
364, 374, 379, 423, 441-443

Humain

Condition humaine · 67, 93-94, 97, 266

Réalité humaine · 36, 66, 68, 72, 180, 401, 432

I

Identité · 120, 134, 194, 207, 213, 227, 248,
285, 293, 311, 329, 361, 373, 375, 380,
399, 402, 405-406, 426

Intention signitive ou intention de signification
(versus *intuition*) · 80, 82, 290-291, 293,
296, 299, 306, 308-309, 314, 318, 332,
340, 351, 355

Intentionnalité · 79-80, 339-353, 358-359,
365, 370-371, 373, 376, 394-395, 422-424

Interaction(s) · 16, 19, 44, 52-53, 55-59, 61,
95, 134, 150, 177, 223, 247, 272, 282, 309,
316, 323-324, 334, 387, 417, 419, 422, 430

Interloqué · Voir *Sujet*

Intersubjectivité, intersubjectif · 38, 49, 51,
60, 74, 88-90, 92, 160, 318, 331, 387, 412,
422, 430, 441

Intersubjectivité transcendantale · 90

Intuition · 81-82, 85-86, 289-300, 301-303,
310-315, 318, 320-322, 324, 329, 331-332,
336, 343-344, 346, 350-352, 354, 358,
363-364, 367-368, 385, 390, 412, 418-420,
423

M

Manifestation · 82, 146, 165, 216, 220, 231,
243, 245, 247-248, 253, 277, 279, 281,
299-300, 311, 332-333, 342-346, 365, 367,
379, 397, 423, 443

Manie · 260, 271-280

Mélancolie · 260, 263-270, 271, 273, 275,
279-280

Monde · 78-79, 83-84, 164, 329, 340, 348

Monde de la vie · Voir *Vie*

Transcendance du monde · 70, 84, 88

Mort · 15, 64, 103-104, 133, 136-137,
139-140, 187, 188-204, 235, 238-241,
278, 314, 349-350, 398

N

Naissance (phénomène de la) · 178-182, 198,
300, 386

O

Ontologie · 85, 185, 412-413, 437, 445

Ontologique

Crise ontologique · 427

Mutation ontologique · 256, 358, 373

Sécurité/insécurité ontologique · 426-427

Originnaire · 83, 99, 147, 175, 180, 183, 185,
190, 219, 321, 348, 368, 381-382, 384,
386-387, 389, 391, 400, 422, 444

Origine · 130, 132, 368, 373, 386

Originel · 179-180, 185, 227, 361, 386, 389,
422, 444, 446

P

Pathique · 212, 262, 351

Pathos · 27, 72, 207

Phénomène · 80-81 et *passim*

Phénomène de droit commun · 56, 294-295,
304, 323, 334, 428, 430, 432

Phénomène pauvre · 289, 292, 294, 299, 304,
309, 324, 326-327, 334, 350, 400-401,
428-429, 432

Phénomène saturé · 24, 56, 82, 282-283, 285, 287, 289 sq.

Phénoménalité · 60, 99, 253, 260, 289, 292, 294, 296, 328, 337, 363, 365, 423, 429, 432, 444

Positivisme · 12-13, 29, 34, 53, 55, 58, 72, 78, 81-82, 84, 91-92, 103, 135, 141, 179, 187, 243, 246, 260, 286, 301, 340, 351, 358, 372, 382, 384, 388, 396, 398, 406, 411, 416, 418-419, 422, 445-446

Précession · 155-157, 159, 184, 186, 191, 206, 226, 239, 281, 357, 365, 374, 428

Punctum · 169-170, 262, 279, 306-307

R

Rationalisme · 13, 50, 72, 438

Rationalité · 124, 424

Rationnel · 57, 262, 282, 301, 309, 318, 329, 375, 395, 425-426, 429

Réduction
Réduction eidétique · 22, 74, 83-84, 288
Réduction phénoménologique · 22, 74, 83, 87, 99
Réduction transcendantale · 344

Regard · 89, 158-159, 163, 165, 192, 298, 312-315, 327, 339-340, 343, 345, 347-348, 350, 354, 355, 358, 362-363, 367-369, 394-395, 404, 412
Contre-regard · Voir *Contre-regard*

Rencontrant · Voir *Sujet*

Rencontré · Voir *Sujet*

Rencontre
Bonne rencontre · 186-187, 200, 203, 205
Coup de foudre · 23, 118, 216, 217-241, 242, 244, 253, 257, 264, 303, 385, 421
Expérience esthétique · 149-171, 184, 232, 261, 288, 303, 346, 348, 358
Mauvaise rencontre · 11, 23, 86, 186-206, 211, 220, 232, 240, 349, 399, 420
Non-rencontre · 24, 192, 259-281, 345, 347, 421
Première rencontre · 23, 172-185, 186, 275, 383, 386, 390-391, 420
Rencontre amoureuse · 11-12, 86, 117, 184, 188, 217, 223, 225-226, 229, 241-242, 257, 264, 281, 304, 397, 434-435
Rencontre divine · 216-217, 241-258, 278, 327, 338, 421
Rencontre fatale · 188-200, 305
Rencontre fatidique · 23, 207-215, 404, 421
Rencontre foudroyante · 216-258, 385-387, 421
Rencontre impossible · 189, 194, 198, 442
Rencontres avec un objet · 149-155, 157, 166, 420

Reproduction sexuelle (versus rencontre) · 35-37

Résistance · 354, 395-401, 433, 438

Révélation · 232, 244-245, 262, 279, 313, 366, 387, 401-402

S

Saturation · 184, 206, 272, 301, 303, 310-311, 316, 320, 332, 336, 338-339, 343-345, 350, 353, 364, 368, 370-371, 385, 387, 401, 423, 438

Sociologie
Métasociologie · 331, 359, 414
Sociologie fondamentale · 94, 414
Sociologie première · 60, 414-415

Socius · 282, 414-415

Ipséité · 134, 180, 190, 255, 270, 361, 367, 372, 399, 403, 405, 426, 440, 444

Subjectivité · 12, 16, 32, 38, 55, 64, 66, 73, 84, 87-89, 97, 134, 160, 201, 220, 255, 281, 285, 295, 338, 341, 347, 353, 360, 362, 365-366, 369, 371, 378-379, 390, 401, 417, 419, 424, 432, 445
Subjectivité transcendantale · 87-90, 340, 362, 365, 424, 445
Subjectivité empirique · 87, 201

Sujet
Adonné · 283, 377, 379, 391-392, 394-395, 397, 399, 401, 413
Interloqué · 283, 366, 370-377, 379, 394-396, 399-400, 404, 439
Interpellé · 157-158, 370, 394, 396
Rencontrant · 281 et *passim*
Rencontré · 281 et *passim*
Témoin · 59, 133, 283, 342, 350, 361, 366-367, 372, 377, 378, 394, 398, 400-404, 436
Sujet transcendantal · 87-90, 329, 338, 340-341, 362, 365, 371, 380, 395, 413, 424, 445
Sujet vivant · 185, 282

T

Témoignage · 58, 94, 398-404

Témoin · Voir *Sujet*

Temps · *passim*
Temporalité, temporel · *passim*
Temporalité englobante · 136-138
Temps et la rencontre destinale · 378-393
Temps paradoxal · 362-366

Transcendance, transcendant
Transcendance de la vie · Voir *Vie*
Transcendance de l'autre · 192, 193, 275, 404, 424, 443
Transcendance divine · 171, 210, 217, 238-240, 242, 243-248, 250, 253, 257-258, 303, 375, 401, 403, 408
Transcendance du monde · Voir *Monde*

- Transcendantal*
Intersubjectivité transcendantale · Voir
Intersubjectivité
Sujet transcendantal · Voir *Sujet*
- Trouvaille* · 149, 153-158, 160, 166, 168, 170,
175, 184, 186, 191, 205, 225-227, 232,
257, 281, 288, 300, 303, 370, 421
- Typologie* · 82, 146-148, 260, 287, 318, 338,
416, 420-421, 422
-
- V**
- Variation imaginaire* · 22-23, 85, 148, 416,
421
- Vie*
Immanence de la vie · 408
- Lebensanschauung* · 265, 443-444
Lebenswelt · 91, 140
Monde de la vie · 59, 64, 91, 140, 186, 199, 204,
223, 254, 264, 331, 428, 433
Sens de la vie · 14, 56, 267
Transcendance de la vie · 443-444
Vie biologique · 42, 103
Vie concrète · 396
Vie courante · 11, 31, 56, 70, 95, 177, 190, 195,
204, 254, 296, 361
Vie économique · 433
Vie humaine · 63, 99, 121-122, 126
Vie naturelle · 297
Vie quotidienne · 91, 113, 158, 254, 265, 325,
425-426, 441
Vie sociale · 39, 54, 64, 95, 202, 332, 359, 433,
435
Vie subjective · 12, 58, 113, 297, 329
- Visage* · 165, 166-167, 169, 178, 192-193,
194, 196, 200, 202, 245, 253, 280, 348, 370

INDEX DES RÉFÉRENCES AUX OEUVRES

N. B. : Cet index comporte aussi bien les titres des œuvres que les noms des personnages littéraires, cinématographiques ou mythologiques qui ont émaillé la recherche.

A

L'Aigle à deux têtes · 188-189, 208-209, 215, 220, 234-241, 257, 303, 370, 397, 407-408
Amen · 313, 401, 404
L'Amour Fou · 59, 100, 114-115, 124-125, 128-129, 134, 153-158, 164, 168, 178, 184, 221-222, 226, 273, 275, 280, 315, 397
L'Amour les yeux fermés · 236
L'Aventures d'Alice au pays des merveilles · 272

B

Le Banquet · 227
La Bible · 242-245, 249, 252, 255-256, 337-338, 342, 370, 396-397, 401-403
Bonnie and Clyde · 201

C

Le Chef d'œuvre inconnu · 163-164, 362
Confessions (de Saint Augustin) · 178, 252-253, 388, 397, 403

D

De l'amour · 232
Les Destinées · 208
Dieu existe, je l'ai rencontré · 241-242, 254, 256-258, 397
Les Dix Commandements · 342
Dom Juan ou le festin de pierre · 274-277, 347
Don Juan · 274-279, 347
Dracula · 206

E

Égisthe · 106, 109-110
Entretien avec un vampire · 206
L'Étranger · 265-270, 276, 279, 347

F

Le Fabuleux destin d'Amélie Poulain · 233
Faust · 101-202
La Fiancée de Corinthe · 206

H

Harry, un ami qui vous veut du bien · 205
L'Homme pressé · 272
Le Horla · 195, 268

I

Iliade · 103
In the mood for love · 181-182, 386

J

La Jeune fille et la mort · 398

M

La Machine infernale · 209, 361
Méduse · 57, 314, 367, 370
Meursault · 265-270, 276, 279, 347
Moïse · 342, 396, 397

N

Nadja · 168, 397-398
Narcisse · 202-203, 229, 367
Nés pour tuer · 201-204
La Nuit bengali · 122, 172, 182
Les Nuits blanches · 137, 440

O

Odyssée · 103-106, 108-110, 212
Œdipe · 106, 109, 116, 119-122, 207-215, 231, 244, 253, 254, 303, 350, 390, 402, 404, 408
Œdipe à Colone · 207, 209, 212
Œdipe roi · 106, 120, 207-215, 390
Orange mécanique · 192
Orestie · 109
L'Ours · 280

P

Phèdre · 220, 230-232, 234-235, 370
Portier de nuit · 398
Le Portrait (de Nicolas Gogol) · 157-159, 162, 170, 369
Le Portrait de Dorian Gray · 367-368, 404
Les Prédateurs · 206
La Princesse de Clèves · 218
Pygmalion · 229

R

Rencontre avec Joe Black · 194-200, 303
Rêveries du promeneur solitaire · 222
Roméo et Juliette · 175-176, 188-191, 218, 221, 438-439
Le Rouge et le noir · 218

S

Saint Paul · 44, 216, 242-246, 248-249, 251-256, 258, 278, 303, 338, 342, 370, 401-403, 408
Si c'est un homme · 404

T

La Tentation de Saint Antoine · 206, 403
Terminator · 192
Tir Groupé · 192-194
Titanic · 188, 218
Tristan et Iseult · 101, 188, 275

U

Une Dangereuse rencontre · 268

V

Le Vicaire · 313

Z

Zadig ou la destinée · 406-408

ANNEXES

Annexe 1 : Les « représentations » de la rencontre

N. B. : Cette annexe présente quelques reproductions d'œuvres picturales qui ont pour titre La Rencontre. Il est intéressant de voir que la rencontre ne s'y montre pas de manière évidente. La représentation ne réussit qu'à « faire voir » le cadre objectif d'une entrevue.



Gustave Courbet, *La Rencontre*, 1854.



Nicolas Dipre, *Rencontre d'Anne et de Joachim à la porte dorée*, 1^{er} moitié du 16^e siècle.



James Jacques Joseph Tissot, *Rencontre de Faust et de Marguerite*, 1860.



Laurent de La Hyre, *La rencontre d'Abraham et de Melchisedech*, vers 1629.



Pierre de Cortone, *Vénus en chasse apparaît à Énée*, dit autrefois *Rencontre d'Énée et de Didon à la chasse*, vers 1635.



Nicolaes Pietersz Berchem, *Le passage du gué ou la rencontre*, 1653.



Honoré Daumier, *Une fâcheuse rencontre...*, 1854.

Annexe 2 : La mercatique de la rencontre

N. B. : Ces images publicitaires illustrent — parfois de manière déconcertante — le paradoxe moderne de la quête de la rencontre : fabriquer la surprise, produire l'événement.



Créez la rencontre.
Un seul écran pour cinq nuances sublimes
d'une même teinte.
Du dégradé d'ombres mates sur votre paupière
urgit l'harmonie unique, celle qui vous correspond.
Une touche d'éclat donnée par la teinte centrale
et votre regard accroche la lumière.
Une rencontre inoubliable pour un instant de pure délicatesse.
Les prismes regard se déclinent en cinq harmonies :
onyx, améthyste, topaze, diamant et corail.



RÉSUMÉ :

Anthropologie phénoménologique des rencontres destinales

Cette thèse s'inscrit dans le cadre d'une anthropologie philosophique, laquelle pense la vie en tant que *réalité humaine*. Elle a pour objet *la rencontre* non comme fait extérieur et observable mais comme *phénomène signifiant*. En s'aidant d'exemples littéraires et cinématographiques, l'auteur adopte l'attitude phénoménologique pour proposer une interprétation de la rencontre essentiellement comme rencontre *destinale*, c'est-à-dire comme « contre-expérience » décisive pour le sujet (remise en cause de l'unité de l'expérience). Il part de la double conviction suivante : 1) Toute recherche empirique ne peut éviter une réflexion sur les fondements *a priori* sur lesquels elle repose « naïvement ». 2) La rencontre est un élément *constitutif* de la société. C'est pourquoi il faut élucider le sens profond qu'elle revêt *pour nous originairement*, avant même de parler de « relation sociale ». Il ne s'agit pas de dire en quoi une rencontre est déterminée mais *comment* elle peut être *déterminante*. Le statut du sujet et ses représentations de la destinée sont au centre du questionnement.

Phenomenological anthropology of destinal encounters

This thesis is situated within the framework of a philosophical anthropology, which considers life as *human reality*. Its object is *the encounter* not as an external and observable fact, but as a *meaningful phenomenon*. Using literary and cinematographic examples, the author adopts a phenomenological approach to propose an interpretation of the encounter as essentially *destinal*, that is, as a « counter-experience » that is decisive for the subject (questioning the unity of experience) : the author's work starts from two commitments : (1) No form of empirical research can forego reflection about the *a priori* foundations on which that research « naively » rests. (2) The encounter is a *constitutive* element of society. Hence, it is necessary to elucidate the profound meaning that it assumes *for us originally*, before speaking about « social relations ». The issue is not what determines an encounter, but rather *how* it can be *determining*. The status of the subject and its representations of destiny are at the center of the inquiry.

DISCIPLINE (CNU) :

Sociologie, section 19.

MOTS-CLÉS :

(1) Rencontre ; (2) Sujet ; (3) Destin ; (4) Sociologie phénoménologique ; (5) Sociologie : Sociologie générale, méthodologie ; (6) Épistémologie.

ADRESSE DE L'UFR :

UFR des « Sciences du Sujet et de la Société », Université Paul Valéry – Montpellier III, route de Mende, 34199, MONTPELLIER Cedex 5.