

Questions d'anthropologie philosophique aujourd'hui

In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 93, N°4, 1995. pp. 579-596.

Abstract

The three papers grouped under the title "Homage to Professors Jacques Etienne and Ghislaine Florival" were delivered at a special session organised at Louvain-la-Neuve on the 5th April 1995 to pay homage to them upon becoming emeritus professors. (Transl. by J. Dudley).

Résumé

Les trois textes groupés sous le titre «Homage aux Professeurs Jacques Etienne et Ghislaine Florival» ont été prononcés lors d'une séance d'hommage organisée à Louvain-la-Neuve le 5 avril 1995 à l'intention de ces deux professeurs arrivés à l'éméritat.

Citer ce document / Cite this document :

Florival Ghislaine. Questions d'anthropologie philosophique aujourd'hui. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 93, N°4, 1995. pp. 579-596.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1995_num_93_4_6958

Questions d'anthropologie philosophique aujourd'hui

Les questions que l'anthropologie philosophique est amenée à rencontrer aujourd'hui s'inscrivent dans le contexte que Paul Ricœur, à la suite de Gabriel Marcel, appelle le «Monde cassé». Les performances scientifiques marquent de plus en plus l'écart entre le lieu du monde vécu et la construction formelle d'un monde technologisé, le corps réduit au corps objectif de la raison instrumentale et perdant ainsi son milieu propre et sa valeur symbolique. Aussi les perturbations et la violence qui hantent nos sociétés contemporaines forcent la réflexion philosophique, en particulier l'anthropologie philosophique, à dégager la question du sens de l'existence, tout en s'impliquant elle-même dans le mouvement culturel et social qui la porte et par rapport auquel elle doit advenir à la compréhension de sa propre légitimité.

Je compte présenter cet exposé en trois parties: la première situe la méthode et les lignes principales d'un cours qui vise une recherche anthropologique globale; la deuxième envisage deux problèmes qui interpellent plus particulièrement aujourd'hui l'anthropologie philosophique dans sa relation avec l'éthique, à savoir l'affectivité et la rencontre des cultures; la troisième soulignera l'implication mutuelle de l'anthropologie et de l'éthique.

I. SITUATION ET PLAN DE RECHERCHE DE L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE

A. *La méthode*

Mettre au jour les dimensions et les ressorts de l'ex-istant, pour compenser l'appauvrissement actuel du monde existentiel, telle peut être la tâche éthique de l'anthropologie. Elle-même doit se prémunir contre toutes les formes de discours spéculatif liées aux abstractions catégoriales, idéalistes, qui, à travers la thématization des essences formelles, manquent justement l'approche d'une subjectivité et d'une rencontre se faisant dans l'acte même de l'«exister». Sans doute l'anthropologie

philosophique s'est-elle petit à petit reconnue dans le cercle d'une «réflexion seconde» visant la concrétude de l'existence. Mais cette philosophie concrète reste marquée par le problème de la relation de l'âme et du corps, même épurée de tout dualisme, puisque je «suis» mon corps et n'en ai pas l'avoir, dans l'unité vécue de la présence aux autres. Dès lors, c'est davantage à la phénoménologie que l'anthropologie philosophique doit d'avoir pu assurer sa méthode.

La phénoménologie commence par s'interroger sur l'essence de la conscience et veut en ressaisir le mouvement vécu. Mais cette saisie de l'unité de l'homme est encore tributaire d'une perspective de constitution à partir de la conscience, l'ego comme *terminus a quo*. C'est pourquoi la phénoménologie va désormais s'interroger sur l'existence, en tant qu'elle porte en elle la précompréhension de son être: la phénoménologie se révèle une ontologie de l'existence, comprise alors comme transcendance de l'être-au-monde. Le *Dasein*, qui est le seul étant pour lequel il y va en lui-même de son être, se comprend dans le «devancement» de lui-même jusque dans la singularité extrême de son être-pour-la-mort¹. Dans l'advenue à soi en son pouvoir-être le plus propre, il se définit comme être-de-souci. L'analyse de la finitude de l'existant est ainsi devenue une herméneutique du sens de l'exister.

De ce fait, l'anthropologie phénoménologique ne peut plus s'identifier à l'analyse réflexive d'une philosophie classique, appelée *metaphysica specialis*, qui dispose du concept d'*anthropos* comme d'une essence universelle. L'anthropologie phénoménologique s'inscrit à l'intérieur du cercle herméneutique dans l'acte compréhensif du philosophe, qui en vit déjà concrètement la question.

Il ne s'agit nullement pour elle de décrire un donné vécu empirique, ce qui fait la singularité indicible que chacun vit en lui-même, il s'agit de mettre au jour les structures opérantes de l'existence vécue, les dimensions concrètes selon lesquelles elles se déploient. Ainsi l'anthropologie phénoménologique explicite la manifestation de l'existence comme «phénomène», en tant que l'existence est auto-constitution d'elle-même, dans l'émergence temporelle de son propre dé-passement: l'existence se donne comme être-au-monde, dans le mouvement intentionnel qui l'ouvre aux choses et aux autres existants. Cette ouverture ou transcendance se rapporte à l'horizon du Monde. Cette ouverture au monde est la modalité

¹ Cfr. J. Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de «Être et temps»*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 281.

existentielle originaire du *Dasein*, elle lui donne son habitat, elle conditionne sa finitude, en faisant de lui l'être-de-souci dans l'interrelation des étants.

Ainsi la phénoménologie est devenue ontologique dans l'analyse existentielle du *Dasein*. Mais cette analyse doit prendre appui sur la concrétude existentielle du vécu dans ses différentes manifestations, même si celles-ci en retour trouvent leur fondement dans l'analyse des structures existentielles. C'est dans cette perspective que Merleau-Ponty a commencé par souligner le rôle éminent de la corporéité comme expérience vécue en propre. Le corps propre est l'expression vivante de la temporalité et de l'historicité du sujet. Il donne à la compréhension ontologique du *Dasein* sa concrétude expressive singulière. Déjà décrite par Husserl comme la médiation entre la *psychè* et le corps physique, la corporéité devient chez Merleau-Ponty la dimensionalité concrète de la transcendance existentielle: le corps, cet «arc intentionnel»² «qui se lève sur le monde»³. L'anthropologie philosophique ainsi conçue renoue avec les manifestations concrètes de l'existant et pallie la neutralité existentielle de l'ontologie fondamentale.

B. *Thèmes directeurs de l'anthropologie philosophique*

L'analyse va comporter trois directions de recherche: l'existant comme être-au-monde, comme être-avec, comme être-de-sens.

1°) *L'être-au-monde* est constitué par la corporéité. Le corps propre comme point de vue privilégié de l'existant ouvert à l'horizon mondain se transcende dans l'action motrice qui l'oriente vers les choses et vers les autres. L'analyse du corps propre souligne le sens vécu des dimensions sensibles, motrices et expressives. Elle dégage ainsi les trois acceptions du terme «sens», qui connotent à la fois les idées de sens-ible, d'orientation et de signification. Elle fait voir que le corps propre est par lui-même le support concret de cette ouverture qui caractérise le *Dasein*, être-au-monde-avec-les-autres. «Le corps n'est pas dans le monde et le voyant dans le corps, mais le corps se lève sur le monde, étant de la même chair».

Cette réversibilité de la chair s'élargit à tout le champ vécu et s'inscrit dans l'enroulement du corps avec le monde visible comme, dans la

² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 158.

³ *Id.*, p. 90.

rencontre, avec les autres voyants, «narcissiques» eux aussi⁴. Cette réversibilité du corps, cet écart relationnel dans l'enjambement constant de lui-même, fait que l'existence tente de se rejoindre elle-même en toute rencontre. Le sens émergent de la réversibilité conditionne la différenciation par laquelle se constitue la polarité de l'un par rapport à l'autre. L'intersubjectivité est donc une dimensionalité opérante et non plus le simple jeu croisé de perceptions subjectives sur le monde.

2°) La réversibilité dans l'altérité fait sens et se trouve portée par la force du désir originaire qui est à l'œuvre déjà en chacune des existences singulières. Dans le prolongement de cette analyse d'une corporéité propre, l'anthropologie phénoménologique décrit *l'être-avec*, c'est-à-dire les modalités relationnelles selon lesquelles se réalise la communication intersubjective.

Quatre modes s'y manifestent: le travail, le langage, le politique et l'expression affective, qui constituent les structures originales de l'interrelation humaine. Et tout d'abord l'action, en tant que l'être-avec est être-producteur. L'analyse du travail et de l'œuvre souligne l'intervention opérante et créatrice de l'homme sur le donné naturel, dans l'échange commun des biens. Elle montre comment le monde est d'abord pour l'existant, — le corps propre —, un horizon où les choses sont saisies dans leur caractère d'utilité et comment la *technè* les transforme en leurs dimensions esthétiques et praxiques, faisant ainsi émerger le sens originaire et téléologique du monde culturel. L'action effective est elle-même expression, gestuelle et symbolique, qui fait naître le sens dans sa modalité dialogale.

Ces deux structures anthropologiques, travail et langage, interfèrent entre elles. Elles conditionnent les modes relationnels de l'existence. Tel le politique, dans sa triple mission, économique, institutionnelle et éthico-juridique, où est mise en jeu l'effectivité d'une liberté partagée. Telle encore l'expression affective où la corporéité se singularise éminemment dans la rencontre «personnelle». C'est dans l'échange affectif que se situe finalement la structure la plus originaire de toute expression de sens.

3°) *L'être de sens*. C'est sur cette base que l'analyse peut interroger la question même de la transcendance, dans la compréhension que l'existant a de son être. En fin de compte étudier la liberté en tant qu'engagement personnel et interpersonnel, c'est viser l'existant dans son être culturel, sa singularité inaliénable d'ouverture au Sens.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 183.

Bien entendu l'étude de la corporéité comme existence en acte impose à l'anthropologie philosophique de reconnaître les résultats objectifs des sciences, notamment à propos du corps en tant qu'organisme biologique et support psychologique; elle se doit de relever les dispositions empiriques dégagées par la science. Sans doute les sciences humaines ne visent nullement le questionnement du «j'existe». Mais les sciences s'appuient, sans y prendre garde, sur le non-dit de la vie quotidienne, non-dit qui sous-tend et précède l'objectivité réflexive: le savant, le philosophe, n'exercent-ils pas le vif de l'exister bien avant de poser le «dit» du discours objectif, quoi qu'il en soit de l'objet qu'ils décrivent, l'homme? Sans doute l'instrumentalité scientifique assure-t-elle l'objectivité de l'expérience en général, mais le langage scientifique, qui est construit, fonctionne toujours sur la base vécue du sens déjà-là, lequel est toujours à l'œuvre et produit justement l'horizon régulateur du *Dasein*.

On sait que pour valider sa philosophie de la perception, qui décrit la vie du corps propre, Merleau-Ponty s'est appuyé sur des expériences relevant de la psychologie, de la neurologie, de la psychanalyse, de l'anthropologie culturelle, selon leurs données empiriques. Il lui fallait l'explication objective pour retrouver en retour leur enracinement vécu. Cette circularité herméneutique des sciences et de l'anthropologie phénoménologique conditionne le dialogue effectif entre leurs savoirs respectifs tout en en justifiant les démarches spécifiques.

II. ÉTUDES SPÉCIFIQUES: AFFECTIVITÉ ET CULTURE

Après avoir établi quelques lignes programmatiques d'un cours d'anthropologie philosophique, j'évoque dans cette deuxième partie de l'exposé une double recherche qui aujourd'hui nous interpelle plus directement et qui conditionne aussi immédiatement la question éthique, à savoir: la dimension de l'affectivité et la dimension culturelle. Le premier thème rejoint l'originaire vécu, de la naissance jusqu'à l'extrême possibilité de mon être-pour-la-mort: il révèle radicalement le sens de la corporéité et de l'altérité. Le deuxième thème intéresse davantage une réflexion sur l'herméneutique du sens.

A. La dimension de l'affectivité

C'est en lisant l'expérience de ce que Proust appelle les «idées sensibles», terme repris par Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*,

que j'ai compris l'intérêt d'une étude sur le sens de l'affectivité. Cette lecture m'a permis d'entrevoir dans un autre contexte — une conférence de Heidegger, de 1951: «Bâtir, habiter, penser» —, le statut horizontal de l'existant comme être-au-monde dans sa relation ontologique affective. Il est vrai que bien avant cette conférence, les sections de *Sein und Zeit* relatives à l'affectivité originaire (*Befindlichkeit*), abordaient déjà les thèmes de l'angoisse et de la mort, en introduisant le statut existentiel de la finitude, ce que la «répétition» radicalise selon le mode de la temporalité comme «l'aventure destinale du *Dasein* entre naissance et mort»⁵.

Mais alors que la temporalité manifeste la dimension existentielle de l'être-au-monde, la corporéité accentue davantage l'ancrage concret de l'existant. C'est aux travaux de Merleau-Ponty qu'il me fallait revenir. Non seulement au «sentir» de la perception mais à sa «profondeur», sens horizontal, issu de la spatialité et de la temporalité croisées, ressortissant désormais de la «différence originaire», qui se donne, croyons-nous, dès l'origine, dans sa forme pathique.

L'originalité de la thèse merleau-pontienne est d'appliquer au corps propre la notion de forme, marquant le rapport croisé de figure sur fond dans la réversibilité des pôles, d'où fuse le sens. La corporéité constitue l'axe permanent de mon «j'existe» dans son ancrage relationnel et factuel au monde. Les cinq sens dépendent chacun de dispositions organiques factuelles mais, dans le projet de l'existence, ils incarnent les possibilités concrètes de rencontre avec les choses et les autres, tout en prenant appui sur un sol perceptif global. Point de vue, sans l'être pour lui-même, le corps est l'unité de ce «sentir-ressentir», toujours relancée comme l'est l'unité toujours décalée du touché-touchant. Cette réflexibilité du corps n'est pas analogue à la réflexion d'une pensée pure: elle est un rapport dynamique constituant l'écart réversible entre extériorité et intériorité. Cette disposition globale s'applique à tous les sens (sens-ibles) qui ont entre eux également un pouvoir de réversibilité. Voir c'est aussi toucher, entendre c'est aussi comprendre, puisque la perception en tant qu'intentionnalité concrète et réfléchissante, annonce la possibilité d'une réflexivité catégoriale, formelle du sens, comme expression signifiante. La saveur et le goût sont corrélatifs de l'odeur et qualifient le mode primaire du tact en éveillant sans distance la réversibilité de mon corps par rapport à l'autre objet. Le corps se module dans l'espace vécu comme

⁵ M. Heidegger, *Être et temps*, trad. franç. de F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, § 72, pp. 437-49.

rapport de réversibilité, sa visée d'ici à là-bas est transposable puisqu'elle engage virtuellement le mouvement jusqu'à l'horizon: l'objet perçu et *a fortiori* autrui ne sont pas seulement un «il y a» indifférencié, mais un visible qui peut se rejoindre dans un autre point de vue. Le monde se présente comme immédiatement symbolique dans le vécu, le sens y est saisi dans sa dynamique affective et désirante, il est déjà langage avant toute conceptualisation.

Comment comprendre cette réversibilité du corps qui constitue le comportement auto-référentiel où action et passion s'échangent? Le corps est présence à soi expressive, en sorte que le perçu se fonde sur l'affect et réciproquement. Dans le prolongement de la conscience irréfléchie chez Husserl et chez Sartre, Merleau-Ponty définit par l'expression de «synthèse passive» la subjectivité⁶, en tant qu'elle s'affecte dans l'acte même de sa temporalisation et «pro-jette» dans le hiatus de l'ex-ister la «différence» dynamique du sens: «Manifestation de soi-même» (*Selbst-Erscheinung*), la présence à soi du corps propre révèle une «synthèse passive» d'un «rapport de soi à soi»⁷ qui identifie l'ipséité comme telle. Par cette synthèse passive, «l'affectant et l'affecté ne font qu'un, parce que la poussée du temps n'est rien d'autre que la transition d'un présent à un présent. Cette ek-stase [...] c'est la subjectivité»⁸.

L'existant vit concrètement ce rapport tensionnel d'action-passion dans l'acte de temporalisation du corps. Présent à lui-même selon un double horizon, il éprouve le rapport pathique qui sous-tend son «présent vivant» entre les rétentions des phases temporelles du passé et les protentions à venir. Les modalités vécues du passé s'emboîtent rétentionnellement les unes sur les autres en s'enfonçant vers le passé selon des horizons successifs à partir du présent vécu, comme, à l'inverse, la projection de vécus possibles à la mesure des projets d'être de l'existant. L'intentionnalité longitudinale qui traverse les phases rétentionnelles et protentionnelles constitue justement la présence à soi de l'existant comme conscience de soi («la forme de la conscience constitutive du temps et en celle-ci, elle-même»⁹).

⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 479 et 488.

⁷ *Id.*, p. 487.

⁸ *Id.*, pp. 487 ss.

⁹ E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. franç. de H. Dussort, Paris, Presses universitaires de France, 1964, p. 109.

Même révolu, le passé maintient dans le présent la coloration affective d'une dimension d'échappement. Présent «tout juste passé»¹⁰, le passé éveille la projection imaginaire d'un paradis perdu (Marcel Proust), tandis que l'avenir est toujours gage de la promesse, des désirs possibles à venir. Entre naissance et mort la tension affective module temporellement la vie sous ses formes d'angoisse et de désir. Le côté du passé atteste que le désir est possible, mais il m'est présent par l'angoisse attachée à son mode d'échappement. De même l'avenir est toujours promesse de plénitude dans le désir de coïncidence de soi à soi, mais il est transi d'angoisse face au danger de ne plus être. Vécues selon la bipolarité qualitative du désir originaire sur le mode harmonique ou disharmonique, les extases temporelles se chevauchent ou se distancient par le jeu des affects. En ce sens les lieux du passé se profilent encore dans le présent comme autant de repères qui constituent l'assise de l'existence, dans son histoire concrète. Les lieux à venir aussi sont projetés par l'imaginaire affectif et dessinent une topologie propre qui correspond au désir de plénitude rattaché au futur antérieur. Révélant les moments passés de notre vie affective, ils sont tout autant temporels que spatiaux: le corps se souvenant des distances parcourues en remonte ou en redescend imaginaires les étapes, à l'échelle de l'unité historique et géographique, intermittente, de nos angoisses ou de nos désirs.

Ce champ spatial-temporel se modalise selon la structure bipolaire affective: l'appel du désir plénier s'entrecroise avec l'angoisse d'un abîme sans fond. Mais l'angoisse est intérieure au désir: en tant que laissé à lui-même le désir s'abîme dans son illimitation. Et le désir est intérieur à l'angoisse, en tant que la menace de la mort fascine et creuse le désir. Ainsi la réversibilité bipolaire de la tension affective constitue le champ propre du ressentir: le soi à soi qui réalise l'effectivité propre d'«une intériorité ou une ipséité»¹¹.

Cette bipolarité affective ne s'articule effectivement que dans l'événement de la rencontre. Le concept de rencontre indique que la transcendance de l'existant est toujours corporellement vécue en interaction avec le monde des choses et des autres et que l'expérience affective dans le sentir-ressentir pathique s'y éprouve en totalité et selon tous les niveaux. Le corps mesure sur les choses cette «différence vécue», affect propice ou menaçant, selon toute la gamme du plaisir ou du déplaisir. Il

¹⁰ *Id.*, p. 47 et pp. 55 s.

¹¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 487.

reconnaît des degrés, une intensité spécifique aux qualités du jouir ou du souffrir: les choses elles-mêmes n'ont qu'une réalité médiate, elles font signe et renvoient affectivement aux personnes et, par elles, au monde culturel.

Le concept d'intropathie (*Einfühlung*) désigne la médiation de cette reconnaissance par laquelle mon corps (*Leib*) vit perceptivement le corps de l'autre¹². Reprenant le concept d'apprésentation à Husserl, mais en lui attribuant son caractère de réversibilité charnelle, Merleau-Ponty, dans le jeu spatialisant et temporalisant de la rencontre, fonde l'échange des «rapports vécus» d'un corps vis-à-vis d'un autre, sur le mode irréfléchi. Cette médiation intropathique réalise le sens originaire de l'altérité et exprime, à même l'affect devenu geste, le sens langagier de l'affectivité. Ce n'est pas d'une «mêmeté fusionnelle» mais d'un *analogon* vécu qu'il s'agit. Dans l'intropathie, je me situe à la fois ici et là-bas comme l'autre de l'autre, dans l'altérité mienne. Je peux vivre de son centre vécu par lequel il me pose à son tour comme pôle de sa transcendance propre. Cette transcendance du moi dans l'histoire des autres manifeste autrement la «synthèse passive». L'existant médiatisé par la présence de l'autre devient lui-même l'autre de l'autre et advient à sa propre ipséité. Ainsi l'altérité est condition d'une mutuelle reconnaissance. Dans la mesure où nos perceptions et nos affects se croisent, ils se découvrent issus d'un même monde interrelationnel.

Geste et parole s'articulent à partir de la rencontre affective: pouvoir d'expression naturelle, l'existant saisit «cette question muette et permanente» qu'un corps adresse à un autre corps et que le désir comprend aveuglément. Merleau-Ponty rappelle, selon le mot même de Freud, que tout acte humain «a un sens»¹³. Ainsi la sexualité est liée à tout l'être connaissant et agissant. De la précédence du désir parental, qui est déjà visée d'un sens personnel différencié, l'enfant se reçoit et trouve l'assise sexuée signifiante de sa propre corporéité. L'écoute primordiale de la parole de l'Autre permet à l'*infans* d'entrer dans le sens encore indifférencié, de se rejoindre dans l'écart réversible toujours relancé du désir. Cette dimensionalité sexuée n'est pas simplement un fait biologique, elle conditionne la signification de l'humain. Reconnaisant sa finitude, l'enfant doit assumer la condition sexuée qui le définit dans

¹² E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., pp. 231 s. et 234 s.

¹³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 184 ss.

sa dimension existentielle relationnelle et constitutivement croisée; elle le pose dans son projet d'être singulier qui le fera homme «par rapport» à la femme ou femme «par rapport» à l'homme¹⁴: par la réversibilité conditionnante de l'un par l'autre sexe, l'homme advient dans sa masculinité et la femme dans sa féminité. Cette altérité sexuée est tout à fait singulière et plus originaire que l'altérité simplement individuelle: «différence» ou relationalité interdépendante, elle est constitutive du devenir de la personne¹⁵. Ainsi le jeu désirant de la corporéité vers l'autre comme réversibilité affective première, irréfléchie, est déjà langage. Or ce premier langage de l'orientation naturelle sous-tend la signification culturelle selon tous les niveaux d'expression et se reflète affectivement sur tous les êtres rencontrés, dans la perception des choses, des symboles et même dans l'approche théorique¹⁶. Le monde apparaît donc immédiatement symbolique dans le vécu, car le sens, dans sa dynamique affective et désirante, y est saisi avant toute positivité conceptuelle objective. Il y a une vie du sens, et même une genèse du sens en tout individu, de l'enfant à l'adulte, pour chacun de nous, de naissance à mort. Cette vie du sens, toujours à l'œuvre dans sa sédimentation expressive et concrète, renvoie à l'ancrage ontologique de la corporéité.

L'essence de la corporéité est donc liée à la relation symbolique. Elle se manifeste dans le geste corporel, implicitement communicationnel, comme prémice de la parole parlante. Les corps «s'entendent» comme unis par un même sentir, au sens où mon corps perçoit sur le corps de l'autre l'affect qui l'étreint. La réversibilité dans l'altérité vécue engendre une sorte de transfert. Et dans ce transfert s'annonce originellement la compréhension du geste comme expressivité¹⁷. La spatialité vécue articule d'ailleurs l'ouverture des relations réversibles qui viennent du sens de la profondeur. Elle permet à l'existant de faire son entrée dans le champ signifiant cognitif, abstrait du contexte perceptif. Ainsi par exemple, dans la marche l'enfant fait concrètement l'expérience d'un écart spatio-temporel qui constitue concrètement le champ d'extériorité

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 274.

¹⁵ Cfr. notre article, «Vie affective et temporalité», in *Figures de la finitude, Études d'anthropologie philosophique*, Vol. III, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1988, p. 90.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 446, et *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 292. Cfr. notre article «Personne, culture et affectivité», in *Études d'anthropologie philosophique*, Vol. II, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984, pp. 281 ss.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 216 s.

comme tel. L'altérité affective originaire se double cette fois d'une altérité objective entre le dehors et le dedans corporel et donne consistance à l'unité vécue relationnelle du schéma corporel. L'expression langagière va élargir le geste moteur qui ouvrait le champ d'action dans la rencontre effective. Si le sentir affecté d'espace-temps donne l'empreinte structurelle de réversibilité à la corporéité, de même, quand l'enfant manie d'abord les mots dans leur objectivité concrète, il y saisit la réversibilité signifiante qui actualise la puissance symbolique du concept. Ainsi la parole se prend dans la discursivité dialogale qui s'établit immédiatement comme recoupement de sens, comme empiètement signifiant de rapports de sens¹⁸.

Jusqu'ici j'ai décrit les étapes de mon propre parcours à propos d'une recherche phénoménologique et génétique de l'affectivité. J'en reprends maintenant la visée formelle, même si l'appréhension du sens originaire qui constitue la possibilisation de sens, le jeu du sens, ne se donne pas à la représentation. L'analyse met en cause un double contexte, ontologique et anthropologique. Tandis que le «fiat» existentiel, ce «sentir» comme sens affectif originaire, s'inscrit concrètement dans l'historicité vécue, la profondeur abyssale du sens dans sa manifestation relève de la Présence comme don de l'Être. L'affectivité exprimant cette dimensionalité originaire du sens, nous l'appelons *logos* pathique.

La notion d'affectivité connote à la fois l'idée d'affectation et de sens: l'affectivité fait sens dans le «ressentir». Le sens pathique associe réceptivité passive et donation active de sens, selon un rapport dynamique de réversibilité. De cette manière la réceptivité se constitue en raison même de la donation, c'est-à-dire que la donation rend la réceptivité capable de la recevoir et, réciproquement, la réceptivité permet à la donation de se donner. Mais cette réversibilité est engendrée par le mouvement générateur du sens, la «différence» toujours déjà là du sens, qui met en cause le sens. La génération de sens est la possibilisation de l'advenir du sens. Ainsi est-ce la donation même du sens, écart différentiel, qui constitue la polarisation des termes, c'est l'échange qui fait sens. Le devenir du sens s'inscrit donc dans l'empiètement constitutif des pôles, et ce ne sont pas, à l'inverse, les termes qui conditionnent le sens. Même chez Husserl, bien que l'*alter ego* marque la limite de la constitution egologique, la réversibilité des *alter ego* dans la rencontre intropathique

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 215, et *Le visible et l'invisible*, op. cit., pp. 202 s.

est portée par le sens originaire de l'intersubjectivité issue de la *Lebenswelt*.

L'aspect pathique, révélé par l'intropathie, comme jeu du «sentir-ressentir», l'entre-deux pathique, se produit dans un mouvement d'empiètement réciproque qui justement différencie le soi de l'autre. L'écart relationnel originaire de réversibilité¹⁹ n'est pas dépendant de pôles fixes qui lui préexisteraient, il se fait mouvement d'écart: le sens se fait sens. Dans ce mouvement se manifeste à la fois le processus dynamique et producteur de sens selon les trois connotations du sentir. Il reste à comprendre l'aspect affectif du sens en tant que jouir ou souffrir. L'affect est qualifié selon la correspondance pathique participée dans l'intropathie: l'autre m'accueille ou me repousse. En sorte que le jouir ou le souffrir est une manifestation de résonance avec celui qui se donne dans l'accueil ou qui, à l'inverse, se refuse. Cette bipossibilité affective de l'intropathie tient à la manière factuelle dont la donation est reçue ou appelée. Mais la donation concrète qui actualise en toute rencontre la possibilisation affective tient à la donation originaire qui se précède toujours dans la genèse désirante du sens. L'historialité comme caractère originaire donateur de l'être donne sens à la dimension d'historicité existentielle du *Dasein*. L'analyse anthropologique qui en manifeste le sens historique peut la décrire dans le devenir génétique de l'*infans*: le sens originaire s'y donne lié au désir parental tout autant qu'à l'assomption effective du soi-même dans la résolution finie de l'exister.

C'est au croisement de la temporalité et de la spatialité vécues à la rencontre du monde que se révèle phénoménologiquement la dimension ontologique de profondeur comme source de tout sens; elle manifeste l'horizon symbolique qui conditionne le champ de possibilité de toute rencontre²⁰. C'est sur la profondeur vécue comme horizon de sens, le monde — totalité toujours détotalisée et in-finement relancée —, que le corps propre se réfléchit dans le sentir. La profondeur donne à l'affectivité son intensité. Mais comme horizon du monde elle ne fait qu'indiquer l'originaire affectif qui est «don» de l'Être. Dimensionnalité ontologique du sens, la profondeur fonde non seulement l'étonnement émotionnel du «il y a», visible dans la foi perceptive, mais plus radicalement la béance implicite du don. D'après Heidegger la présence toujours plus profonde

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, pp. 245 et 270.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, pp. 296 et 306, et *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 272.

de sens «que la poésie exprime comme puissance fondamentale de l'habitation humaine» assure à l'homme sa mesure ouverte au Divin²¹. Pour Merleau-Ponty, la profondeur, «l'abîme»²², cette «négativité qui vient au monde»²³, conditionne l'émergence de l'existence dans sa modalité corporelle d'«être»: elle est finalement «désir» d'être. Le sens affectif du «se recevoir du don de l'être», promouvant la réversibilité intropathique, s'actualise dans le *fiat* originel «charnel». Faut-il dire alors que le *logos endiathetos*, qui en appelle au *logos prophorikos*²⁴, se qualifie singulièrement à l'orée de la vie comme *logos* pathique, s'effectuant dans le *fiat* répondant au désir de l'Autre, ouvrant ainsi, de la naissance jusqu'à sa résolution dans la mort, le devenir de la personne, en tant que participant de la «chair du monde»?

B. La dimension culturelle

Nous avons reconnu que la vie du sens s'effectue dans la rencontre, mais celle-ci est toujours déjà liée à la situation. La tradition se réactualise à chaque époque dans l'exercice d'une société qui s'ouvre à son advenir destinal. Celui-ci ne peut se comprendre qu'en fonction de la temporalité du *Dasein*.

Comprendre la culture c'est déjà comprendre l'autre. On sait que c'est toujours l'autre que soi qui fait question. L'analyse de l'intersubjectivité peut s'appliquer spécifiquement au plan culturel. D'une part l'*alter ego* est situé à l'horizon de ma conscience perceptive par la médiation intropathique du corps propre. Mais dans l'apprésentation concrète de la rencontre, je découvre en même temps la relation de réciprocité qui me met moi-même en situation d'*alter* pour l'autre. Ce jeu entrecroisé qui nous révèle l'un à l'autre est analogiquement aussi ce qui permet aux différentes cultures de s'éprouver l'une l'autre, dans le dépassement et l'appropriation d'elles-mêmes. D'être l'autre de l'autre fait apparaître dans la rencontre une réversibilité de compréhension qui engendre pour l'un comme pour l'autre le recul du questionnement, la prise en compte de la «différence» en tant qu'écart différenciel²⁵.

²¹ M. Heidegger, «“... L'homme habite en poète...”», in *Essais et conférences*, trad. franç. de A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, pp. 244 s.

²² M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 233.

²³ *Id.*, p. 303.

²⁴ *Id.*, p. 224.

²⁵ V. note 18.

Sous-jacente à la diversité des points de vue culturels, se précède toujours la vie du sens, lieu fondateur de la dimensionalité relationnelle comme espace partagé d'où se diversifient autant de «singularités» culturelles. Chaque culture a acquis une sorte de personnalité en devenir, un style, dans la répétition de son propre héritage, renouvelant à chaque génération son passé à l'appui de nouvelles valeurs. Celles-ci sont provoquées par le choc des rencontres, en sorte que chaque culture est amenée à s'ouvrir à l'horizon des autres cultures et, par là, à reconnaître la visée de sens qui en conditionne le dynamisme et la singularité.

Le concept vécu de *Lebenswelt* indique le sol intersubjectif sur lequel porte la profondeur de vie concrète de nos horizons entrecroisés. Si ma perception rejoint dans le monde celle de l'*alter ego* et constitue le réel comme objectif, c'est par la médiation du corps propre. Analogiquement ma culture se dessine à l'horizon des autres et me permet de les reconnaître en même temps qu'elles s'imposent à ma propre émergence culturelle. Le concept d'horizon, faut-il le dire, désigne à la fois la totalité d'ouverture et la limitation de l'expérience perceptive. Engendrant l'excédence du dépassement mondain, il indique une totalisation mais aussi la profondeur d'invention créatrice dans l'échange interne et externe: à l'intérieur comme relais relationnel entre les individus de la communauté, à l'extérieur comme l'horizon de sens qui définit les autres cultures alentour.

Dans la mesure où il est aussi *Mitsein*, autrui n'est pas rencontré dans le monde sur le mode de l'outil mais sur le mode du souci mutuel. En sorte que c'est la «dispositivité affective» qui assure le fondement des communautés de fait. Le caractère existentiel de souci mutuel ne doit-il pas dès lors être compris comme une dimension que la reconnaissance réciproque des hommes entre eux et, de là, des différentes cultures articulerait existentiellement? D'autant plus que le caractère existentiel de la résolution pour la vie authentique — l'engagement d'assumer son «qui» en propre, comme existence-pour-la-mort —, doit se comprendre avec les autres. «L'autre devient un dédoublement du soi-même»²⁶ sur base de l'intropathie. De même, la déhiscence du sens comme «chair» du monde se prend dans l'entrelacs culturel et fonde la condition différenciante qui justement permet la reconnaissance, l'une «par rapport à» l'autre, des cultures singulières.

²⁶ M. Heidegger, *Être et temps*, op. cit., p. 167.

D'autre part le thème de la culture est éclairé par la notion d'historialité. Si l'histoire signifie existentiellement le tout de l'étant qui change dans le temps, pour désigner les transformations et les destinées des hommes et de leurs civilisations, alors «l'histoire, qui a lieu dans le temps, est l'aventure spécifique du *Dasein* existant, de sorte que cette aventure qui s'est 'passée' et qui s'est, en même temps, 'transmise' et qui se poursuit toujours dans l'être-en-compagnie, prend, au sens fort du mot, le nom d'histoire»²⁷. «Si le *Dasein* est destinal, s'il existe essentiellement comme être-au-monde dans l'être-avec en compagnie des autres, son aventure est une aventure partagée et elle se définit comme *destin commun*»²⁸. C'est l'aventure de la communauté.

Nous trouvons donc chez Heidegger ce *telos* de la destinée. Ne pouvons-nous en transposer la dimension destinale, partagée par les générations, sur la visée destinale entre les cultures, chacune en sa singularité? La compréhension d'une unité dans la différence peut se fonder tant sur le plan de l'Être que sur le plan existentiel du souci mutuel. On peut alors parler de fusion des horizons en tant qu'elle constitue, dans l'échange mutuel, les délimitations réciproques des cultures, ce qui fait justement leur diversité singulière.

III. L'ANTHROPOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET L'ÉTHIQUE

A. L'action culturelle et sa visée éthique

L'analyse de la corporéité a permis de saisir, à la jointure d'une relation réversible, l'éprouvé toujours inachevé des rencontres. La vie du sens — comme non-coïncidence, sensible et signifiante à la fois —, est toujours déjà vie du désir. Or chaque culture n'est-elle pas foncièrement portée par cette dimension toujours retardée de non-coïncidence avec soi-même? Mais n'est-elle pas aussi soutenue par le *telos* du sens, son espérance? Ne retrouve-t-elle pas une sorte de dynamique signifiante dans la rencontre en tant que telle, une position de sollicitude qui nous permettrait de pointer ici l'indication d'une possibilité de vie éthique en chaque culture?

C'est au niveau d'une liberté engagée que le philosophe, lié à la culture particulière de l'Occident, est amené à rendre compte de sa conviction dans la recherche «d'un vie bonne avec et pour autrui», cette fois

²⁷ *Id.*, p. 443.

²⁸ *Id.*, p. 449.

au niveau de la rencontre des cultures, ce que Paul Ricoeur rassemble dans un même idéal pratique, là où le *telos* et la *norme* du respect réciproque se rejoignent «dans des institutions justes». Les apports différenciés et réciproques des cultures les unes à l'égard des autres ne seraient-ils pas reliés par cette médiation éthique qu'Aristote appelait l'amitié entre les hommes et qui pourrait analogiquement se rapporter au plan culturel? Et le terme de «sollicitude» ne peut-il aussi faire reconnaître le caractère irremplaçable de chaque culture, de même que «l'amitié découvre l'autre parce qu'il me manque»?

En ce sens, une conception univoque des cultures est aussi intolérable que de vouloir imposer une conception univoque des institutions. La philosophie qui saisit le fondement de la diversité des cultures se doit de rechercher les conditions qui rendraient leur rencontre possible dans leur différence et permettraient à chacune de se reconnaître dans l'authenticité de ses engagements propres. Se promouvant elles-mêmes vers le lieu d'une espérance éthique elles ne peuvent se reconnaître que dans la mouvance réciproque d'une action engagée.

B. *Affectivité et éthique*

La dimension d'affectivité s'est révélée l'ouverture originare de toute visée de sens, elle enrichit la compréhension de l'humain en toutes ses modalités existentielles et ressaisit la raison en l'élargissant jusqu'en son fondement. Elle souligne l'enracinement existentiel de l'éthique. L'analyse des dimensions de l'exister, celles du langage, du désir, de l'altérité, de la corporéité vécue dans son milieu culturel, va aider à comprendre les impasses de la simple communication. Mieux comprendre, s'explicitier pour soi-même et ensemble les dimensions de l'existence en acte, que chacun de nous vit, que toute communauté poursuit, induit l'action vers un engagement plus authentique, dans le sens d'une responsabilité effective.

Au reste l'anthropologie est déjà mue par un souci éthique qui la guide dans sa propre finalité critique. Il y a influence réciproque des finalités respectives, ouvertes au sens de l'exister. Mais justement ne peut-on relever ici la double situation du rapport de l'éthique à l'affectivité? D'un côté l'entrée affective de l'enfant dans l'existence va certes influencer la manière dont il pourra reconnaître le champ éthique, mais d'un autre côté l'affectivité induit le dépassement de l'éthique dans son au-delà donateur de sens: «qu'est-ce qu'aimer»? Par delà le respect, l'affectivité engage l'expérience ultime du désir qui est de l'ordre du don, lequel n'est plus du ressort de l'éthique mais se reçoit lui-même d'une donation radicale.

Conclusion

L'analyse de l'anthropologie philosophique telle que j'essaye de l'esquisser invite à penser que toute existence est portée par une affectivité originaire qui est structurée selon la différence sexuée et qui est par soi-même différenciante. Cette connexion originaire se répercute nécessairement à tous les niveaux de la visée du sens et retentit jusque dans la constitution de l'approche rationnelle²⁹. Celle-ci est aussi affectée par la polarité sexuée selon une altérité qui est différenciante et singularisante. L'homme et la femme exercent chacun la raison selon une modalité spécifique qui est constitutivement réversible. Le devenir de la raison n'étant pas de l'ordre d'une complémentarité, mais bien d'une ouverture de sens toujours à l'œuvre: c'est le devenir d'un chiasme de sens toujours surmonté. L'un et l'autre visent le *telos* de la raison mais chacun selon son approche affective singulière.

Quant à la pluralité des cultures, elle signifie que chacune est conditionnée par le rapport qui la relie aux horizons de toutes les autres, selon une altérité chaque fois singulière. Sous cet angle également, la philosophie ne peut plus être conçue dans son aura universalisante et hégémonique, déterminée elle aussi par l'historicité propre à l'Occident.

Ainsi, que nous considérons le thème de l'affectivité ou celui de la culture, nous reconnaissons un rôle fondamental à la différenciation singularisante, s'originant dans le logos pathique (*endiathetos?*), tant sur le plan théorique de la recherche de vérité que sur le plan éthico-politique. Il ne s'agit pas d'un anti-universalisme mais de la conception d'une universalité différenciante, entrelacs ou «chair du Monde», dont la réversibilité toujours en devenir assure le sens, dans la reconnaissance des personnes en leur singularité.

Je viens de présenter une recherche dont l'objet, pour beaucoup, demeure problématique. Peut-être un jour, je le souhaite, deviendra-t-elle programmatique.

Louvain-la-Neuve
Université catholique de Louvain
Institut supérieur de philosophie

Ghislaine FLORIVAL

²⁹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 292.

RÉSUMÉ. — Les trois textes groupés sous le titre «Hommage aux Professeurs Jacques Étienne et Ghislaine Florival» ont été prononcés lors d'une séance d'hommage organisée à Louvain-la-Neuve le 5 avril 1995 à l'intention de ces deux professeurs arrivés à l'éméritat.

ABSTRACT. — The three papers grouped under the title "Homage to Professors Jacques Étienne and Ghislaine Florival" were delivered at a special session organised at Louvain-la-Neuve on the 5th April 1995 to pay homage to them upon becoming emeritus professors. (Transl. by J. Dudley).