

Jean Humpich

L'émouvoir comme support de la sensibilité

Contribution théorique et phénoménologique à la compréhension de la
dimension de l'émotion et de l'affectivité dans le paradigme du Sensible

VOLUME II

Universidade Fernando Pessoa

Porto 2015

Jean Humpich

L'émouvoir comme support de la sensibilité

Contribution théorique et phénoménologique à la compréhension de la
dimension de l'émotion et de l'affectivité dans le paradigme du Sensible

VOLUME II

Universidade Fernando Pessoa

Porto 2015

© 2015

Jean Humpich

ALL RIGHTS RESERVED

Jean Humpich

L'émouvoir comme support de la sensibilité

Contribution théorique et phénoménologique à la compréhension de la dimension de l'émotion et de l'affectivité dans le paradigme du Sensible

VOLUME II

Thèse de doctorat soumise à l'Université Fernando Pessoa en vue de l'obtention du degré de Docteur en Sciences Sociales, option Psychologie, sous la direction du Professeur Marie-Christine Josso et la co-direction du Professeur Eve Berger

TROISIÈME PARTIE :
L'APPORT SPECIFIQUE DE LA PHENOMENOLOGIE POUR
APPROCHER L'OBJET DE RECHERCHE

L'émouvoir comme support de la sensibilité

*Le réel est un tissu solide, il n'attend pas
nos jugements pour s'annexer les phénomènes.
La perception n'est pas une science du monde, ce n'est
même pas un acte, une prise de position délibérée,
elle est le fond sur lequel tous les actes se détachent
et elle est présupposée par eux.*

*Regarder n'est pas à l'origine un acte de conscience, mais
l'ouverture de notre chair aussitôt remplie
par la chair universelle du monde.
Maurice Merleau-Ponty*

*Le domaine de la phénoménologie n'est-il pas après tout
celui où se donnent la corporéité et la spiritualité?,
n'est-il pas "l'entre royaume"
où se tient l'ipséité réelle et concrète de l'homme?
Yves Maysaud*

*Le savoir affectif n'est pas un savoir intellectuel non encore explicite
mais un savoir autre. Savoir affectivement est savoir autrement.
F. Alquié*

➤ Remarque :

Plus que dans les autres parties, je vais insérer ce que je nomme des « résonances graphiques ». Sous formes de schémas, de figures ou de tableaux, elles m'ont permis de me placer à mi-chemin entre l'imaginaire et le réflexif, le visuel et le conceptuel, le rationnel et une subjectivité dans une trace symbolique qui opère une reliance entre ces différentes instances au service de la compréhension et de la transmission du sens. Cet exercice herméneutique s'aligne sur mon objectif dans cette thèse, celui de ne pas lâcher de la main tout ce qui peut servir mon projet. Ce travail exigeant a permis une réelle intégration théorique. Comme l'a dit Berthoz, la pensée comme l'émotion se placent dans un espace....

OBJECTIFS ET MANIERE D'ABORDER CE CORPUS THEORIQUE

Dans cette partie, je m'appliquerai à rendre compte de l'apport spécifique de la phénoménologie dans ma quête de compréhension des vécus et de l'expérience qui m'intéresse. Il m'a semblé me rapprocher du cœur de ce qui m'anime intellectuellement, existentiellement et parfois même, charnellement. Là encore, l'option prise a été de me laisser affecter par certaines figures, par certains textes et ouvrages, dans une visée panoramique au sein de ce champ de recherche. Par contraste, j'y ai rencontré une œuvre humanisante apportant une certaine humidité et de la fraîcheur dans un univers qui m'apparaissait un peu sec. J'ai été émerveillé par ce que j'ai rencontré. C'est avec

cet état d'âme que j'ai cherché à rendre compte d'un appui théorique essentiel pour ma recherche et au-delà d'elle. Il y a là encore des classiques et des incontournables, mais je crois avoir débusqué quelques perles rares offrant des pistes originales pour étayer une problématique qui se précise au fur et à mesure. En suivant les effets de ma première synthèse, une place importante s'est imposée pour certains thèmes comme la perception, le corps, le mouvement, la présence et la résonance tels qu'ils sont envisagés par certains phénoménologues.

Il s'agit bien d'un parcours sur une aventure, *celle du corps qui se meut et qui s'émeut*. À partir d'une exploration paradoxalement limitée tout en étant presque trop vaste - je reconnais d'emblée les avantages comme les aspects lacunaires de mes choix -, les apports de douze auteurs repartis entre les fondateurs de la phénoménologie et certains acteurs contemporains s'est dressé un tableau significatif et heuristique de ce que peut être la dimension émotionnelle et le champ de l'affectivité.

Lorsque le projet d'étude s'intéresse à la dynamique de la manifestation, à l'intentionnalité du mouvoir et du sentir, à l'ancrage affectif de la subjectivité, à la vitalité changeante du vécu comme affectivité, au sentiment personnel de l'existence, à la résonance, à l'être ému et l'engagement charnel, à la révélation de la vie et de la chair, et enfin, à l'éveil du cœur en lien avec une praxis de l'attention et de la vigilance, au savoir de la dimension affective, s'ouvre une avenue de sens (et de sensations) improbables et inespérés. C'est un nouveau socle sur lequel peut se bâtir une conceptualisation de l'émotion et du champ de l'affectivité. Par ricochet, les premières touches de différenciations entre l'homme émotionné, l'homme affecté et l'homme ému s'installent. Ce trajet herméneutique et heuristique me permet de pénétrer plus profondément dans la problématique soulevée par le rapport au corps, à la vie et à leurs perceptions dans une quête de sens sur l'émouvoir et la sensibilité affective. C'est bien de cela dont il s'agit, l'émouvoir comme un support de la sensibilité humaine.

Pourquoi la phénoménologie : du corps qui se meut au corps qui s'émue

*La phénoménologie ouvre un horizon de connaissance extrêmement fécond,
car porteur, d'emblée et à son ouverture même,
de tout le potentiel de l'expérience humaine.
Catherine Meyor*

Parce qu'elle s'intéresse aux « choses telles qu'elles sont » et aux qualités multiples de leur apparaître dans le monde comme l'on indiqué Husserl et Merleau-Ponty, la phénoménologie met en lumière une subjectivité comme une réalité que les autres champs de recherche ne peuvent atteindre car il leur manque peut-être des outils appropriés pour le faire : celui de l'épochè et du consentement à l'intentionnalité. « La phénoménologie tente de répondre à l'étonnement devant l'apparaître dont elle s'efforce de saisir l'essence et d'épeler les formes » (Pascal & Cournarie, 2002, p. 1), elle « ouvre un horizon de connaissance extrêmement fécond, car porteur, d'emblée et à son ouverture même, de tout le potentiel de l'expérience humaine (Meyor, 2007, p. 103). Cette « science des phénomènes » se présente comme une nouvelle méthode pour philosopher en s'effaçant devant le phénomène pour le laisser apparaître tel qu'il est. Ce champ a son histoire et ses controverses dont bénéficie une fois encore la dimension de l'émotion et le domaine de l'affectivité.

La phénoménologie récente en France et en Allemagne, montre un intérêt croissant pour les phénomènes de l'affection et de l'affectivité. (Escoubas & Tengelyi, 2008, p. 8).

Dans un univers dont la complexité déborde l'entendement, cette branche de la philosophie s'est fait « mode » dans le champ des sciences humaines et sociales (Pascal & Cournarie, 2002, p. 1). *Elle le fait en posant la question de la place et du rôle de la subjectivité dans l'apparaître des phénomènes.* Parmi les sciences et les philosophies existantes à ce jour, elle a consacré une place sans égale au corps, au corps vécu, au corps subjectif et à la perception elle-même. Merleau-Ponty est un exemple signifiant d'un déplacement original du regard sur le corps, un regard bien différent et fécond :

La théorie du corps subjectif nous permet au contraire de nous élever à une philosophie de l'activité humaine (Ibid., 144). Comme le précise Jean-François Lavigne dans son article questionnant le statut ontologique de l'affectivité, « [I]l me semblerait, en vérité, plus justifié de poser plutôt la question inverse²⁰⁵ : comment pourrions-nous, aujourd'hui, éviter de nous interroger sur les phénomènes affectifs? Plusieurs données font pour nous de la question de la

²⁰⁵ L'auteur, effectivement, posait la question inverse : « Pourquoi s'interroger, en philosophes, en historiens, en sociologues, en psychologues ou en théologiens même, sur l'affectivité? » (Lavigne, 2010, p. 1).

L'émouvoir comme support de la sensibilité

nature et de l'interprétation de la vie affective un problème essentiel, d'une extrême actualité. (Lavigne, 2010, p. 2)

Dans le projet qui est le mien, l'approche phénoménologique, à la frontière de l'épistémologie et de la méthodologie, se présente comme la voie la plus féconde, car

Je ne connais pour l'instant aucune autre méthode qui approche la subjectivité d'aussi près, qui accepte de s'ouvrir d'emblée à la complexité d'un phénomène, qui rend compte de la subjectivité de façon aussi creusée — lorsque c'est le cas — et qui consent à relever le défi d'entreprendre, sur une base de mise entre parenthèses des préconceptions et des préjugés, la description de notre expérience humaine. La simplicité de l'approche phénoménologique n'est qu'apparente et tout voyage phénoménologique dans le monde de l'expérience subjective montre la perplexité qu'elle comporte. Il me semble évident que cette approche possède un bel avenir, dans la mesure où l'on ne sacrifie pas à cette apparente simplicité, comme il semble que cela soit le cas, c'est-à-dire dans la mesure où l'on problématise les concepts de base et que l'on accepte de s'immerger totalement dans l'expérience. (Meyor, 2007, p.116)

Intérêts pour ma recherche

Ne suis-je pas en présence de motivations et d'épistémologies adaptées pour poursuivre et peut-être résoudre mon questionnement? Je le pressens, la posture méthodologique propre à la phénoménologie est en convergence avec ma recherche d'élucidation du phénomène de la dimension émotionnelle et du champ de l'affectivité dans le Sensible. Car il est bien question ici de rendre compte d'une expérience, - l'expérience émotionnelle et de l'affectivité - en m'accordant une exigence sous la forme d'une certaine cohérence. Il me fallait trouver une 'science' qui se donne les moyens de questionner l'expérience en faisant de la place au sujet singulier, présent, dans son unicité intégrale par la possibilité de partir du vécu de ladite expérience, pour en établir l'authenticité sans en discuter la validité, c'est-à-dire, en lui accordant tout son crédit. On sort de l'arène de la généralisation objectivante, celle liée aux spéculations expérientielles en laboratoire ou/et sous éprouvettes (Despret, 1999), pour entrer de plein pied dans la subjectivité vécue. Je vois un isomorphisme entre l'apparition de la phénoménologie de l'affectivité et le redressement d'un courant où la place du corps est primordiale, invitant le corps vécu, senti, éprouvé et avec lui, le mouvement en tant qu'expérience vécue et non seulement en tant qu'action ; entre l'affront de l'affectivité face à la rationalité et à la suprématie de la pensée d'une nature de rationalité froide. Husserl, le père de cette branche de la philosophie et pour ne citer que lui, en introduisant la réduction phénoménologique, a ouvert un espace d'investigation dans lequel le corps et l'âme ne sont plus distinguées par leur substantialité, mais par leur

phénoménalité. Ce mouvement introduit un paramètre nouveau sur lequel ma recherche s'appuie, celui de répondre à la question suivante : *que se passe-t-il du côté de la personne affectée, c'est-à-dire dans sa mise à l'épreuve, du côté de sa conscience, dans son sentiment d'existence en tant que « se sentir » dans le monde, le sien ou/et celui qui l'entoure?* On peut noter avec E. Escoubas des ruptures avec la théorie de la conscience établie par les premiers penseurs que sont Husserl et Heidegger. Le regard phénoménologique contemporain en portant une attention sur les émotions, les sentiments corporels et l'affectivité n'est pas étranger à la mutation du statut de l'intentionnalité de la conscience objectivante (Escoubas. & Tengelyi, 2008, p. 8). Nous le verrons, l'affectivité va bénéficier de nouvelles interrogations relatives au mouvement et à la conscience elle-même, une conscience et un mouvement qui se placent en axiome primordial et que je formule présentement ainsi : dans l'apport spécifique de la phénoménologie, se dégage un passage, *celui du corps qui se meut au corps qui s'émeut*. Je vois là encore une convergence entre mes préoccupations dans cette thèse et certains enjeux d'une phénoménologie de l'affectivité. Génétiquement et 'ontologiquement', ma recherche sur l'émotion et le champ de l'affectivité s'arrime à mon expérience, c'est-à-dire à la mise à l'épreuve de mon corps, de mes vécus, de ma 'sensualité du sentir', de ma sensibilité, de mon rapport à la passion et autres affections, etc., autant d'éléments traités par la phénoménologie. Comme l'a explicitement affirmé Michel Henry, l'affectivité est l'essence de toute épreuve. (Henry, 1991).

Paradigme du Sensible et approche phénoménologique

Un deuxième lien, tout aussi fondateur que celui que je viens d'aborder, se constitue par l'inscription du paradigme du Sensible dans une tradition théorique et praxique, dont l'originalité et la force se constituent dans son alliance avec la phénoménologie de l'expérience. Cela donne une raison supplémentaire à mon investissement dans ce corpus. Je ne voulais pas me priver de cet atout pour questionner la dimension expérientielle de l'émotion et de l'affectivité.

Dès mes premières investigations dans cette littérature, j'ai ressenti un apaisement, vite accompagné d'un enthousiasme. J'ai rencontré dans ce corpus des éléments favorables à la compréhension de l'expérience affective qu'il m'est donné de vivre dans ma pratique personnelle et professionnelle. De nouvelles avenues se sont

ouvertes pour réfléchir la présentation et la transmission de la dimension de l'émotion et de l'affectivité dans l'accompagnement. J'ai découvert au fil de cette exploration l'existence d'un regard sur le corps et sur son affectivité-même que je ne connaissais pas.

Les auteurs français et étrangers mais traduits en langue française qui se sont intéressés à l'affectivité et aux émotions sont nombreux. J'ai été surpris de la préférence du terme « affectivité » sur celui d'« émotion ». Nous verrons tout au long de ce développement que le « vivre » et l'affectivité, que la sensibilité et la capacité à s'émouvoir, que l'attention et l'affection sont des phénomènes entrelacés.

N'étant pas formé à la philosophie et encore moins à la phénoménologie, il m'a fallu de la persévérance pour atteindre un seuil à partir duquel il me semblait entrer en communion de sens avec un langage souvent abstrait, puis avoir le sentiment d'être touché, altéré par ce que je lisais. Ce phénomène s'est produit au-delà de ce que je pouvais espérer. Je projetais le sol de cette épistémologie comme étant 'simplement' l'exercice de la description, de l'analyse d'expériences et de vécus de phénomènes dont je projetais qu'il convergeait vers l'émotion et l'affectivité. J'ai découvert l'enclave dans laquelle je tenais l'une et l'autre. Chemin faisant et à bien y réfléchir, je rencontrais quelque chose de cohérent sur un autre plan : décrire et mettre du sens sur l'expérience est un art, considérer l'affectivité et l'émotion comme un phénomène de la vie relève d'une vaste entreprise. M'y attacher, c'était regarder ma propre personne à cet endroit.

Découvrons la richesse de cette branche de la philosophie, partie prenante des sciences humaines et sociales qui ne s'est pas effrayée devant l'évidence que s'interroger sur le corps, sur l'affectivité, c'est plonger dans la vie elle-même, c'est se laisser altérer, affecter par la question de l'être, ni plus, ni moins ! Nous sommes rendus loin des laboratoires et des éprouvettes pour (enfin !) éprouver l'essence des choses. Ce qui suit n'épuise en rien la matière du champ de la phénoménologie de l'affectivité et des émotions. J'ai opté pour l'attitude du promeneur pris au jeu de l'émoi surgissant de la nature des éléments qui l'entourent et viennent à sa rencontre, de façon presque organique et qui au passage, le rapprochent de sa substance profonde. Ce mouvement a permis quelques découvertes, des confirmations et de nouveaux questionnements.

Pour débiter cette investigation, me pencher sur la question de *l'expérience*, c'est-à-dire en extraire une définition, plusieurs définitions peut-être, répond à mon intuition de ne pas taire l'essentiel, ce qui éclaire et peut unifier l'ensemble de mon

projet. L'expérience, mot magique pour moi, plus mystérieux que tout autre, plus fédérateur aussi ! Son usage est constant dans la phénoménologie, dans mes pratiques en psychopédagogie perceptive et psychosociologie, dans ma vie ! Elle est omniprésence et omni englobante. Sa présence est en sous-main de tout vivre véritable, et à ce titre, n'est-il pas essentiel d'en circonscrire la notion pour éclairer celle de la dimension émotionnelle? Il ne s'agit pas là d'un petit détour au cours de mon parcours théorique, mais plutôt, métaphoriquement, du drapeau que je veux planter bien fermement pour rappeler que *l'expérience* est un concept-clé, une valise dans laquelle le chercheur place ce qu'il a parfois du mal à cerner ou que les mots scientifiques ne peuvent rendre compte car l'expérience porte ontologiquement la subjectivité la moins saisissable par le regard scientifique (Laing D. R., 1981). Cette notion flotte en permanence sur un sommet, faisant front à toutes les tempêtes, brave tous les vents des courants théoriques, méthodologiques et pratiques qui s'intéressent au développement de l'humain et à la question du vivre ensemble.

CHAPITRE 1 : MAIS QU'EST-CE QUE L'EXPERIENCE?

*L'idée d'un observateur qui aurait réussi à être absolument à l'extérieur
du système qu'il étudie est une fiction épistémologique.*

Natalie Depraz

*L'expérience n'est pas seulement une bonne institutrice,
elle n'a pas pour seul effet de nous faire connaître le monde :
elle agit sur nous elle nous transforme,
autant par ce qu'elle nous apprend
que par la façon dont elle nous l'apprend.*

Anouk Barberousse

Vivre, c'est changer du temps en expérience

Caleb Cattegno

1. POINT DE DEPART : QUELQUES PISTES ET DES OPTIONS

1.1 Notion multi-référentielle : pourquoi m'intéresser à l'expérience ?

Trois raisons motivent cette section consacrée à l'expérience. L'«expérience» est une notion cruciale dans l'histoire de la science, un terme important en philosophie (Depraz, 2011), et en même temps, un substantif très courant dans la vie quotidienne où il ne nécessite pas de clarification sémantique pour être compris. « Il y a plusieurs façons d'aborder l'expérience. Chacune nous met en face de problèmes différents », nous dit F. Alquié (1961, p. v). L'expérience est à la fois *une notion* et *une essence*. Je vais en parler, tenter d'en comprendre le sens ou les versions de sa définitions ; et cependant, l'expérience est aussi et surtout ce que je vis, moi, maintenant au moment où j'écris ces mots : elle EST. Par exemple, quand je prononce : « je fais une expérience » ou « quelle expérience ! », chacun croit savoir à quoi s'en tenir si bien que même dans les secteurs dont c'est la spécialité, peu d'efforts sont repérés pour en chercher les fondements théoriques. Dans les métiers de l'accompagnement, du soin, de l'enseignement, ce terme est monnaie courante. Pourtant, fait-il l'objet d'une analyse rigoureuse ? Moi-même, je reconnais m'être penché sur la question bien tardivement au regard de mes pratiques qui en définitive sont consubstantielles de cette réalité.

L'expérience, la mienne, celle des autres ou d'un groupe, constitue un matériau de travail aussi fondateur que la terre peut l'être pour le potier, et le sol sur lequel mes pieds se posent. Ce constat trouve son explication dans la structure même de l'expérience : elle est ontologiquement un matériau pratique chevillé au sujet qui l'éprouve.

La deuxième raison trouve son fond dans l'espoir d'élucider la *notion d'expérience* avec l'intuition d'une retombée positive sur l'éclaircissement de la dimension émotionnelle et du champ de l'affectivité qui m'intéresse. Combien de fois ai-je lu, pensé, ou prononcé : « l'émotion est une expérience » et m'en suis contenté ! Il est temps pour moi d'aller plus loin. Ce développement ne quitte pas la question des rapports dialogiques possibles entre la dimension émotionnelle et du champ de l'affectivité et l'expérience. Mon 'appartenance', de par mon attachement épistémologique, institutionnel pluriel, suit une ligne commune : celle de *l'accompagnement* de la personne et des groupes, pris à la fois dans son activité introspective, intra personnelle et relationnelle *et* dans une globalité inscrite dans le monde de la quotidienneté et du vivre en société. Pour ces raisons, je choisis d'aller enquêter sur la notion d'expérience dans des champs et chez des auteurs dont l'appartenance au domaine de la phénoménologie, s'il est évident en général, est peut-être moins implicite à certains moments.

J'assume une 'défaillance' au regard de ces différences sources car si elle existe sur un plan, sur un autre, elle sert pleinement l'horizon de compréhension que je vise, à savoir, m'informer de ce qui peut être entendu par *expérience* dans le domaine intra personnel, interpersonnel et social lié au VIVRE en soi, avec soi, les autres, et dans un monde fait d'interactions et de conduites liées en creux à la dimension émotionnelle et au champ de l'affectivité.

Enfin, troisièmement, je m'intéresse à la notion d'expérience parce que j'ai entre mes mains et devant ma conscience une expérience de lecture et d'analyse et de résonances d'entretiens de recherche sur la question de l'homme ému. Ces entretiens offrent des contenus précieux puisqu'ils se constituent d'*expériences* relatives à des vécus aux catégories que je viens d'énoncer plus haut ; d'autres seront à découvrir.

Je précise que je ne rendrai pas compte de la catégorisation des différentes natures d'expérience proposées par F. Alquié²⁰⁶ (*Ibid.*) et dont certains aspects ont permis des points de repères nouveaux pour situer l'expérience telle que je m'en faisais la représentation, et de mieux réaliser l'expérience particulière du Sensible telle que je la ressentais. Indirectement, la pensée alquienne reste présente en arrière-plan de mon développement ; ce phénomène est sûrement lié à un engagement unique en son genre sur l'expérience affective dont je rendrai compte dans la dernière section de mon exploration de la notion d'expérience qui sera directement chevillée à l'affectivité. C'est dans cet état d'esprit que je m'installe ou plutôt que je m'en vais à la découverte, bien guidé par Natalie Depraz et Anouk Barberousse pour mes premiers pas.

1.2 Le piège du subjectivisme dans le concept phénoménologique de l'expérience

D'emblée, je présente un argument en faveur d'une ouverture à une exploration plus élargie aux concepts phénoménologiques que je vais investir dans cette section. N. Depraz précise que la qualité de l'expérience phénoménologique, par contraste à celle *naïvement scientifique* correspond à l'engagement du sujet dans *son rapport aux choses, lesquels acquièrent sous son action le statut d'unités de sens pour lui.* (2011). Mais,

à s'en tenir au seul vécu interne (privé), on risquerait de retomber dans *le piège du subjectivisme*. Pour assurer l'objectivité de l'expérience, c'est-à-dire son universalité et sa nécessité, il convient, aux côtés de sa propriété vécue immanente, de doter la conscience d'une propriété intentionnelle qui le relie au monde extérieur. La conscience est conscience de quelque chose, dit en substance Husserl (...). (Depraz, 2011, p. 255). [Je souligne]

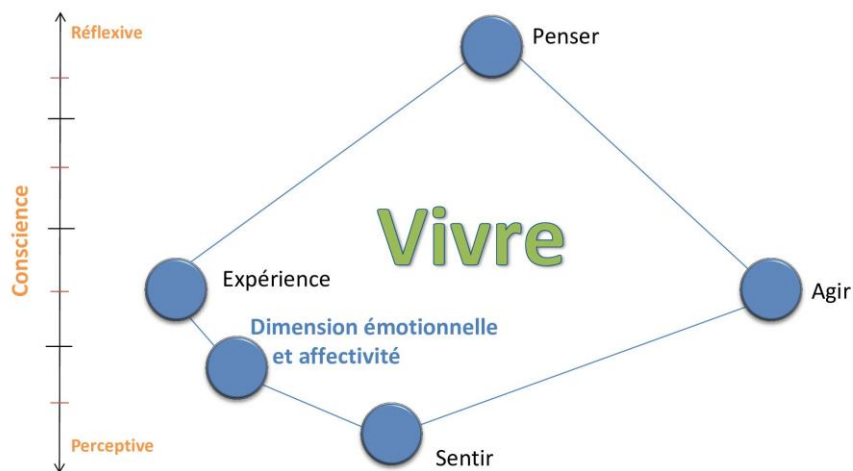
L'auteure lie d'emblée « expérience » et « conscience ». Peut-il en être autrement ? L'expérience en comparaison à d'autres dimensions de la vie humaine comme l'action ou la pensée montre un caractère mixte. Elle nous place en contact avec le monde extérieur et à la fois elle est un élément crucial de notre vie intérieure. Cela incite à *placer les émotions, les sentiments plus proches de l'axe de l'expérience* que celui de l'action et de la pensée. La dimension émotionnelle et l'affectivité s'inscrivent dans un engagement spécifique au sein du vivre, ce que je figure dans le schéma ci-après où l'on peut repérer la place de l'objet de ma recherche, une organisation spatialisée du 'vivre' bâti sur les trois éléments évoqués dans la première partie (Penser-

²⁰⁶ En effet, dans son ouvrage, « L'expérience », l'auteur distingue l'expérience sensible, l'expérience intellectuelle, l'expérience morale, l'expérience physique, religieuse et mystique, l'expérience métaphysique, et celle philosophique.

L'émouvoir comme support de la sensibilité

Agir-Sentir) auxquels vient s'ajouter un quatrième, insigne, celui de l'expérience. En cohérence avec le projet husserlien de faire sourdre un vécu dégagé des habitus de la construction mentale ou des 'agir' les plus quotidiens, la perspective de la réduction husserlienne présente quelque chose de spécifique par rapport à l'action ou la pensée du fait qu'elle s'impose à nous, en dehors de notre volonté. Loin du désintéressement psychologique et à l'inverse de l'épochè cartésienne, « (...) le monde de notre vie sensitive et affective fournit l'index d'une telle réduction [phénoménologique] » précise N. Depraz (2011, p. 282). Le projet Deprazien du rapport à l'expérience me plaît car il fait place à un engagement :

Il s'agit bien au contraire de s'efforcer de coller le plus possible à l'expérience, de s'y intéresser et de l'épouser pour l'intensifier, car pour en libérer toutes les potentialités, toutes les sédimentations de sens (...). [i] est clair que je ne suis pas toujours à distance de moi-même, que ce soit par épochè ou par distance réflexive. (*Ibid.*)



La dimension émotionnelle et l'affectivité - Un engagement dans le Vivre
(à partir de N. Depraz)

Je subis l'expérience d'un avion en retard, du vent froid qui souffle sur mon visage, elle (l'expérience) me 'prend' alors que je suis libre d'orienter ma pensée sur le vent chaud qui me réchauffe ou un avion qui est à l'heure. Je peux choisir de penser à tel ou tel auteur, prendre un livre ici ou là, mais l'expérience de le prendre, et de lire sa

première page, j'en fais l'épreuve et celle-ci a sa souveraineté. L'expérience *se donne et se choisit*, en ce sens, elle est *réceptivité, passivité féconde* puisqu'elle permet l'avènement du jugement en même temps qu'elle est action et agir.

Sur le terrain de la quotidienneté, les expressions liées à l'expérience sont éloquentes et offrent des pistes ; par exemple, « avoir de l'expérience », une « expérience professionnelle », l'« expérience quotidienne » ou l'« expérience personnelle, artistique » renvoie à la vie elle-même, au fruit des années dans un engagement de la personne dans son existence. Dans ce cas, l'expérience s'associe à la compétence et au « savoir-faire ». Dire, « j'ai fait une drôle d'expérience », renvoie au vécu en tant que phénomène privé, individuel lié à une temporalité précise, mais on parle également « d'expérience collective », ce qui sous-entend une communion de vécus partagés ; « je reconnais ton expérience » ou « je ne me reconnais pas dans ton expérience » évoquent à la fois le vécu, la résonance affective de l'interlocuteur ou la mienne, l'identification ou la désidentification à l'autre. Bref, on voit ici différents statuts de l'expérience pouvant orienter un espace de définition de ce qu'elle peut être. Elle est proche du vivre, pour ne pas dire le vivre lui-même. Expérimenter, n'est-ce pas faire l'expérience de quelque chose – plus que de quelqu'un d'ailleurs -? La caractéristique de l'expérience est dans sa constitution phénoménale, c'est parce que je fais l'expérience de me brûler les doigts quand ils sont trop près de la flamme que je connais la brûlure, c'est parce que je fais l'expérience de la musique que je sais ce que c'est la musique. La connaissance abstraite de la musique et de la flamme brûlante ne me donneront jamais accès à la connaissance vivante de ces deux phénomènes, par la pensée et la description d'un autre.

C'est parce que nous avons dû effectuer des démonstrations en mathématique, ou lire des textes difficiles, que nous savons ce que signifie vraiment « réfléchir ».
(Barberousse, 1999, p. 13)

Cette acception met en lien l'expérience et le perceptif, le ressenti et l'accès à la connaissance, *ET* l'affectivité. Une autre acception est liée au cœur-même de la science, dans son fondement et qui a justement mis en place une définition de l'expérience, qu'elle soit expérience perceptive ou expérimentation : les deux servant la connaissance justement :

Les différentes sciences semblent reposer de part en part, selon cette vision classique, sur le fondement de l'expérience, que ce soit l'expérience perceptive ou l'expérimentation. (*Ibid.*, p. 26)

Anouk Barberousse poursuit en posant qu'*in fine*, **l'expérience perceptive** reste le point nodal de tout projet scientifique dans une conception classique du rôle de l'expérience dans l'activité scientifique :

Faire une expérience scientifique, c'est donc provoquer volontairement et artificiellement les conditions d'une expérience perceptive. Par conséquent, selon cette perspective, c'est encore une fois l'expérience perceptible qui joue le rôle de fondement dernier de la connaissance scientifique (...). L'expérience scientifique peut, selon ce point de vue, être envisagée comme une amplification de l'expérience ordinaire, sur laquelle, en dernière instance, elle repose. (*Ibid.*, p. 27).

Au sens commun l'expérience peut être comprise comme ce qui donne accès à la connaissance et justifie une croyance scientifique. L'expérience scientifique confirme ou réfute certaines hypothèses théoriques. Dans les deux cas, l'expérience montre à voir différentes fonctions, et par elle se révèle une dynamique tensionnelle entre les concepts et les théories, les croyances *et* la réception passive par l'espace d'accueil des informations que l'expérience sécrète elle-même. Ce processus fonde la notion-même de l'expérience.

Si pour Kant, toute notre connaissance commence avec l'expérience, c'est-à-dire que nulle connaissance en nous ne précède l'expérience ; si pour Aristote, la connaissance empirique (*empéria*) est directement issue de ce qui nous entoure, comme c'est le cas de la pratique qui ne peut se passer de l'expérience, en tant que connaissance personnelle ; si pour Locke, la sensation au côté de la réflexion fonde l'entendement et place le contact sensoriel avec le monde comme précédant tout le reste ; si pour Hume,

l'expérience est la seule source de notre connaissance des faits, mais elle ne nous garantit absolument aucune certitude sur la nature des relations entre les faits²⁰⁷,

Feyerabend propose une *science sans expérience*, thèse radicale et provocatrice qui a l'intérêt de questionner la présence et la place qui leur est accordée de nos sens dans l'activité scientifique (*Ibid.*, p.127). Pour ce scientifique, l'observation qui est générique de la pratique scientifique, était avant tout *une activité sensorielle*. Or, pour ce contemporain, cette évidence n'est plus de mise. La science a mis en place une technologie telle que les pouvoirs sensoriels du chercheur semblent désuets et de plus en plus inessentiels, elle devrait donc être entièrement reconsidérée. La connaissance s'acquiert par l'expérience, tout le reste n'est que de l'information nous dit Albert Einstein. Ce dernier postulat place l'horizon de l'expérience dans la ligne de mire d'une

²⁰⁷ Hume, cité par *Ibid.*, p. 61.

dialectique du rapport à la connaissance, au jugement, à la valeur, à la croyance, mais aussi du rapport aux concepts et aux théories.

Mais qu'en est-il de la structure-même de l'expérience, c'est-à-dire de sa richesse phénoménologique ? Edmund Husserl, figure de proue du courant philosophique de la phénoménologie, parle de *l'horizon de l'expérience*. Lorsqu'en train d'écrire ces lignes, je décide un moment de pause, que je regarde l'église au dehors, je ne vis pas seulement l'expérience visuelle de l'église. D'autres expériences viennent participer à ma vue de l'édifice, la neige dans le pré en avant, le son de la flûte traversière que j'écoute accompagnent le paysage hivernal, un souvenir de mon passé et du petit village de Normandie dans lequel j'ai habité surgit, la réjouissance de la venue de mes amis dans une heure, etc. Des corrélations multiples et croisées s'insèrent dans ce vécu de l'église que je vois à quatre cents mètres. Toutes ensemble, elles fondent un monde commun : *mon expérience de ce moment particulier*. L'horizon défini ainsi fait partie de la structure de l'expérience. En cela, la phénoménologie propose une théorie de l'expérience et plus encore, une *praxis* de celle-ci. Voyons plus précisément l'ouverture de sens offerte de cette vision du monde, sa répercussion sur la notion d'activité humaine et de son entendement, sur les plans épistémologiques, méthodologiques et pratiques.

2. LA PHENOMENOLOGIE : UNE THEORIE DE L'EXPERIENCE ET SA PRAXIS EXPLORATOIRE

*Accéder à l'expérience humaine,
c'est d'abord aller chercher la vérité de son incarnation,
de sa nature et de son mode d'être dans le monde.*
N. Depraz, P. Vermersch et F. Varela

*L'argument central est le suivant : il n'est pas possible de décrire
des modifications de l'expérience subjective sans accéder à cette expérience.*
Natalie Depraz

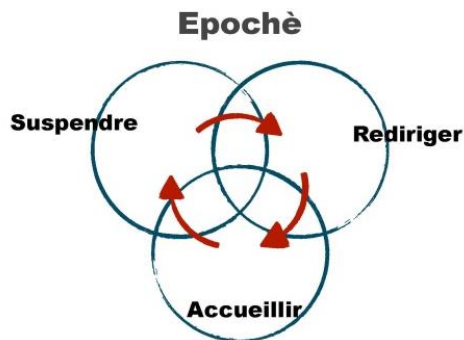
2.1 L'épochè et la dimension affective dans le devenir-conscient

Dans leur ouvrage dédié à une *praxis exploratoire de l'expérience subjective* dans le but de devenir conscient, N. Depraz, P. Vermersch et F. Varela (2011) présentent l'expérience comme une activité humaine si particulière qu'elle demande à

être questionnée clairement en répondant à la question simple : qu'entendons-nous par expérience ?²⁰⁸ :

Il s'agit de la connaissance familière que nous avons de notre esprit et de notre action, à savoir, le témoignage vécu et de première main dont nous disposons à son propos. A cet égard, l'accent ne porte pas sur le contenu mais sur la modalité immédiate et incarnée d'accès à la dite expérience, de sorte qu'on a là quelque chose d'irréductiblement personnel. (2011, p. 1)

Pour ces auteurs, alors que l'expérience concerne d'emblée l'ensemble de la vie déjà vécue présente et sédimentée dans la personne, l'expérience *subjective*, elle, convoque la vie et l'activité à travers la **conscience** perceptive, *affective* des vécus de type immanent ET intentionnel, c'est-à-dire *rapportés au monde et aux objets externes ou bien, et tout autant*, à travers la conscience *aperceptive, réfléchissante* (*Ibid.*). Dans l'aspect méthodologique proposé ici se donne à voir l'implication de l'affectivité dans le processus du *devenir-conscient* tel que l'envisage la phénoménologie pratique dont la pierre angulaire est *l'épochè*. Très brièvement, en reprenant le schéma présenté par les auteurs (*Ibid.*, p. 73), je comprends que l'épochè est un acte de réduction phénoménologique caractérisé par trois 'agirs' qui sont aussi trois générations d'expérience organisées dans la chronologie suivante : suspendre (les habitus), rediriger (l'attention), et accueillir (l'émergence d'une nouvelle expérience au cours d'un *lâcher-prise*) :



Ces trois moments sont tous des moments d'émergence qui peuvent être rassemblés en deux unités expérientielles nommées *plis du processus*. Le premier pli permet un retour sur soi et le second se caractérise par une ouverture à soi-même. Le premier mouvement conduit au deuxième ; ce dernier *s'enracine dans l'affection* et conduit à la *dimension émotionnelle* de l'acte cognitif :

²⁰⁸ Voir l'introduction, pp. 14-29.

Lorsque ce déploiement habituel est suspendu et qu'intervient le pli du lâcher-prise, apparaît un mouvement de révélation qui est lâcher –prise ou accueil, abandon actif ou réceptivité disponible : tel est le versant affectif du processus. (*Ibid.*, p.74)

Dans la méthode présentée ici pour saisir l'expérience dans toute son amplitude, la réflexion cognitive et l'affection se présentent dans une *non-dualité*. La prise de conscience et l'accueil (le pli du lâcher-prise depuis une dimension hylétique affective originaire, autrement dit, depuis une matière première affective concrète) se retrouvent en co-présence dans le devenir-conscient. Ce devenir en particulier renvoie à une forme d'intuition d'un point de vue phénoménologique puisqu'il est lié à des actes²⁰⁹ rassemblés dans la perception en tant qu'expériences inséparables de notre vie quotidienne et nommées « évidences intuitives » en raison de son apparaître incarné en « chair et en os ». L'intuition, que je comprends à ce stade de mon exploration comme une autre manière de parler de l'*expérience* où plutôt de saisir toutes les subtilités processuelles de son remplissement, montre la place et le rôle prépondérant de l'affectivité dans sa construction-même. Pour ces auteurs, deux phénomènes de nature affective – on pourrait dire aussi, deux rythmes affectifs - se présentent dans l'intuition. Le premier se donne sous la forme d'un *coup de foudre, celui de la réaction émotionnelle à ce qui fait brutalement sens* dans ce qui commence à apparaître pour moi vers la fin du remplissement, et le second correspond à la vitesse du remplissement lui-même – comme l'eau qui coule et trouve toujours son chemin (*Ibid.*, p. 91). Il y a dans l'expérience de l'intuition une « expérience muette » (Husserl) qu'il est nécessaire de laisser advenir à son propre sens, car elle est le « langage intentionnel de la perception même », (*Ibid.*, p. 107). Selon Michel Henry, contestant une orthodoxie en introduisant une pensée assez récente dans la phénoménologie, l'affectivité peut s'installer en amont de toute autre instance expérientielle, dont la perception elle-même :

D'une autre manière et plus récemment, un phénoménologue, Michel Henry, s'attache à découvrir le langage de la chose même, non plus à travers le paradigme perceptif, mais selon la logique immanente de l'affection. (...) Quel langage intime est celui de nos sentiments et de nos émotions, comment trouver les mots intuitivement adéquats ? (cité par *Ibid.*)

En installant l'affectivité à cette place, je comprends mieux les distinctions entre première, deuxième et troisième personne. Par ce chemin peut s'envisager plus facilement en quoi l'expérience vécue porte avec elle et génériquement une dimension émotionnelle. Comme c'est le cas pour l'émotion, des questions d'ordre sémantiques et

²⁰⁹ Ses actes comprennent également l'imagination et le souvenir.

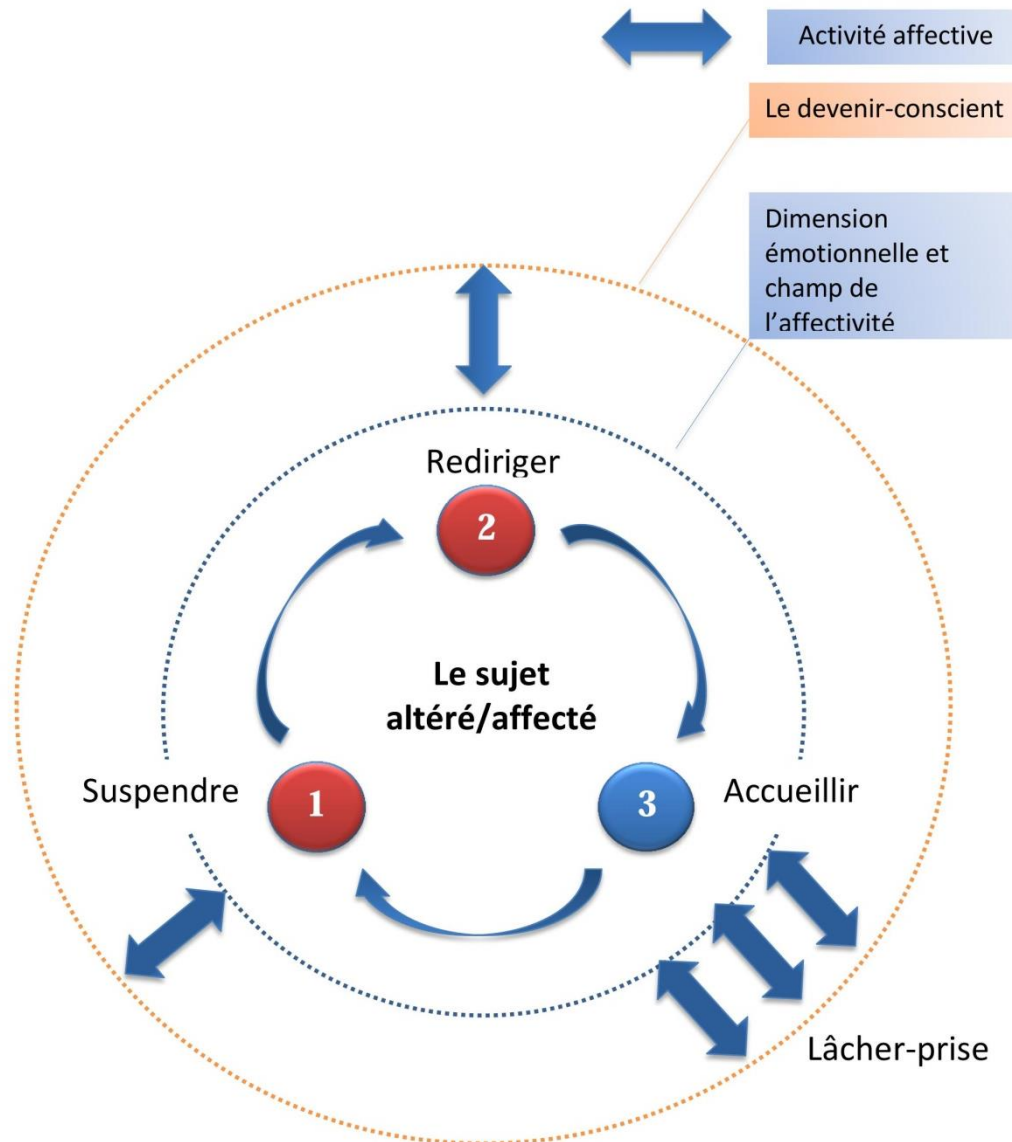
lexicales taraudent les scientifiques en ce qui concerne le *problème vraiment difficile de l'expérience* en particulier, quand elle est reliée aux événements cognitifs et mentaux :

Parfois on utilise également ici les termes comme " conscience phénoménale" et "qualia", mais je trouve qu'il est plus naturel de parler d'"expérience consciente" ou simplement d'"expérience". (D. Chalmers cité par *Ibid.*, p. 106)

Pour N. Depraz, si l'expérience rime avec la conscience intime que j'ai des choses qui me sont données, il ne va pas de soi que cette conscience soit le point de départ ou la condition d'accès à l'expérience extérieure. Depuis l'époque moderne ayant instauré un regard scientifique quelque peu 'névrosé' par la causalité, dans un penchant physicaliste et matérialiste, *la notion d'expérience a subi une sorte d'ablation de sa racine vitale et pratique*. Husserl redonne de la vitalité à cette racine en reliant l'expérience au « monde de la vie ». Il vise le retour à l'expérience, c'est-à-dire « aux choses elles-mêmes » en en faisant ainsi le mot d'ordre de l'entreprise phénoménologique.

L'expérience du devenir-conscient est exigeante, et se présente comme une entreprise perdante si on ne s'équipe pas de développer certaines techniques de maintien d'une attention toujours instable, éphémère. Il en va ainsi non seulement de l'expérience sensorielle, perceptive et affective, mais aussi à la sensation de cette sensation, à la perception de cette perception, à l'affection de cette affection. Ces techniques, situées en dehors des frontières du volontaire et de l'involontaire, sont *indissociablement corporelles et spirituelles*. (*Ibid.*, p. 289). Dans ce mouvement peut se comprendre la force des pratiques corporelles - et parmi elles, celle que j'exerce - pour fonder en pratique ce que la théorie phénoménologique préconise.

L'exemple du lâcher-prise comme icône de la concentration non focalisé et disposition à l'expérience telle qu'elle est, constitue la pierre angulaire de la plupart des approches traditionnelles corporelles orientales, et d'autres plus congruentes à nos cultures occidentales comme c'est le cas de la psychopédagogie perceptive. Je rassemble ces éléments dans une synthèse graphique ci-après :



Epochè et dimension affective dans le devenir-conscient
(à partir de N. Depraz)

2.2 Un soupçon au sujet de l'expérience ?

Judicieusement, N. Depraz nous avertit de la nécessité du traitement critique de l'expérience, cette vigilance peut s'appliquer à la fois dans la réflexion sur sa notion, son essence, sa pratique :

A faire de l'expérience le *critérium phaenomenologicum*, on pourrait rapidement être amené à lui conférer une autorité qu'elle pourrait statuer sur ce qui est phénoménologique et qui ne l'est pas. Or il y a là un risque de « dogmatisme » de l'expérience, un risque à en appeler à l'expérience privée de chacun : « l'expérience parle d'elle-même », « si c'est ton expérience ... », « j'en ai fait

L'émouvoir comme support de la sensibilité

l'expérience » passent pour des témoignages irrécusables de vérité que l'on ne peut qu'accepter et respecter. Arguments limites du phénoménologue (...). C'est donc que ce terme doit être explicité pour lui-même, c'est-à-dire faire l'objet d'un traitement critique. (*Ibid.*, pp. 247, 348)

Une autre remarque pique mon intérêt et me renvoie au parcours professionnel et de recherche sur l'expérience du Sensible et sa composante affective. Elle s'adresse aux modalités de la conscience qui en définitive construisent la véracité de l'expérience vécue. A la suite d'une citation d'A. Comte relative à la perception de la pensée qui peut s'opérer autrement que par les mots ou les images, N. Depraz pose la question suivante : *Comment est-ce que je prends connaissance de telles informations?* (*Ibid.*, p. 195, 196). Sont-elles relatives à des sensations ? A des perceptions organiques ? Cette question rebondit sur d'autres secteurs de la conscience et interroge les contours de ce qu'on nomme 'l'activité mentale'. Par analogie au flux mouvant de la pensée dont A. Comte dit qu'elle peut parfois se présenter dans un 'flash' sous une forme totalement étrangère aux mots ou aux images comme elle se manifeste habituellement, peut-on penser de la même manière que l'affectivité ne puisse se donner sous des formes bien étrangères à celle qu'on lui connaît ? Dans cette direction, peut-on remettre en question ce que l'on nomme 'activité affective' ou 'l'expérience affective' à la lumière d'un doute de principe quant au contenu réceptionné dans l'expérience, à celle de la distinction entre acte et objet de l'acte ?

La possibilité d'opérer un travail avec moi-même, sur moi-même, met en évidence l'activité aperceptive [introspection], l'activité par laquelle je peux m'informer de ma propre activité mentale et la modifier. (...) Qu'il puisse y avoir une activité différenciatrice au sein même de l'activité subjective consciente paraît un résultat relativement plausible à établir. (...) Pratiquer l'introspection déforme ce qui est observé et donc modifie l'objet de l'attention, ce qui fait qu'on peut en avoir connaissance sans qu'instantanément il nous échappe du fait qu'il se transforme. (*Ibid.*, p. 197)

Plus loin, l'auteure pointe directement le thème de l'émotion :

Or, prendre conscience de son émotion, si dans certains cas cela peut en atténuer l'intensité par exemple, ne garantit pas absolument un résultat. Si c'était le cas on aurait trouvé la solution idéale pour contrôler les émotions, et une bonne partie des psychologues seraient en chômage technique. Par ailleurs, les techniques de méditations visant l'émotion, comme dans le bouddhisme et le Vedanta, donnent des indications sur la possibilité de développer une attention à la naissance de la réaction émotionnelle sans la modifier : l'observation intérieure s'exerce, se perfectionne. Bref, plutôt qu'une affirmation de principe, il paraît plus intéressant et plus scientifique de vérifier comment se transforment ou pas les états émotionnels, selon quels facteurs et quels degrés etc. (*Ibid.*, p. 198)

Sans l'accès à l'expérience-même de l'expérience subjective, il est impossible d'en décrire les manifestations, les modifications. De la même manière que les illusions perceptives nous informent de l'activité perceptive elle-même, les influences de l'introspection en tant qu'expérience *affective* exercée sur l'expérience en cours peuvent nous permettre de mieux la comprendre *et* dans l'autre sens, recueillir la disposition initiale émotionnelle qui sous-tend l'expérience peut nous renseigner sur ce qu'est l'activité représentée par cet agir qu'est '*l'émouvoir*'. Nous touchons une des colonnes de cette thèse appliquée à la dimension émotionnelle et au champ de l'affectivité. Cette question du type d'activités conscientes à l'œuvre me semble essentielle dans la problématique de ma recherche.

2.3 L'expérience en première personne

La phénoménologie interroge l'expérience du point de vue du sujet qui l'éprouve. Dans cette direction, un travail considérable a été fourni pour installer la subjectivité comme 'mère' de l'expérience. En faisant front à l'hégémonie de la pensée objectiviste, la phénoménologie pose son contre-pied à travers les efforts de l'objectivation de la subjectivité. La phénoménologie donne un pouvoir au « Je » par la capacité d'être sujet de son expérience et des éléments qui la constitue,

l'expérience renvoie à la possibilité – et il s'agit là d'un pouvoir du Je -, non seulement d'expliquer progressivement la chose qui a été donnée à un premier regard, à partir de cette donnée dans son ipséité, mais aussi d'obtenir peu à peu, au fur et à mesure de son déroulement, de nouvelles déterminations de cette même chose. (Husserl cité par *Ibid.*, p. 174).

L'expérience consciente peut être faite d'éléments inconscients, de ces petites perceptions, « perceptions sensibles » ou « perceptions insensibles » dont parle Leibnitz reliant la perception à l'action dans le monde. Pour le philosophe, les perceptions claires sont en fait l'accumulation ou l'assemblage de petites perceptions :

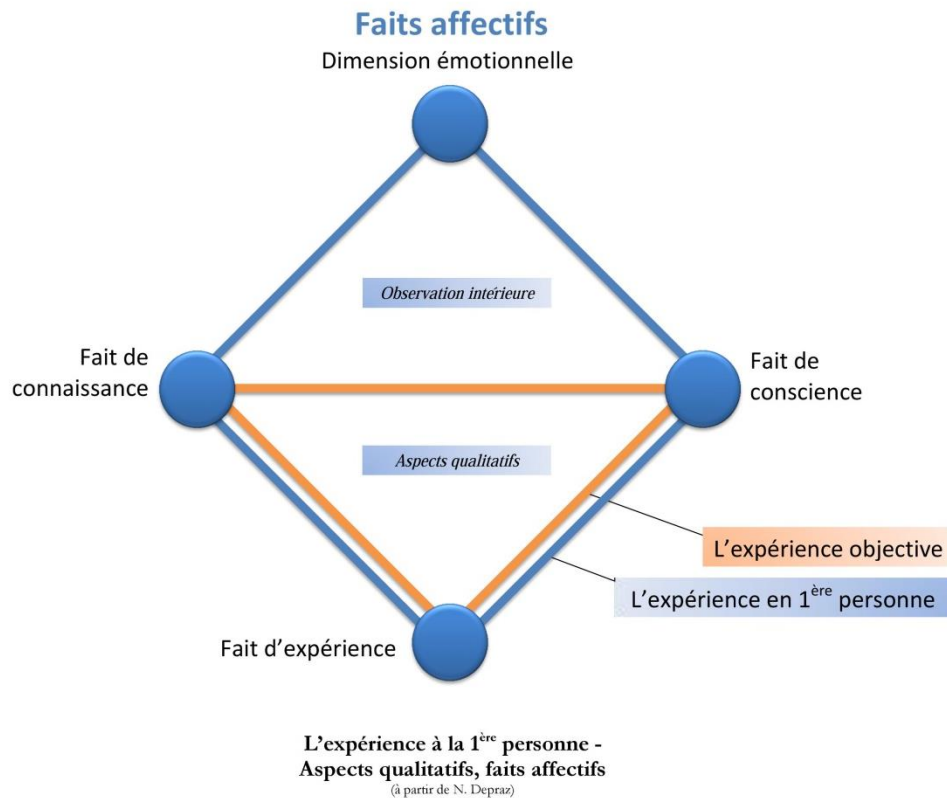
Ce sont ces perceptions insensibles qui, devenant plus intenses et se produisant en grand nombre à la fois, forment nos perceptions claires et distinctes : les perceptions remarquables viennent par degrés de celles qui sont trop petites pour être remarquées. En juger autrement c'est peu connaître l'immense subtilité des choses qui enveloppe un infini actuel toujours et partout (...). Les petites perceptions nous déterminent en bien des rencontres sans qu'on y pense, et

trompent le vulgaire par l'apparence d'une indifférence d'équilibre.²¹⁰ (Henri Lachelier, 1898, pp. 54, 56)

L'expérience en première personne se constitue partiellement de ces qualités sensibles ; de ce « je ne sais quoi » ou « ce sel qui me pique » dit encore Leibnitz ; elles contribuent à notre vie mentale (Barberousse, 1999, pp.179, 180). L'auteure relève dans la thèse de Nadel (1987) la spécificité et l'unicité intrinsèque de cette expérience : elle est une immersion dans une *subjectivité inéliminable* (*Ibid.*, p. 188). Dans cette acception, le « monde phénoménal » est totalement différent de celui du non phénoménal. On déduit de ces faits la difficulté d'accéder au caractère *objectif* d'une expérience indépendamment du point de vue singulier à partir duquel la personne l'appréhende (Nadel, *citée par Ibid.*, pp. 190, 191). Dans cette logique, le point de vue à la première personne n'est pas accessible par le point de vue à la troisième personne, ni à la deuxième ; la formule suivante est éloquent : un 'il' ne pourra pas vivre la même expérience que le 'je' du 'il' se trouvant à ses côtés. Pratiquement, mon expérience du parfum d'une rose sera unique et mon voisin, bien qu'humant cette même fleur, ne pourra accéder à la teneur de mon expérience, et inversement. Il en est de même pour ma douleur au dos que mon praticien ne pourra par expérimenter comme j'en fais l'expérience. Autrement dit la « qualité d'un état d'expérience » ou l'« aspect qualitatif de l'expérience » sont irréductibles à celui qui est en train de les vivre, aux *faits affectifs* qui la signent, lui donnant son grain unique. Ainsi, le fait de connaissance de ma douleur ou du parfum qui m'affectent me vient d'un fait de conscience enraciné dans un fait d'expérience, mais en bout de ligne, les trois sont dépendants d'aspects qualitatifs, vus comme des faits affectifs, dont la saisie objective ne peut se soustraire d'un rapport à la première personne. L'enjeu de la phénoménologie n'est pas de discuter sur ces « *qualia*²¹¹ » mais plutôt de savoir comment en rendre compte de la meilleure façon et la plus 'conforme' à la culture scientifique pour ne pas être disqualifiée. Le schéma suivant illustre la prégnance de la dimension émotionnelle dans le processus que je viens d'énoncer :

²¹⁰ Bibliothèque numérique. Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716). Nouveaux essais sur l'entendement humain (2e édition) Leibniz ; Voir : <http://www.olimon.org/uan/leibniz-essais.pdf>

²¹¹ « *Quali* » au singulier, « *Qualia* » au pluriels ; ce sont ces qualités, ces états qualitatifs de l'expérience.



J'ai emprunté une avenue dans laquelle l'expérience se réfère à une conscience des choses et depuis là, permet l'accès à la connaissance. Le corps et la perception si peu prises en compte en philosophie trouve une place *plurielle* dans l'intérêt phénoménologique. A cette occasion, entre en scène l'activité subjective en tant que la subjectivité est agissante dans la saisie de l'expérience à ce point que l'expression « l'expérience subjective » devient inévitable et complète le terme d'expérience, le sort d'une vision un peu sèche et technicienne, voire conceptuelle de l'expérience. Il me semble que poursuivre ceci appelle des termes spécifiques dans cette voie avec le philosophe contemporain Bernard Honoré, spécialiste et initiateur d'une pensée de la formation et du soin unis dans un univers humanisant : celui de l'accompagnement et celui de la formativité.

3. UN REGARD HUMANISANT SUR L'EXPERIENCE HUMAINE : BERNARD HONORE

Plusieurs motifs attirent mon attention en direction de l'œuvre de Bernard Honoré. L'ancrage à une pensée phénoménologique dans la plupart de ses ouvrages est une évidence. La mise en perspective de sa propre réalité professionnelle

d'accompagnant dans le domaine de la santé mentale, de la santé en fin de vie et de la formation en soin infirmier – trois espaces de fréquentation de la vulnérabilité humaine et sociale – sous l'éclairage pluriel d'un savoir médical, d'une sensibilité à la spiritualité et d'un questionnement phénoménologique de l'existence, ont abouti à une philosophie du soin et de la formation singulière à caractère humaniste, existentiel et universel. Il n'est pas exagéré de prétendre que la philosophie proposée par Bernard Honoré a irrigué le sol sur lequel le paradigme du Sensible a poussé pour trouver une forme actuelle dont les racines honoriennes restent encore palpables, et continuent de nous nourrir à l'image d'une présence effective dans plusieurs recherches effectuées au CERAP dont ma recherche sur la dimension émotionnelle dans la psychopédagogie perceptive (Cencig 2007 ; 2015; Humpich, 2007). Le psychiatre, philosophe et écrivain n'a cessé de questionner les liens irréductibles entre l'expérience, l'homme et le sens de l'existence, notamment à travers la thématique de la présence et de la résonance jusqu'à publier très récemment un livre sur *le sens de l'expérience* dans l'histoire de vie (Honoré, 2014).

C'est avec ce matériel précieux que je m'équipe pour poursuivre ma route en quête de sens sur ce que peut signifier l'*expérience* en prenant quelques précautions. Le thème de l'expérience comme d'autres présents dans ma thèse pourrait constituer une étude à part entière. Le chemin emprunté, bien que transitoire et partiel, ne vise pas la complétude.

3.1 Une notion polysémique : une étymologie éloquente

*On peut dire que la vie se manifeste
par un flux autoréférentiel de l'expérience.
Bernard Honoré*

L'*expérience*, ce terme que l'on emploie et relie avec les métiers de l'accompagnement dans le courant existentialiste humaniste, a plusieurs étymologies et ses traductions en langues étrangères montrent la diversité des définitions possibles. Est-ce du fait que, bien que l'expérience mette en jeu la pensée et la parole, elle ne peut se réduire à elles ? Un premier balisage est proposé ici :

Une des significations les plus usuelles [de l'expérience], est l'exploration méthodique d'un fait objectivé pour en déduire une connaissance à partir d'hypothèse d'où découlent des interprétations. (Honoré, 2014, p. 24)

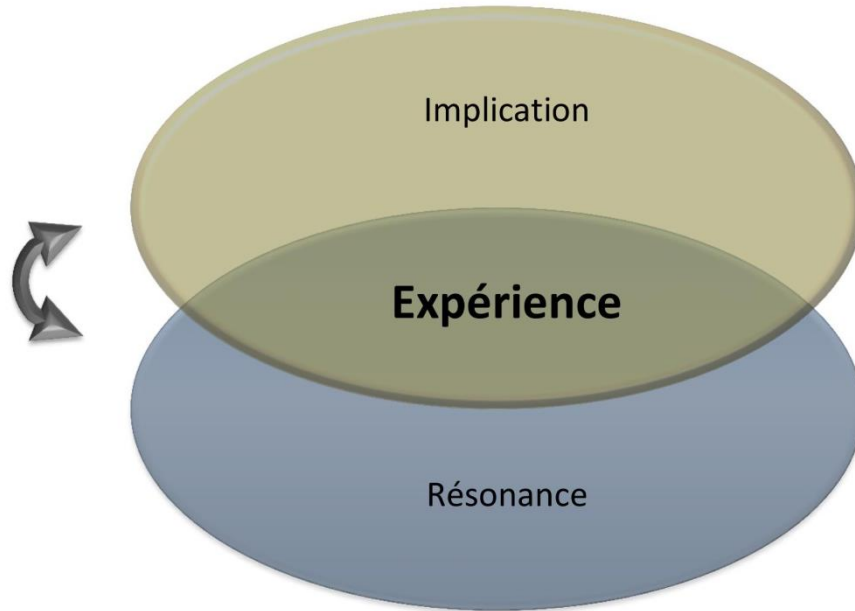
Dans cette signification se jouent les notions de dynamique d'exploration, d'organisation et d'un 'savoir' non acquis mais créé dans un mouvement herméneutique. Nous sommes au contact d'une réalité construite, qui implique plusieurs natures d'activités de la part de celui qui la vit. Cette direction se précise avec Claude Romano pour qui l'expérience est

cette épreuve nécessairement unique, irrépétable, en laquelle, je suis moi-même en jeu et dont je ressors à chaque fois changé ; ce qui prime, ce n'est pas l'idée d'acquis, mais au contraire celle d'une mise à l'épreuve qui est en même temps transformation. (Romano, 1998, p. 194, op. cité)

Dans la vie courante, les expressions « j'ai fait une expérience » ou « j'ai éprouvé ceci ou cela » font référence au vivre dans lequel est sous-tendue une affectivité comme le mode d'existence même de l'expérience. Par contraste à la langue germanique, la langue française semble plus démunie pour désigner l'expérience en tant qu'exploration et observation d'une réalité pour la connaître ou savoir quelque chose de sa signification et de son épreuve. De l'autre côté du Rhin, en Allemagne, trois termes permettent une distinction insigne ; « *Experiment* » désigne l'expérience dans sa dimension d'informations et de connaissances, alors que « *Erlebnis* » pointe la dimension de vécu, ce qui est éprouvé et ressenti – spécifiquement la dimension affective -, et enfin, « *Erfahrung* » donne à comprendre la dimension processuelle, la traversée de cette épreuve, et ce, quelle que soit la nature de l'*Erlebnis*. En retournant sur le territoire francophone, le mot « expérience est dérivé de *periri* comme le mot « péril » - *per* de *periculum*, qui indique un mouvement d'aller de l'avant, non sans risque face à l'inconnu ouvert devant soi. On retrouve à peu près la même structure dans l'étymologie grecque où expérience signifie *Εμπειρία* (*embiria*) se compose de la préposition *Εν* (*en*) qui s'unie à *μέσα* (*messa*) - 'dedans' et *μαζί* qui signifie 'ensemble' d'une part, puis d'autre part, *Πείρα* (*mira*) renvoie à la notion d'essai, de pénétration ; je vais vers... j'entre dans quelque chose. Le thème 'περ' appartient à beaucoup de mots et signifie le mouvement et la destination vers... ainsi *Εμπειρία* – expérience – peut se comprendre comme *le mouvement d'entrée dans et avec tout de moi dans un espace d'essai* (incertitude et inconnu quant au résultat) *vers une destination*.

On imagine bien la dimension pathique de l'expérience comme une traversée ayant une valence positive ou négative ; la question de l'existence de l'expérience se pose en dehors de ces deux polarités. B. Honoré nous offre une formule synthétique et opérante : l'expérience désigne l'épreuve de vivre quelque chose et dans le cours de la

vie. Il est bien question ici à la fois d'implication et de résonances. Pouvons-nous dire : sans implication et sans résonance, pas d'expérience !



Constitution de l'expérience
(à partir de B. Honoré)

3.2 La constitution de l'expérience

Il semble que l'expérience prend racine dans la façon dont nous habitons le vivre, le percevons, et l'interprétons. Le vivre de l'expérience a besoin d'une pulsation, d'un rythme, il n'est pas comme un encéphalogramme plat, il exige du relief pour être, il demande la *krisis*, au sens grec, un moment de changement dans les conditions intérieures ou extérieures d'une part, et une modulation dans la manière dont on les vit. On pourrait dire avec A. Corbin ou C. Péguy que l'expérience et l'événement ne peuvent se tenir à distance, parce que la première et le deuxième se constituent dans la rupture du flux de la vie, qu'elle soit intérieure, extérieure, individuelle ou collective, sociale, écologique, politique, etc.

Rien n'est mystérieux, (...), comme ces points de conversion profonds, comme ces bouleversements, comme ces renouvellements, comme ces recommencements profonds. C'est le secret même de l'événement. [...] Et puis tout d'un coup il n'y a

rien eu et on est dans un nouveau peuple, dans un nouveau monde, dans un nouvel homme. 212 (Charles Péguy, Clio, 1909)

3.2.1 L'expérience : un enracinement dans la vie émotionnelle et affective ?

*L'origine affective de l'expérience est manifeste
dans les sentiments que nous éprouvons.
Bernard Honoré*

Dans le sens où l'expérience se dresse sur le sol de l'inattendu, d'une sensibilité ressentie en présence de l'absence de réponse élaborée à l'avance face à ce qui nous arrive, peut-on dire qu'elle soit plus ou moins chevillée à la vie émotionnelle de celui qui l'éprouve, et de ceux qui la partagent ? Dans l'univers relationnel, la notion d'empathie pose la problématique de la constitution de l'expérience de soi, de l'autre, d'un « nous » qu'elle crée. Elle se pose encore dans l'expérience au contact de tout objet, de l'art, de la pensée ou de l'action. Pierre Kaufmann en parlant de l'expérience émotionnelle, dit qu'elle

nous met en présence de certaines modifications de l'espace perceptif qui paraissent la caractériser, à travers la diversité des situations et des personnes, des types assez délimités d'émotions. (Kaufmann, *cité par* Honoré, 2014, p. 40)

La crainte, la peur, l'angoisse, la joie, l'émerveillement sont des réponses catégorielles de l'affectivité couramment relevées au contact de l'expérience, dont on devine qu'elles portent un sens du sens de ce qui est en train de se passer, qui s'est passé ou pourrait se produire. Une question 'bête' surgit en moi, une expérience du futur est-elle possible ? Et avec elle, se pose celle de la constitution temporelle de l'expérience : le passé, le présent, le futur ? Quels rapports dialogiques entre ces dimensions fonde l'expérience ? L'expérience n'est-elle pas toujours et par essence à la bordure du futur (Bois, 2009) ? Au regard des catégories affectives fondatrices de l'épreuve de la présence présentées sous la forme de dyade duelles, c'est-à-dire l'angoisse/sérénité, l'espoir/désespoir et la joie/tristesse, mes questions rejoignent certaines préoccupations de Bernard Honoré (2005).

Si « ce ne sont pas les événements qui s'inscrivent dans l'expérience, ce sont les sentiments apparus dans leur épreuve » (Honoré, 2014, p. 41), la présence de l'émotion dans la constitution de l'expérience est entérinée. Il s'agit maintenant de statuer sur la nature de sa présence et donc, de sa place. L'émotion, le sentiment, l'état d'âme, l'humeur forment un tout affectif, non pas en tant qu'annexion de l'événement ou de

²¹² Voir : <http://www.editionsapiers.org/publications/1-evenement-comme-experience>

l'expérience dont je fais l'épreuve, mais en tant qu'assise à laquelle je ne peux me dérober :

Quand faisons-nous l'expérience ? Dans les situations de mise en présence de l'inconnu, dans celles de l'attente de quelque chose de bénéfique ou de redoutable, dans celles de la souffrance ou de la jouissance de la vie ». (*Ibid.*, p. 41).

Puis,

aucun être humain n'échappe à l'expérience de l'angoisse, qu'elle soit comprise comme – la possibilité du péché (Kierkegaard), - comme régression la plus lointaine vers l'indéterminé originaire infraverbal (Janet), - comme signe d'alarme en présence d'un danger extérieur ou d'un danger intérieur névrotique (Freud), - comme caractère de notre être ayant la possibilité de découvrir son pouvoir-être dans l'effondrement des références habituelles qui le masquent et nous laisse face à l'inconnu et au mystère (Heidegger), - comme sentiment de la responsabilité à l'égard de soi-même et de l'humanité entière en rapport avec toutes les possibilités du choix (Sartre), - ou encore comme fonction du manque (Lacan). (*Ibid.*, p. 41, 42).

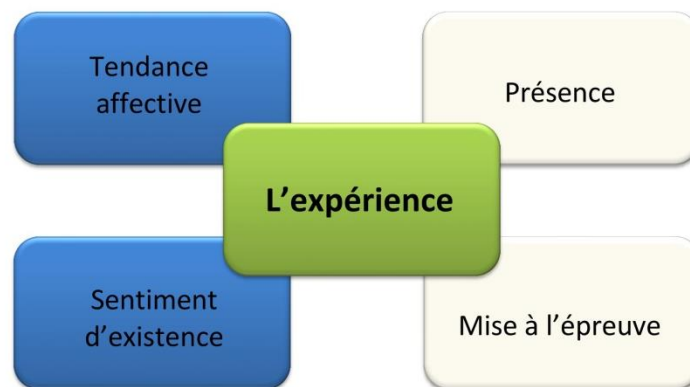
Par la métaphore musicale, avec les termes « gamme », « ton » et « tonalité », le philosophe nous invite à découvrir différentes partitions d'une thymique de l'« experientialité »²¹³. Ce phénomène s'inscrit dans et par le flux de la vie, se reconnaissant par la manière dont s'est organisé ma compréhension des situations la fondant, ma façon de faire face aux événements actuels et de les éprouver, et les traces du langage pour narrer mon expérience.

Parler d'expérience, c'est nommer une manière d'être affecté par le monde dans le sens de ce que nous prenons vraiment en compte, de ce qui ressort par le jeu de notre attention captant ou qui se voyant happée. Nous choisissons tel ou tel aspect du réel pour en constituer une forme unique, une œuvre dans le sens de l'*ergos* grec – à la fois travail et effort, à la fois art-. Or, pourrions-nous faire ce choix en dehors de toute sensibilité affective ? Est-ce pour cette raison que l'expérience, bien que ce soit elle qui tempère, oriente, et met en forme notre vision du monde (notre être-là, notre être-avec) soit si difficile à exprimer dans sa plénitude et dans son épaisseur ? Elle déborde toute rationalité et de toute réflexivité, impuissante à la contenir entièrement, comme il semble que ce soit le cas de l'affectivité. L'expérience, en tant qu'elle est la mise en sens de l'épreuve de la présence, est liée pour ne pas dire enchaînée à une *tendance affective* ; elle marque non seulement le passé, le présent de l'éprouvé mais essaime le

²¹³ L'experientialité est un concept utilisé par Monika Fludernik désignant le vécu 'naturel' humain et qui se présente selon cet auteur sous quatre formes : raconter, voir, expérimenter et agir. Voir : <http://narratologie.revues.org/6476>. B. Honoré propose l'experientialité comme l'expérience de l'expérience, « (...) il ne s'agit pas seulement d'une rétrospectives d'expériences passées dans un domaine particulier, mais de l'expérience en tant que telle comme *experientialité* de l'expérience. » (2014, p. 58).

L'émouvoir comme support de la sensibilité

sol des germes de la future expérience par une rumeur sensorielle, affective ou/et cognitive ; comme nous le verrons plus loin, s'ajoute la nature des interactions avec les autres. En quelque sorte, cette facticité donne à l'expérience sa vocation d'être un fil rouge du cours de la vie, de son flux. A ce fil pendent les états émotionnels considérés comme résonance du rapport entre intériorité et extériorité. Ils sont les manifestations sensibles de phénomènes de rupture, de désorganisation des modèles perceptifs et actifs, nécessitant la création de nouvelles réponses. La disponibilité qui nous singularise est cette faculté ontologique d'être résonnant. Nous entrons en relation avec notre existence par une vibration propre. Elle exprime notre sentiment d'existence par le ton particulier avec lequel nous sommes disposés à être consciemment en réception du monde. Quatre éléments constitutifs de l'expérience peuvent être définis : la *présence*, la *mise à l'épreuve*, toujours teintée par *une tendance affective* reliée à un *sentiment d'existence*. L'expérience apparaît donc enracinée dans la dimension affective.



Les éléments constitutifs de l'expérience
(à partir de B. Honoré)

Dans le sens henrien et honorien, l'expérience du vivre trouve son sol dans l'écart entre la vie qui est la mienne et la Vie qui passe en moi. L'expérience est donc une étreinte entre la Vie et ma vie. J'éprouve ce sens comme une organicité à l'œuvre dans ma pratique de la pédagogie perceptive qui dès lors est irréductible à une méditation sur et dans la Vie. Je suis dans l'attente d'une donation de sens de cette étreinte de ma vie dans la Vie, qui après m'avoir placé dans la Vie, me la fait éprouver dans ma chair par un pathos sous forme de résonances et de tonalités fondamentales (Honoré, 2005 ; 2014).

L'émouvoir comme support de la sensibilité

Dans ce registre, une gamme en trois tons majeurs caractérise la résonance : *la surprise, l'étonnement et l'angoisse*. La surprise et l'étonnement dynamisent l'accomplissement de soi et de l'autre dans la joie. L'angoisse qui nous révèle le « pas chez-soi ». L'espoir dévoile une personne possible et par là, stimule la disposition à la formativité. Cet ensemble de dispositions fondamentales ouvre des perspectives de transformation, de formation et de déploiement tout au long notre trajet de vie en assignant un sens à notre histoire de vie. Faire l'expérience de sa vie, c'est entrer en fréquence, nous lier à la résonance qui nous affecte par la tonalité :

Dans la résonance, la tonalité est ce qui se donne à entendre, pour qui peut y entendre quelque chose - c'est-à-dire l'homme en son existence - dans sa « tenue » dans le monde. C'est à partir de cette tonalité de la résonance qui retentit en nous affectant, que nous déterminons notre manière d'être. (Honoré, 2006, p. 81)

La tonalité fait toujours retentir un degré d'accordage de notre être-au-monde dans un prendre-soin spinoziste, celui de l'effort de persévérer dans l'être, de chercher la force positive de l'agir dans la joie. B. Honoré relie ici « expérience de l'épreuve » et « résonance dans la présence ». Faire l'expérience de quelque chose, c'est éprouver cette chose en fonction de certaines préoccupations qui peuvent être utilitaires ou en rapport avec mon existence. Dans cette logique, *éprouver* est le sentiment que je ressens et que j'exprime à l'égard de l'expérience qui est la mienne. *La résonance dans la présence est le sujet en ce qu'il ressent* dans l'expérience d'un objet, d'un événement, d'une œuvre, d'une personne. S'éprouver soi-même, c'est la mise à l'épreuve de l'expérience dont je suis affectée, prédisposé à l'être d'une manière unique, plus encore :

S'éprouver soi-même n'est pas uniquement se ressentir mais se mettre à l'épreuve. C'est interroger sa manière de s'accomplir dans des activités en déployant la vie, (...) dans la perspective de sa propre sauvegarde, c'est faire le point avec sa santé considérée comme ce qui dynamise le déploiement de la vie dans l'accomplissement de son existence. (...) Dans la mise à l'épreuve de soi, c'est la tonalité de la présence à soi, donc le sentiment d'existence découlant de l'affection par cette tonalité, qui est premier. Nous pensons et agissons dans toute mise à l'épreuve de soi à partir d'un sentiment de l'existence. (*Ibid.*, p. 95).

3.2.2 Corps et expérience : un lien fondamental !

Le corps est le témoin de l'expérience à travers son empreinte laissée sur lui. Le visage marqué d'une vie montre le chemin d'expériences passées, traversées ou parfois refoulées. Le corps à travers son tonus ou ses postures témoigne de la trajectoire

expérientielle personnelle et aussi professionnelle. La vie, comme un potier, chemin faisant des expériences qu'elle fait vivre, lisse une forme corporelle, toujours changeante du premier souffle au dernier soupir :

Nous avons tous des souvenirs de sensations accompagnées d'émotions dans les situations où le corps, le nôtre et celui des autres, manifestaient leur réalité dans leur présence. (...) Les expériences corporelles accueillent un sens de la vie qui traverse notre chair en une régénération incessante. (*Ibid.*, p. 55)

En prenant appui sur les travaux de Fritz Perls (fondateur de la gestalt-thérapie) tels que présentés par Ginger (Ginger, cité par Honoré, 2014, p. 46), B. Honoré illustre le parcours cyclique de constitutions de l'expérience (pré-contact, prise de contact, plein contact, post-contact) dans laquelle le rapport au corps, *via* les perceptions corporelles de sensations et d'émotions vécues, est convoqué pour traverser et intégrer des « gestalt inachevées ». Dans ce contexte, le corps se révèle être le partenaire d'un processus en expériences successives aboutissant à faire émerger une nouvelle expérience et en ce sens, il « constitue véritablement [l'espace de] la formation de l'expérience lorsqu'elle est suivie d'une phase réflexive de donation du sens ». (*Ibid.*).

Cette évocation du corps dans l'univers de l'accompagnement vient résonner sur ma pratique de la pédagogie perceptive et mettre en évidence des points de convergences, et par contraste, des points de spécificités et de divergences entre ces deux pratiques dans lesquelles l'expérience corporelle existe, mais dans des acceptions pratiques et théoriques bien éloignées l'une de l'autre²¹⁴. A un moindre degré, ce mécanisme évolutif est opérant dans la vie quotidienne de façon moins consciente sans être dans une visée thérapeutique. Parce qu'il est la toile sur laquelle résonnent nos vies et leurs événements, le corps nous dévoile nos possibilités physiques, motrices et sensibles. Qui peut affirmer que son corps soit absent de la mise en sens de son existence ?

A l'autre bout de cette pensée, le *don* n'est-il pas la trace dans le corps de l'expérience de l'âme qui sait et qui dicte un savoir que l'on appelle parfois vocation quand on prononce : « il ou elle a un don » ; une sorte de savoir qui semble s'être dressé au-dessus de toute expérience préalable comme un « être » déjà plein de connaissances

²¹⁴ Il n'est pas question ici de débattre sur ce point. Je note simplement, au regard de ce qui est dit ici, l'apport de la Gestalt-thérapie dans l'implication du 'corps-mémoire' dans une dimension horizontale de l'existence – émotionnelle, représentationnelle, expérientielle et biographique – comme voie d'accès au rapprochement de soi. Le corps s'engage dans une transformation puisqu'il offre le terrain d'une nouvelle expérience d'un événement et du rapport à lui. Les méthodes sont très différentes, mais les projets gardent des points de congruence avec l'approche de la psychopédagogie perceptive que je pourrais rebaptiser en jouant sur les mots et par analogie, une « Gestalt Sensible de l'être de la personne ».

pratiques avant même d'avoir agi. Mystère merveilleux qui glisse toute pratique sans aucun écart au rang de l'Art. Dans ce cas, le corps et l'expérience s'unissent dans un mariage et dansent, animés d'une intelligence dans laquelle l'agir et l'éprouvé ne font qu'un. Le corps n'est plus seulement une toile qui résonne, mais bien la trame qui la constitue et me rejoint dans l'émerveillement de ma chair émue. L'expérience corporelle caractérise les conditions vitales de l'existence au sens de la Vie (Henry, 2000 ; Honoré, 2014). Dans ce sens, avec Merleau-Ponty, le corps peut se comprendre comme l'étoffe expérientielle du monde dans le sens où :

Visible et mobile, mon corps est au nombre des corps, il est l'une d'elles, il est pris dans le tissu du monde et sa cohésion est celle d'une chose. Mais puisqu'il voit et se meut, il tient les choses en cercle autour de lui, elles sont une annexe ou un prolongement de lui-même, elles sont incrustées dans sa chair, elles font partie de sa définition pleine et le monde est fait de l'étoffe du corps. (1964, p. 19)

Il faut ajouter maintenant le corps au nombre des éléments constitutifs de l'expérience, un corps à la fois témoin et acteur dans son essence, puisque sans lui l'expérience garde une forme d'abstraction. Mais ce corps est aussi celui du monde auquel il est tissé.

3.2.3 L'expérience de l'autre : l'interexpérience comme épreuve de la présence d'autrui

L'étoffe du corps inclut par conséquent ce corps qu'est l'autre. Mais de quelle manière ? Dans un corps-à-corps de présence et d'épreuves de celles-ci, mon expérience rencontre celle des autres dont elle se nourrit tout en les nourrissant dans l'interexpérience. En quoi l'épreuve d'autrui et la présence mutuelle qui la caractérise peuvent nous éclairer sur le phénomène de l'expérience ? Et nous avons vu qu'elle est affiliée à la dimension émotionnelle et au champ de l'affectivité. Bernard Honoré nous avertit : l'épreuve d'autrui n'est pas l'épreuve d'une chose mais bien *d'une personne* ayant un ton singulier issu de son pouvoir-être, son avoir-à-former et son devoir-prendre-soin²¹⁵ par sa facticité, sa formativité et son activité. Dans la mise en présence d'autrui :

Il y a donc deux pouvoir-être, deux avoir-à-former et deux prendre-soin. (...), la tonalité est constituée d'une présence de l'association des tons éprouvés dans l'angoisse-sérénité, dans l'espoir-désespoir et dans la joie-tristesse. La tonalité affecte chacune des personnes en présence d'une manière qui lui est propre et

²¹⁵ Trois notions assez explicites dans leur formulation et qui sont développées dans *L'épreuve de la présence*. (Honoré, 2006).

L'émouvoir comme support de la sensibilité

suscite chez lui des sentiments selon une disposition préalable à ressentir l'affection et, à se laisser affecter, selon un sentiment de soi plus ou moins ouvert à la transformation. (2006), p. 95).

La coloration de la tonalité est assujettie aux tendances de l'un ou de l'autre dans les trois dimensions du pouvoir-être, de l'avoir-à-former et du devoir-prendre-soin contenant l'expérience de la mise à l'épreuve de la présence. La tonalité de présence sera teintée de *sérénité* si celle-ci est sous le signe de l'accord d'une réelle ouverture mutuelle. En cas d'accordage dans la fermeture, la tonalité est marquée par l'indifférence bilatérale. La personne sera dans une tonalité *angoissante* si dans la présence, l'un est nettement ouvert à se projeter dans des possibilités inédites alors que l'autre reste contenu à ses seules possibilités habituelles, c'est-à-dire celles qu'il connaît. Si la personne exprime un intérêt à l'égard de l'autre toujours identique, quelle que soit la personne, nous aurons le même effet d'angoisse.

La tonalité de la présence va résonner *d'espoir* si chacun est affecté par l'espoir de ne pas être enfermé par l'autre dans une forme (physique, psychique, éthique, affective) qu'il a préalablement de lui-même. C'est le résultat d'une consonance dans l'engagement mutuel dans son avoir-à-former. Je suis en quête de nouveau sens au contact de l'autre et je me rends disponible à cette transformation. D'autre part, je sais qu'il en est de même pour l'autre. À l'inverse, le ton de la présence sera ressenti en *désespoir* s'il y a dissonance des engagements. Cette tonalité sera éprouvée pour chacun en présence de l'autre ; incompréhension pour l'un, désespoir de se sentir saisi d'une manière inadéquate (mode étranger à ses habitudes) pour l'autre. Dans le registre du prendre-soin, la tonalité de la présence résonne de *joie* dès lors qu'une symétrie d'en train dans le « prendre-soin-de » se manifeste entre moi et l'autre :

Chacun est affecté dans la joie, non seulement d'être pris en considération dans sa vie et son existence, mais dans la joie d'attendre de l'autre un souci de lui, un soin et une attention particulière, même en l'absence de toute demande, de tout appel (...). C'est une joie d'une sollicitude où entrent la confiance et la compassion²¹⁶

A l'inverse, dans la dissonance de l'accord dans le prendre-soin, la tonalité est de nature triste :

Celui qui est le plus animé par son devoir-prendre-soin éprouve la tristesse d'une impuissance à conforter l'autre dans son désir de déployer sa vie dans un accomplissement. Celui dont le devoir-prendre-soin est le moins intense éprouve la tristesse d'une sollicitation gênante. Lorsque chacun est peu animé en son

²¹⁶ *Ibid.*, p. 95

L'émouvoir comme support de la sensibilité

devoir-prendre-soin, le sentiment du ton de résonance n'est ni triste, ni joyeux mais indifférent et ennuyeux.²¹⁷

En fin de compte, l'épreuve de l'autre peut se résoudre à *deux natures d'expérience portées par deux affections fondamentales en communauté de souffrance et de jouissance*. Quelle que soit la nature de la tonalité dans la présence avec autrui, l'épreuve de l'autre est toujours *une expérience éthique*, c'est-à-dire, éthique dans son étymologie grecque « *ἠθος* » qui signifie *caractère*. La réciprocité qui caractérise la présence de deux êtres porte en elle une tonalité d'affection unique mais mouvante. Enfin, cette notion s'élargit au tissu social, à la communauté, au monde quand B. Honoré écrit :

Enfin, dans l'épreuve de l'autre, entre en présence l'absence d'autres qui ne sont ni lui ni moi. La visée du devoir-prendre-soin ne se limite pas à celui qui est là, ici et maintenant, mais à tout ce qui s'absente et qui cependant est en rapport avec nous et doit être sauvegardé. On peut dire qu'à travers la chose ou l'autre que j'éprouve, c'est le monde qui résonne dans la tonalité des mises en présence.²¹⁸

Dans le tableau qui suit, j'ai placé les éléments signifiants de la catégorisation des tonalités affectives de la présence, dans une axiologie en trois volets : le pouvoir être, l'avoir-à-former et le devoir-prendre-soin. J'ai ajouté les deux tonalités fondamentales de l'existence. Nous l'avons vu tout au long de ce chapitre et cela se confirmera par la suite, l'affectivité n'est pas envisageable dans une singularité séparée du monde, de l'autre. La notion d'intérexperience est au cœur d'une pensée qui cherche à élucider ce que peut-être la dimension émotionnelle et le champ de l'affectivité, et ici en particulier ce que j'ai nommé avec Bernard Honoré, les *tonalités affectives*.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 96

²¹⁸ *Ibid.*, p. 99

Les tonalités affectives de la présence			
	Dispositions de l'autre envers moi – Ma dispositions à l'autre - Sentiments éprouvés		
Attitude	ouverture	neutre	fermeture
Pouvoir-être	Sérénité/Joie	Indifférence	Angoisse/Tristesse
Avoir-à-former	Espoir	Indifférence	Désespoir
Devoir-prendre soin	Joie	Ennui/indifférence	Tristesse
Affections fondamentales	Jouissance	-	Souffrance

Interexpériences et tonalités affectives de la présence
(à partir de B. Honoré)

3.3 Le caractère de l'expérience : le sentiment d'existence

Pouvons-nous envisager le sentiment d'existence comme un caractère particulier de l'existence en tant qu'*expérience*, comme une affection de celle-ci. Le sentiment d'existence est-il le fruit de la réciprocité dans la présence à soi, à l'autre, aux autres et au monde ? Cette disposition affective dans laquelle nous sommes en présence de ce *sentiment* d'existence, relève-t-elle d'une explication psychologique ou d'un principe ontologique ? Sur le terrain de la vie, on peut constater la variation de l'intensité des résonances émotionnelles dont celle du désir encourageant la motivation et l'effort pour se maintenir dans une situation. Ce dynamisme module l'expérience, elle peut s'écouler « (...) en eaux calmes et tranquilles ou en eaux bouillonnantes et tumultueuses » (Honoré, 2014, p. 60). Les trois gammes principales angoisse-sérénité, espoir-désespoir et joie-tristesse sont indissociables et

leurs tons entrent en composition d'une tonalité globale de la présence, dont les fluctuations sont celles de notre sentiment d'exister.²¹⁹

²¹⁹ *Ibid.*, p. 288

L'émouvoir comme support de la sensibilité

Bernard Honoré, inspiré par la pensée d'Heidegger, en particulier dans le développement de la *Stimmung*, le définit comme un état d'humeur ou une disposition dans laquelle nous sommes. Suivons trois citations du philosophe allemand :

Jamais l'état d'humeur n'est le simple fait d'être disposé (Gestimmstein) dans une intériorité pour soi, mais c'est tout d'abord un se-laisser-prédisposer (ein sich-Bestimmen und Stimmenlassen) d'une façon ou d'une autre à l'humeur, dans l'humeur.²²⁰

En écho à cette citation, le sentiment d'existence apparaît comme un fond affectif, une matrice sur laquelle se déposent des nuances changeantes. Ce n'est pas une émotion turbulente, ni une interprétation de celle-ci mais une *qualité de disponibilité à être affecté* :

C'est dans un second temps que nous nous disons : après tout c'est moi qui vois et sens les choses ainsi. Alors la *Stimmung*, devient Erlebnis, expérience vécue, Gefühl, sentiment subjectif, privé.²²¹ (Je souligne)

Le sentiment d'existence est une expérience vécue, un mode de rapport au monde :

Une Stimmung est un air...au sens d'une mélodie qui ne flotte pas au-dessus de la présence de fait, prétendue véritable de l'homme, mais donne pour cet être le ton, c'est-à-dire, harmonise (stimmt) et détermine (bestimmt) son style et sa manière d'être.

A travers le sentiment d'existence on comprend combien l'expérience est un mode de présence, une façon unique de résonner par laquelle notre être se découvre dans sa singularité qui se dévoile. L'affectivité a un pouvoir, de révélation de l'expérience ; de sa valeur pour Scheler ; plus fondamental que la connaissance pour Honoré ; du monde pour Heidegger ; de l'absolu par une auto-affection pour Henry, et encore de notre humanisation pour Honoré.

➤ **Petit détour : L'interexpérience chez Laing, l'extimité chez Lacan et Tisseron**

La pensée de Ronald Laing, résonne en congruence avec celle de B. Honoré, bien que le premier pose que toute expérience semble vouée à la solitude, car elle a ceci de spécifique et de commun avec l'émotion, c'est qu'elle n'est pas celle de l'autre et ne pourra jamais l'être. L'expérience possède une gestalt unique (cf. Romano) bien que certaines de ces composantes me soient accessibles. C'est ce que confirme R. Laing :

Je ne peux m'empêcher d'essayer de comprendre votre expérience car – bien qu'elle me soit inaccessible, invisible et que je ne puisse ni la goûter, ni la toucher,

²²⁰ *Ibid.*, p.123

²²¹ *Ibid.*, p. 123

ni la sentir, ni l'entendre – je sais que vous en avez une. Je ne peux pas faire l'expérience de votre expérience, mais je sais qu'elle existe pour vous : mon expérience de vous fait partie de votre expérience de moi, mon jugement sur vous tient compte du jugement que vous portez sur moi qui vous juge, et ainsi de suite... (Laing, 1969, p. 18)

Ces propos percutent. Ils illustrent à la fois un aspect de ma pratique quand j'observe combien il est utopique de se considérer à la place de la personne que j'accompagne, tout en mettant l'accent, par contraste, sur des moments de complète congruence avec l'expérience de celle-ci. Lors de moments de totale congruence dans une séance de pédagogie perceptive, la personne témoigne qu'elle se sent comprise, entendue dans son expérience comme elle ne l'a jamais été. Dans le même ordre d'idée, je suis surpris de constater l'écart d'expérience face à une situation, une personne, une œuvre, suivant *le degré de proximité ou de l'éloignement de ma subjectivité corporelle*. La communicabilité ou faudrait-il dire, l'incommunicabilité de l'expérience est cruciale dans nos vies, dans la vie sociale. L'une et l'autre sont le fondement de nos liens dans nos couples, nos familles, nos communautés, nos villes, nos pays, et à l'échelle planétaire. L'expérience est imbriquée dans la vie sous ses formes à la fois intime, individuelle, extérieure, publique et sociale.

Dans l'interexpérience, qu'est-ce qui s'exteriorise et qu'est-ce qui reste dans l'intériorité d'une intimité ? Avec Serge Tisseron, la signification de l'expérience comme celle de l'interexpérience s'enrichit d'une notion nouvelle, celle de *l'extimité*. Ce mot a été introduit par J. Lacan pour nommer le fait que rien n'est totalement intime ni totalement public. On a coutume de définir l'intimité par ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire, publique. L'intimité a donc une connotation éminemment sociale par défaut :

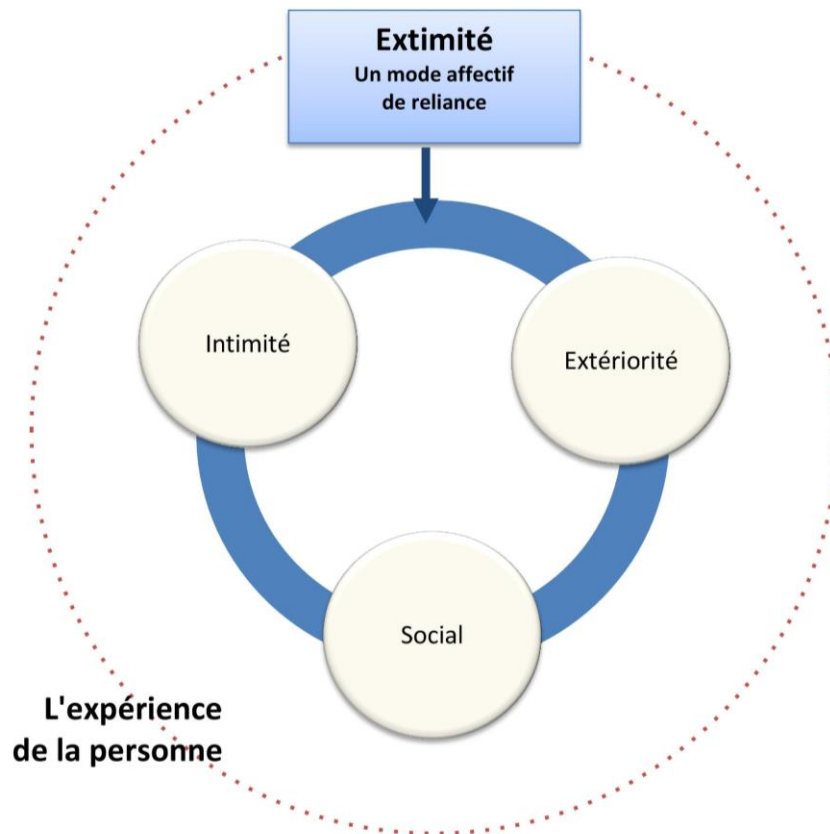
Mais l'intimité comporte aussi une autre dimension : ce que chacun ignore sur lui-même. (...) Il est pour nous le processus par lequel des fragments du moi intime sont proposés au regard d'autrui afin d'être validés.²²² (Tisseron, 2011, p. 83)

Le désir d'extimité – qui n'est pas l'exhibitionnisme - est inséparable de celui de *se rencontrer soi-même à travers l'autre* ; il n'est pas non plus l'appétence de l'approbation sociale. On a besoin d'intimité pour se reconnecter à soi-même, mais la voie de l'extimité est complémentaire à la première. *L'expérience de soi semble nécessiter les deux dimensions : intimité et extimité*. L'extimité comme désir de partage de soi auprès de personnes choisies renvoie à une nature d'interexpérience plus subtile,

²²² Tisseron Serge. Intimité et extimité. In: Communications, 88, 2011. Cultures du numérique [Numéro dirigé par Antonio A. Casilli] pp. 83-91 ; url :/web/revues/home/prescript/article/comm_0588-8018_2011_num_88_1_2588

mettant en jeu des fragments de soi à l'interface intérieur/extérieur. Ces réflexions nous dirigent naturellement vers *l'empathie* comme une expérience de désir d'extimité et de réciprocité dans laquelle la fréquence de l'épreuve de la présence de l'autre entre en réciprocité avec la mienne. La dimension cognitive et la dimension relationnelle, dans lesquelles le corps reste sollicité à des couches de vécu variables et qui fondent l'empathie, dévoilent la complexité expérientielle.

Dans cette imbrication se glisse une temporalité bien spécifique : celle de reconnaître à mon interlocuteur le droit de me manifester l'expérience qu'il fait de moi, de mes conduites et auxquelles je n'ai souvent pas accès ; je l'autorise à me révéler à moi-même (*Ibid.*, p. 89). Dans ce cas, l'autre participe au remplissage de l'expérience de qui je suis et deviens. Cette empathie « extimisante » est comprise dans la pensée de S. Tisseron sur le mode interactionnel, et sans participation charnelle. Elle constitue un aspect bien particulier de l'interexpérience, celui de me laisser affecter par l'autre qui me renvoie son expérience relative à sa résonance à mes actes, mes manières d'être, ma présence. L'extimité met en scène un mode affectif comme reliance entre intériorité et extériorité, les deux étant empreints d'une dimension sociale. Nous trouvons une illustration graphique de cette notion nouvelle pour moi. L'extimité m'évoque ces moments de révélation propres à la pédagogie perceptive. La personne accompagnée se voit révélée à elle-même par un jeu de réciprocité et de miroir avec l'expérience que peut lui restituer l'accompagnateur. L'ancrage charnel et corporel offre une nature de reliance profonde, silencieuse et porteuse de sens pour les personnes en co-présence et d'une auto-révélation d'un sentiment d'existence. Le schéma suivant illustre mes propos :



L'extimité, un mode affectif de reliance à l'intimité, l'extériorité et le social
(à partir de Tisseron)

3.4 La vie comme expérience d'elle-même, comme donation

*Elle [la vie] se révèle de mon immanence
en une expérience qui m'est propre.
Bernard Honoré*

Dans la langue française, il n'existe pas de mot rassemblant les notions de vie comme donation et comme expérience. Dans le langage, on abordera cette signification à partir du terme « vécu », terme synthétique certes, mais approximatif et insuffisant au regard de la richesse de ce que l'on voudrait signifier et partager. Le terme allemand « *Erlebnis* » renvoie à l'expérience comme tout ce qu'on a vécu et forme une entité sémantique qui comprend à la fois ce qui est *éprouvé, vu, connu, pensé, fait* mais aussi, dans le sens phénoménologique, *l'expérience subjective* inobjectivable sans

l'intentionnalité (Honoré, 2014, p. 75). Je montrerai plus tard comment W. Dilthey compte parmi des philosophes ayant travaillé la notion qui m'intéresse en l'intégrant dans une perspective du vivre où l'aspect individuel et de la communauté joue sur une même partition pour former un *ensemble vital*. L'expérience, c'est-à-dire la *présence* à, ou la *présence de*, nous est aussi *donnée*, à commencer par la vie elle-même à travers nos naissances comme donation de la vie, c'est-à-dire :

Le fait qu'il y ait la vie en moi. Les allemands, pour « il y a » disent es gibt (ça donne). Avec la vie est donné tout un équipement sensoriel et psychique me permettant, dans une maturation progressive, de percevoir, de sentir, de me souvenir, de penser, d'agir en choisissant parmi des possibilités et en créant, de communiquer avec les autres par le langage, de m'orienter, et – ce qui n'est pas le moindre des dons – celui de donner un sens à ce que dont je fais l'expérience. Cette donation de sens dont je fais l'expérience en toute expérience oriente ma vie à tout moment et est au fondement de ma responsabilité vis-à-vis de la vie des autres. Je vis en effet dans la donation de la vie donnée aussi aux autres auxquels je suis relié dans cette donation même. (...) Je comprends l'expérience de la vie comme expérience historique de la donation. (*Ibid.*, p. 77).

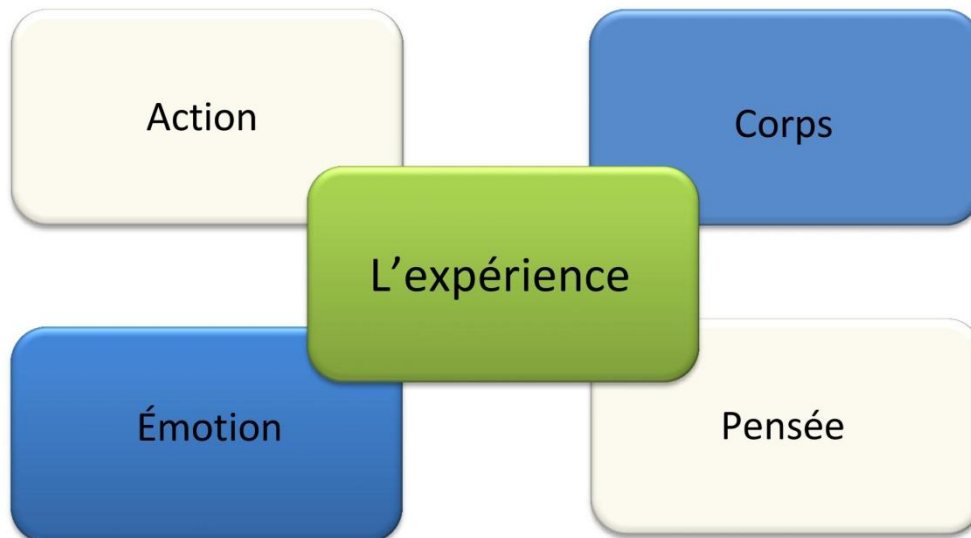
Je propose une synthèse graphique (schéma suivant) des éléments constitutifs de l'expérience. Ils se sont cumulés au fur et à mesure de mon dialogue avec la pensée de B. Honoré sous la forme de mises en présence incoercibles. L'expérience apparaît donc comme un ensemble de phénomènes mettant en jeu :

- le corps et l'émotion comme source vecteurs,
- (de) ma présence au monde depuis une donation originel de la Vie,
- la mise à l'épreuve de l'autre dans des tonalités diverses,
- ma tendance affective, dans l'action et dans la pensée,
- mon sentiment d'existence,
- ma disposition à recevoir les choses de ce monde,
- mon rapport à la présence d'autrui.

L'émouvoir comme support de la sensibilité



Les mises en présence dans l'expérience
(à partir de B. Honoré)



**Les mises en présence dans l'expérience -
Ajout du corps et de l'émotion**
(à partir de B. Honoré)

3.5 La spiritualité de l'expérience : oser nommer pour mieux comprendre !

*Je suis en effet touché, affecté dans quelque chose
d'inapparent dans la "mise en présence".*

Bernard Honoré

*La poésie n'est pas un genre littéraire,
elle est l'expérience spirituelle de la vie,
la plus haute densité de précision,
l'intuition aveuglante que la vie
la plus frêle est une vie sans fin.*

Christian Bobin

La contribution de Michel Henry dans la compréhension de la vie comme donation est première. J'en parlerai abondamment plus tard. La question de l'apparaître de la vie est inhérente au propos phénoménologique, et à ce titre, elle rejoint celle de l'expérience elle-même. Mais comment relier les deux phénomènes, aborder ces deux questions : n'en forment-elles qu'une ? C'est là l'enjeu et la source de différentes positions théoriques et pratiques liées à la définition même de l'homme, de l'agir, de l'être et du vivre. Pour le phénoménologue français sortant de l'orthodoxie,

le premier trait de la révélation de la vie, c'est de s'accomplir comme auto-révélation. S'autorévéler pour la vie veut dire : s'éprouver soi-même. (Henry, *cité par Ibid.*, p. 77).

Plus je lis la phénoménologie, plus s'ancre en moi une conviction qu'elle donne à penser autrement une donnée anthropologique, celle de la dimension spirituelle. Dans cette direction, le contact à la praxis du Sensible qui est le mien questionne son affiliation à une dimension spirituelle. Cette dimension peut poser problème à différents niveaux dont celui de sa place dans la recherche, celui de l'assumance de sa réalité pratique dans un accompagnement professionnel, celui du choix du langage pour en parler. En effet, cette notion subit certaines contraintes repoussantes liées à un héritage à des qualités surnaturelles dans la vie religieuse, à son opposition radicale à la matérialité, etc.

3.5.1 Nommer mes états d'âmes, un questionnement éthique ?

Je dois faire un aveu ici sous la forme d'une question : que signifie *en creux* un sentiment de fatigue – allons-y ! - et une sainte colère que j'éprouve parfois ? A première vue, j'attribue mes *états d'âme* à la fois à une aspiration et à une crainte contenues sous la forme d'une discrétion, pour ne pas dire, d'une censure personnelle

(et il me semble parfois qu'elle est collective). Mes états d'âmes sont-ils en lien avec la place de l'affectivité dans mon métier, dans mes pratiques et mes relations sociales liées à l'incarnation de l'expérience du Sensible dans mon parcours de vie, dont il m'apparaît qu'un aspect relève bien du rapport à une spiritualité ? Bernard Honoré évoquant *l'interdit spirituel dans les sciences humaines*, donne le ton de l'engagement nécessaire pour sortir d'un non-dit tout en me donnant une première réponse à mes questions personnelles que j'assume ici. Retenir mon élan d'aborder le thème de la spiritualité m'apparaîtrait lacunaire pour cette étude sur la dimension émotionnelle. Je pointe une problématique que je ne veux pas juger, mais constater (pour m'en alléger ?), se pourrait-il que mon mouvement puisse avoir un écho ?

C'est donc à pas feutrés et sur la pointe des pieds que je m'avance sur ce thème placé trop longtemps dans l'aune d'une intime et d'un cœur timide. Me voilà à l'œuvre dans une praxis "extimite", poussé du dedans pour sortir du silence, ou plus justement, y rester en prolongeant le fil de ma réflexion. J'avance, soutenu par l'auteur inspirant qui m'accompagne en ce moment, bien que sa pensée de la spiritualité telle que je la comprends s'appuie essentiellement sur un engagement réflexif et dans la résonance affective qui peut s'y jouer, *et* que la mienne s'ancre en première instance dans un rapport à une chair corporelle touchée, sentie, ressentie et émue (la mienne, celle d'autrui, de la nature et de tous les objets du monde avec lesquels je suis en conscience).

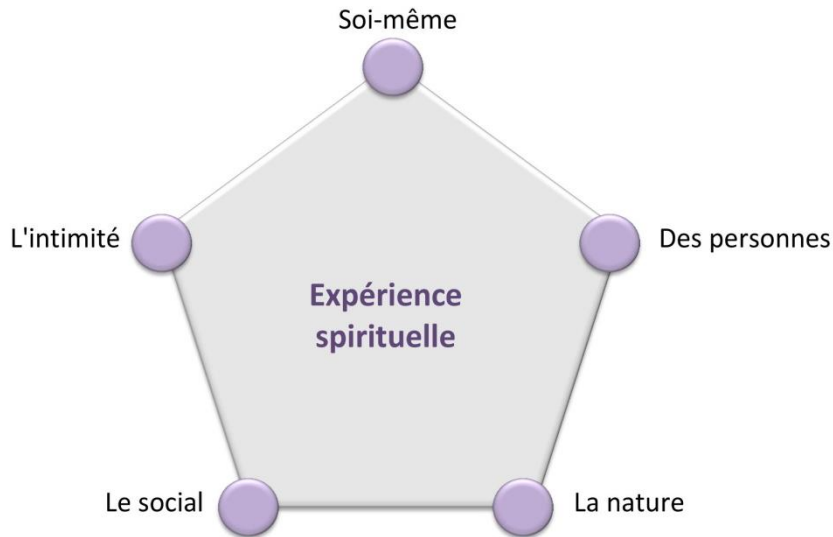
Il me semble nécessaire de baliser mon propos sur *l'expérience et le spirituel*, *l'expérience spirituelle* ou encore *la spiritualité de l'expérience*, dans un enclos sémantique le moins équivoque possible. Ces trois expressions et articulations entre deux termes « expérience » et « spiritualité », « spirituel », « spirituelle » illustrent la richesse et les liens qui peuvent unir ces deux notions (expérience et spirituel). Pour ce faire et en lien avec mon appartenance concrète à l'univers du soin, de la formation et de l'accompagnement, deux repères vont à la fois camper l'espace dans lequel je veux évoluer et m'informer sur mon objet de recherche. Le premier met l'accent sur la dimension spirituelle *en tant que reliance entre l'homme et le monde* dans une perspective de changement issu d'un élan de vie portant un élan spirituel (Bergson) innovant et tourné vers l'avenir :

Ainsi la vie spirituelle est la dimension de la vie qui, en nous reliant au monde, élance la pensée dans une transformation de ses représentations, de ses conceptions, de ses valorisations. (...) On peut dire que dans la vie spirituelle

L'émouvoir comme support de la sensibilité

nous respirons le monde, nous sentons les effluves d'un monde qui nous inspire.
(Honoré, 2004, p. 111)

Un deuxième repère me vient de Gaston Pineau :



Différents contacts déclenchant une expérience spirituelle
(à partir de G.Pineau)

En se questionnant sur l'expérience-formation, il propose le concept de spiritualité selon Eurs von Balthazar, comme :

Une dimension unificatrice, l'esprit étant considéré comme ce qui met en relation l'organisme et son environnement, une dimension de réalisation, d'engagement, de position, de formation ou de transformation, et une dimension d'ouverture à un infini, un illimité, un fonds à la fois intime et étrange. (Pineau 2006, *cité par Ibid.*, p. 112)

L'acceptation d'éléments tels que la visée d'un absolu, d'une globalité, du lien intérieur/environnement, de la formation et la transformation pour signifier la spiritualité campe l'espace plus serein, moins ambigu pour aborder la question de l'expérience en tant que phénomène spirituel d'une part, mais d'autre part, et c'est cela que je veux souligner : chacun de ces termes sont des outils sémantiques usuels dans ma vie quotidienne et professionnelle. Nous sommes loin de l'héritage religieux, traditionnel, de ces espaces jugés douteux par la science, qu'il ne s'agit pas de nier, et encore moins de renier sous peine d'amputer l'homme d'une part de son être au monde. Nous pouvons donc penser avec Comte Sponville qu'il est possible de penser par soi-

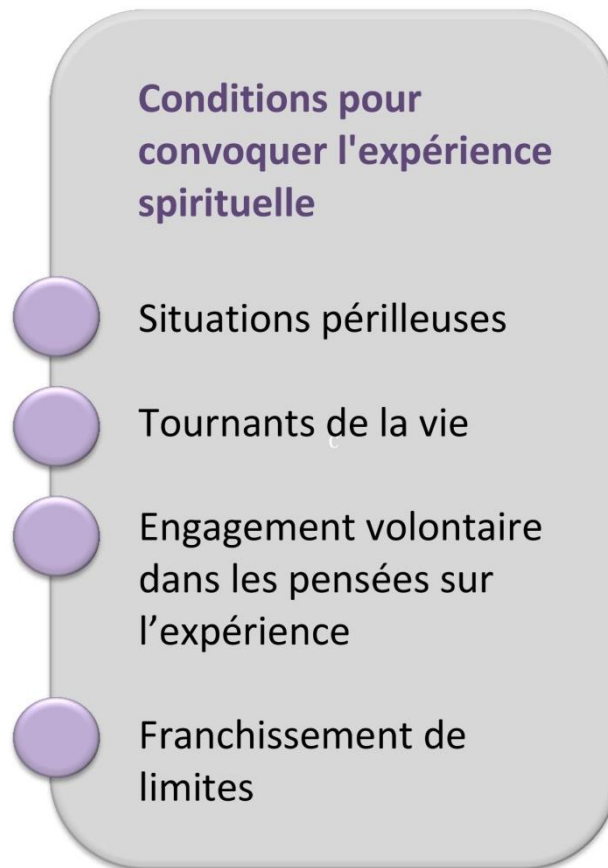
même et pour le monde à partir d'une expérience vivante et communicable qui confirme que

nous sommes des êtres finis ouverts sur l'infini [...], des êtres éphémères ouverts sur l'éternité ; des êtres relatifs ouverts sur l'absolu. (Comte-Sponville, 2006, p. 147).

3.5.2 Quelles conditions pour convoquer l'expérience spirituelle ?

Quand est-ce que l'expérience convoque le spirituel ? La question peut sembler équivoque ou sans intérêt, je me la pose parce que justement, le spirituel entre en scène dans mon processus d'exploration théorique au service de ma question de recherche, et de la problématique qu'elle installe. Quels sont les liens entre l'expérience du Sensible et l'expérience spirituelle, existent-ils ? Si oui, de quoi sont-ils fait, et dans quelles conditions ? Il n'est pas temps de se pencher sur ce point maintenant, mais de laisser en suspens ce qui attend une réponse. Pour l'heure, Bernard Honoré présente différents contextes favorables à l'émergence de l'expérience en question. Plusieurs cas se présentent : 1) la situation périlleuse, exigeant une action de sauvegarde de soi de nature psychique, affective, physique, situationnelle ; 2) l'engagement volontaire de la pensée sur l'expérience elle-même dans la reliance au monde dans le projet de devenir sujet de sa vie et de ses événements comme l'ont montré successivement Spinoza (conatus), Husserl, Bachelard, ou Misrahi (conversions), comme d'autres auteurs qui font de l'épreuve de leur vie une ouverture à une œuvre de transformation et d'accomplissement ; je pense à E. Hillesum, A. Arendt, Y. Amar pour ne citer que ceux-là ; 3) les moments de franchissement de limites dans des « flashes existentiels » ou « percées » qui illuminent subrepticement la réalité ; 4) dans les tournants de la vie dans l'expression du dialogue avec eux et l'effort de dépassement du sens de l'épreuve que ces conjonctures peuvent susciter.

Chacune de ces catégories résonnent sur le terrain de ma pratique quotidienne. Je m'y reconnais. En les écrivant surgissent des événements marquants et les expériences de ma biographie ; avec eux, émergent des émotions, des sentiments et même des ambiances corporelles relatifs à ces évocations spontanées.



Conditions pour convoquer l'expérience spirituelle
(à partir de B. Honoré)

Dans le même temps ou/juste en différé -, se confirme *la présence irréductible de leur caractère affectif et émouvant* (chacun de ces adjectifs renvoie à des nuances fines mais fondamentalement distinctes pour moi). Certains de ces événements ont l'occasion d'expériences de nature spirituelle. Elles m'impliquent dans mon étreté, la réveille, l'éveille.

Avec Gaston Pineau, et par l'intermédiaire de B. Honoré (2014), s'ouvre une catégorisation de phénomènes tissés dans une démarche exploratoire d'expériences personnelles, que ces dernières se déroulent dans un cadre professionnel ou non. Dans le contexte d'une recherche-action existentielle s'est donnée un ensemble d'expressions qu'il me paraît pertinent de relever, elles ont été classées par thèmes :

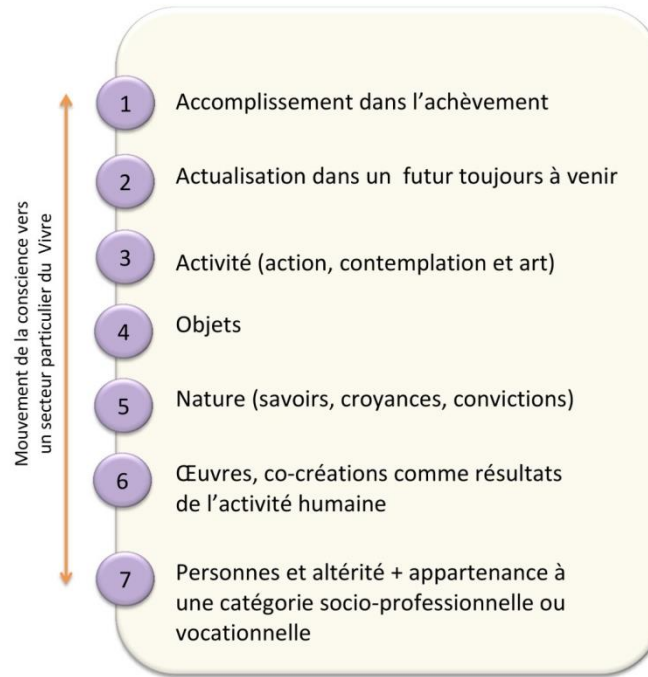
selon qu'elles se rapportent – à des contacts avec soi-même (rapport à soi en lien avec des valeurs, un rapport à l'existence dans une conquête de paix, dans des moments de « grâce »), - à des contacts avec des personnes (expression sur l'amour, la beauté, la maladie, la mort, devant le visage d'une père mort, devant

L'émouvoir comme support de la sensibilité

le respiration d'un bébé, expression du regret de ne pas avoir accueilli), - à des contacts avec du social (engagement dans des mouvements sociaux, des groupes communautaires, des groupes sectaires, expérience d'une foule en prière), - à des contacts avec la nature (nuit étoilée, énergie dans une expérience de Tai Schi, expérience de spiritisme), - à des contacts avec l'infini (dans la méditation transcendante, devant le mystère, dans la sortie des catégories connues, dans l'invention de Dieu). (*Ibid.*, p. 126, 127)

K. Jaspers propose des sphères d'activités spirituelles en tant que *mouvement de la conscience* (esprit) tourné vers un secteur particulier du vivre. J'ai pu distinguer : 1) la sphère se référant à l'activité (action, contemplation et l'art) ; 2) celle concernant les objets ; 3) la sphère liée à l'actualisation dans un futur toujours à venir ; 4) celle qui désigne l'accomplissement dans l'achèvement ; 5) la sphère des personnes distinguant deux catégories, celle de la personnalité qui concerne tout ce qui forme le sujet individuel et l'altérité , et celle de la collectivité qui s'adresse à l'appartenance de la personne à une catégorie socioprofessionnelle ou vocationnelle ; 6) la sphère de la nature (savoirs, croyances et convictions dominée par la pensée) ; 7) la sphère des œuvres comme résultat de création, de travail, c'est-à-dire de l'activité humaine, *elle concerne les conditions extérieures et intérieurs dans lesquelles nous agissons. Elle nous met en relation avec nos contemporains et avec les générations précédentes qui ont contribué à notre culture* (*Ibid.*, p. 128). L'ensemble de ces sphères est poreux et articulé, ce qui autorise une construction plurielle du sens nous orientant dans le monde. Cet édifice construit à partir de sphères spirituelles articulées entre elles plus ou moins mobiles les unes par rapport aux autres a sa dynamique d'alliances, de luttes ou de conflits. Les voici illustrées dans le schéma ci-dessous :

L'émouvoir comme support de la sensibilité



Les 7 sphères spirituelles d'après K. Jasper
(à partir de B. Honoré)

3.5.3 L'affectivité et l'expérience spirituelle

*Entre deux hommes qui n'ont pas l'expérience de Dieu,
celui qui le nie en est peut-être le plus près.
Simone Weil.*

Le climat de l'épreuve spirituelle, de l'expérience qui la caractérise est teinté d'une affectivité en échos dissonant ou consonnant des sphères entre elles. Ainsi, métaphoriquement, l'affectivité apparaît une fois encore être l'artiste et la chorégraphe d'une danse donnant forme au sens donné de l'existence pour soi, de l'autre et dans le monde ; et dont chaque sphère se mobilise dans son pas spécifique. Sous l'éclairage jaspérien, une certaine complexité, voire, une systémique spirituelle sort la notion d'expérience spirituelle qui était la mienne de la brume. Ainsi, dans ce qui nous détermine au sujet de l'expérience singulière, celle d'accéder à notre reliance spirituelle au monde, il y a :

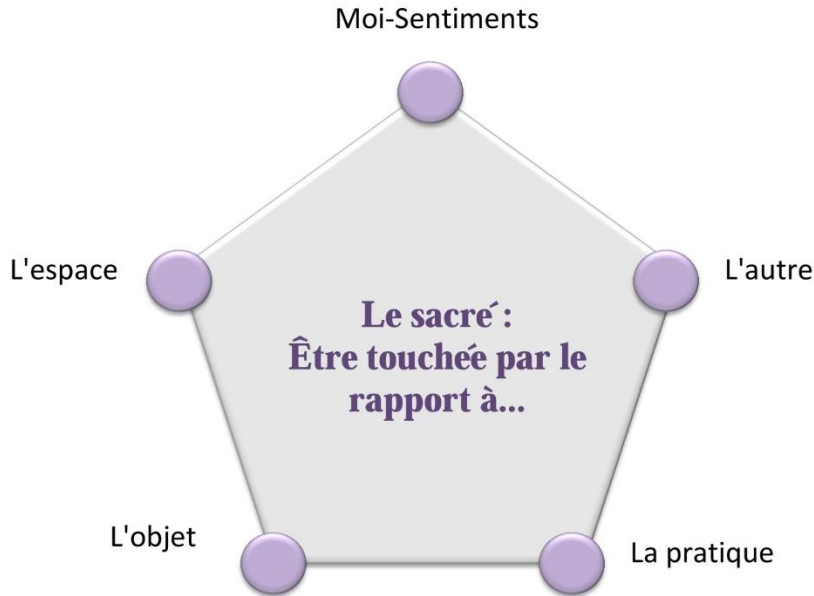
à la fois un besoin spirituel nous portant vers le monde, et un appel venant de l'esprit lui-même en ses diverses sphères entrant en résonance et nous touchant en l'« état d'esprit » où nous sommes dans le vécu de notre expérience. Un appel spirituel qui ouvre le questionnement comme affaire de notre existence. Cet appel est entendu comme un appel que j'existe au monde avec les autres dans des communautés d'appartenances ayant leurs traditions, leurs valeurs et leurs règles de vie. Je peux l'entendre comme une injonction à prendre en considération les

L'émouvoir comme support de la sensibilité

incidences de mon expérience sur mon entourage et sur l'environnement. (*Ibid.*, p. 132, 133)

Comment peut-on accéder en conscience à ce besoin et à cet appel ? Le caractère mystérieux de certaines expériences tient de leur étrangeté au regard de la raison ou de l'incapacité pour cette dernière de leur assigner un sens connu ou un sens tout court. « Cette expérience me dépasse », dit-on parfois dans le sens de la surprise et d'un débordement de l'entendement. Ce phénomène est à la source de l'expérience sacrée qui ne concerne pas que la religion, puisqu'elle est présente dans des espaces (lieux sacrés), des objets (édifices) et des pratiques. On a dans l'art, par exemple, la musique (sacrée), les livres (sacrés) et il existe aussi les sentiments (sacrés). Pour le dire vite, la hiérophanie - du grec *hieros*, « sacré » et *phanios*, « qui apparaît » - désigne *une donnée universelle constitutive du champ expérientiel de la condition humaine*, celle de l'accès par apparition de phénomènes inhabituels, inexplicables, inaccessibles à la sensibilité courante et à la raison par la perception usuelle. L'expérience du sacré ou le sacré de l'expérience pourrais-je dire aussi, est variable en fonction de ma présence, de la qualité de sa mise à l'épreuve. Le sacré semble ne pas exister sans une affection particulière qui nous est renvoyée par ce qui le manifeste à travers un objet qui me touche, une pratique qui m'émeut, un espace qui m'émerveille ou le sentiment-même de la vie que je ressens et qui me bouleverse.

Dans la vie courante, cette facticité de l'affectivité en présence dans l'expérience sacrée est troublante dans les échos au sein des sphères spirituelles évoquées plus haut. Elle conduit à des conduites individuelles et sociales culturellement normées. Dans cet ensemble, et à titre d'exemple, on a peut-être mal porté l'attention sur la religion, comme sur certains autres courants sociaux élevés au rang de l'institution. M. Scheler, dans une rigueur socio-phénoménologique remarquable, a démontré qu'elles illustraient une nature de participation affective relevant de la fusion affective, de l'illusion affective parfois, mais aussi, et de façon plus délétère, de l'hallucination affective (crainte ou dévotion) (2003). Le schéma suivant figure sept déclencheurs ou contextes dans lesquels la dimension sacrée peut se manifester :



La hiérophanie, un champ expérientiel de la condition humaine
(à partir de B. Honoré)

Les travaux de N. Depraz (2003) rendent compte de la richesse de l'expérience sacrée et requalifie la place et l'implication du corps à travers la pratique de la prière du cœur²²³ chez certains moines orthodoxes de Grèce et de Russie : cette investigation met en évidence une praxis aux caractères convergeant à celle de la phénoménologie comme le geste de l'épochè :

La prière du cœur réclame un cadre pour s'exercer, tout à la fois corporel (posture), technique (respiration/profération) et environnemental (un lieu tranquille) ; la réduction prend son impulsion dans un geste initial et sans cesse réitéré de suspension des croyances, des préjugés et de la thèse du monde elle-même, qui n'est rien d'autre qu'une manière d'interrompre le cours quotidien des actions et des états psychiques du sujet. De même que le cadre évoqué fait rupture sur le cours habituel de nos activités en imposant ses règles internes de position du corps, de mise en jeu du souffle et de la parole, de même le geste de l'épochè, nom technique de la suspension, est un geste de mise entre parenthèses des habitus sédimentés et de la doxa, aux fins de créer une nouvelle attitude sur le fond d'un espace lui-même transformé. (*Ibid.*, p.509)

3.5.4 Le rapport au divin : l'expérience d'un attachement ontologique ?

L'expérience humaine comporte un aspect sacré – le numineux, chez R. Otto – rapportée à une puissance perçue ou représentée comme plus grande (supérieure) ; cette

²²³ « Pratiquer la réduction : la prière du cœur » Natalie Depraz Laval théologique et philosophique, vol. 59, n° 3, 2003, p. 503-519. URI: <http://id.erudit.org/iderudit/008792ar>

expérience du numineux est selon G. Jung *l'expérience affective du divin* donnant le sentiment d'une dépendance ontologique à l'égard d'un tout autre. Ce trait affectif de l'expérience du sacré et/ou du divin nous mène tout droit vers une nature d'attachement telle que les théories du lien la présentent (Bowlby). Ici, la figure d'attachement - réellement vécue - par le religieux ou le disciple d'une pratique qui n'est pas obligatoirement religieuse au sens admis généralement, offre un espace de sécurité et permet un appui de nature 'diaphanique' pour explorer le monde, affronter des événements difficiles de l'existence, s'engager dans l'incertitude de l'avenir avec sérénité. Réfléchir sur l'expérience du sacré, du divin, ouvre le chemin de la foi qui elle aussi peut s'extraire du carcan religieux.

Mon exploration pour y voir plus clair sur ce que peut être l'expérience sacrée ou divine me passionne ! Mon esprit est stimulé, mon être concerné, quelque chose de ma subjectivité est rejoint dans la pensée, dans le cœur, dans le corps ; dans ma chair. Comment ne pas reconnaître dans ces écrits quelque chose de l'expérience qui est la mienne au contact de la praxis du Sensible ? Je le savais, l'intuitionnais. Ecrire ces mots, recueillir la pensée des auteurs auxquels je me réfère, renforce une évidence pour moi, la dimension émotionnelle et le champ de l'affectivité du Sensible tels que je les rencontre souvent, touchent en creux l'expérience du sacré ou du divin tels qu'ils sont défini ici. Il me faut sortir l'expérience du Sensible de ses fantômes, ceux du fanatisme ou de la secte, m'avouer une aspiration qui est la mienne envers le sacré, un sacré rencontré au détour de l'introspection, de l'approche manuelle, gestuelle, et verbale.

La praxis du sensible se vit sur un fond de silence de cathédrale et célèbre l'être qu'elle fait rencontrer au cœur de la matière, dans l'émoi de la chair dont chacun témoigne la présence et la mise à l'épreuve en direct ou en différé lors d'entretien de pratique réflexive. Je l'ai montré dans ma recherche précédente (Humpich, 2007), et D. Bois (Bois, 1990 ; 2006) illustre la présence du lumineux et du divin – du sacré ? - dans l'expérience vécue du Sensible à travers un conte initiatique évocateur, « Le seigneur de la danse » ; il fallait un conte et cette forme littéraire en particulier, car l'analyse et la rationalité ne peuvent pas rendre ce que l'expérience esthétique²²⁴ d'une écriture performative et Sensible donne à vivre.

²²⁴ L'expérience de l'art se caractérise par la médiation de la sensorialité, de la perception dans la création pour l'artiste et la contemplation pour son public et dont le vécu s'enracine dans l'émotion de la reliance spirituelle au monde.

L'émouvoir comme support de la sensibilité

J'ai mentionné au début de cette section l'ouverture de la phénoménologie à une théologie de l'expérience reliée à un principe de révélation. Les propos relevés par B. Honoré confirment mon constat. Dans la citation à venir, E. Husserl livre avec force que le rapport à l'Être est premier dans la construction de l'ipséité, puis de l'identité ; et comment c'est le rapport à l'expérience qui la constitue, y compris et surtout peut-être dans l'expérience sacrée :

Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être que se laisse penser l'essence du sacré.
Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la divinité.
Ce n'est que dans la lumière de la divinité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot Dieu. (Heidegger cité par *Ibid.*, p.144)

Puis,

Comment l'homme de la présente histoire du monde peut-il seulement se demander avec sérieux et avec rigueur si le dieu s'approche ou se retire quand cet homme omet d'abord d'engager sa pensée dans la dimension dans laquelle seule cette question peut être posée ? Cette dimension est celle du sacré, qui déjà, même comme dimension reste fermée tant que l'ouvert de l'Être n'est pas éclaircie et n'est pas proche de l'homme dans son éclaircie. (*Ibid.*)

Le praticien somatique est tenté de compléter les deux citations dernières en introduisant, dans le prolongement de la participation de la pensée, ou à côté d'elle, ou en encore en amont dans le pré-réflexif ou l'a-réflexif, la dimension du corps, de la chair vécue comme l'ont suggéré M. Henry (2000, 2004, 2008) et, dans son sillage, C. Meyor (2002 ; 2008) dans une phénoménologie non intentionnelle.

Il importe de ne pas exclure la donnée religieuse de mon questionnement sous peine de disqualifier dans un mouvement *tabula rasa* un espace de conscience à l'œuvre chez l'homme en quête de saisir l'être de l'homme. Pour des penseurs comme Y. Amar (2005), Simone Weil (Lyvonnet, 1994), Misrahi (2008 ; 2014) comme pour D. Bois (2001 ; 2006), le sacré se trouve et se manifeste dans la flagrance du réel. Cette position explique la raison d'une reliance sous une forme analogique entre le réel et l'expérience sacrée. En poussant dans toute son amplitude ce principe, tout effort de se rapprocher du phénomène dans son essence comporte une dimension ontologiquement sacrée ; depuis là, se comprend mieux l'ouverture sur l'avenue – la venue – du sacré, du divin et du religieux dans de nombreux écrits phénoménologiques ou d'autres relatifs à la psychologie existentialiste et humaniste, comme dans certaines pratiques de l'accompagnement qui assument cette filiation. Dans ce contexte épistémologique et méthodologique, la venue de l'expérience mystique clôt mon exploration dans ce domaine.

3.5.5 L'expérience mystique : inhérente à l'activité d'être homme

En préambule, j'avoue que le terme « mystique » m'intrigue en raison de son rapport particulier à l'objectivité, de son aura inquiétante et attirante à la fois, un certain flou au sujet de la réalité expérientielle qui le constitue. J'ajoute que je ferai des petits détours chez d'autres penseurs sur la mystique qui rendront plus pertinente encore la pensée honorienne. Je commencerai par l'analyse de F. Keck (2003), pour qui quatre processus unissent directement et indirectement un dispositif commun dont l'origine se trouve dans des alliances historiques ; celles-ci expliquent l''adhésion' toute relative de la notion de mystique à la rationalité de la science. La découverte et la conquête des sociétés dites primitives, l'introduction de l'enfant dans un système d'éducation (qui tient compte de son développement propre), le regroupement et l'enfermement des fous dans des hôpitaux où ils font l'objet d'études pour être ramenés à la raison, et enfin la constitution d'une tradition mystique séparée de la tradition théologique présentent une problématique commune, à des niveaux différents. Il s'agit de l'irrationnel qui est

à la fois ce qui précède la raison [chez l'enfant], qu'elle peut donc retrouver et traduire par ses procédures propres [chez le fou], et ce qui vient la défier et la questionner [le primitif ou le mystique], la privant ainsi de tous ses moyens établis. (Keck, 2003, p.1)

La notion de l'expérience mystique porte donc en elle les oppositions entre l'archaïque et le développé, entre le pathologique et le normal, entre le rationnel et l'irrationnel. En s'éloignant du point de vue psychiatrique et d'une interprétation pathologique ou religieuse pour se rapprocher de celui de l'histoire de la philosophie, de l'ethnologie, l'expérience mystique peut être définie comme

l'épreuve d'un événement généralement imprévu nous donnant le sentiment d'entrer en contact avec un mystère inaccessible échappant à toute forme de connaissance, (...) à l'au-delà inaccessible au sens (...) auquel certains (...) voient le développement de l'Être. (...) Cette union mystique est vécue comme une expérience d'amour. (Honoré, 2014, p. 144)

Dans cette orientation, la *mentalité mystique* semble *inhérente à l'activité d'être homme* en tant que disposition à l'émerveillement devant le sublime d'un paysage et de la nature, devant une œuvre d'art, à l'écoute d'une musique, face à un visage ou à un corps, dans la lecture d'un poème ou d'un écrit.... Elle se manifeste à l'occasion d'affronts de l'existence, face à la souffrance dans certains contextes (Hillesum, Weil, Davy). La

mystique²²⁵, comme *expérience intégrée au social*²²⁶ peut être comprise comme une praxis contrebalançant un monde de technicité privé d'âme (Henry, 2004 ; Davy, 2005). L'expérience mystique n'est pas exclue de l'investigation et de la vie scientifique (Bergson, James). Dans une publication, F. Worms²²⁷ montre comment l'expérience scientifique peut se comprendre sous la houlette de la mystique, notamment en tant qu'expérience vécue qui affronte directement le mystère de la réalité. Cet auteur insiste sur le *sens existentiel de l'expérience mystique* toute différente d'un donné à la troisième personne, analysé, quantifié, et classé dans un système :

Mais l'expérience mystique au contraire comme expérience vécue à la première personne et qui se donne à la première personne comme un témoignage d'un certain genre d'expérience, une expérience qui est « mystique » d'abord parce qu'elle est vécue comme une rencontre entre un individu singulier et un principe absolu, une expérience qu'il faut alors envisager dans sa dimension existentielle comme telle. (Worms, 2010, p.8)

Plus loin dans cet article, l'auteur, à propos de l'œuvre de Simone Weil et de la pensée de Jean Nabert, invoque une expérience mystique que je placerais complémentaire à celle de Bergson ou James, qui la cherchent dans l'expérience de la vie quotidienne (et non antagoniste comme la présente F. Worms). La mystique weilienne et nabertienne s'ancre dans une *expérience absolue de l'absolu* en tant qu'expérience limite à nous-mêmes, expérience qui est extra quotidienne par nature. Avec F. Worms, je comprends le sens de l'expérience mystique comme un moment inhérent à une expérience de soi plus ample que ce que la personne peut accueillir habituellement. C'est une expérience à la première personne radicale, diraient certains (Depraz, Vermersch, Berger, Varela ou Berger), dont la caractéristique se trouve dans une mise en tension consécutive de deux tendances en co-présence : l'assujettissement extérieur et la reprise de soi qui rouvre l'espace d'une subjectivation libre. Elle est une possibilité anthropologique dont on a du mal à décrire les modalités d'accès. Trop simplement sûrement pourrions-nous conclure que les mystiques nous surprennent dans leur *manière neuve d'envisager la vie* (Baruzi, 1986, p. 207, cité par Worms).

²²⁵ Dans la sociologie de Lévy-Bruhl (2014), la mystique se comprend comme « le (...) type de pensée (...) fondé sur la croyance à des forces, à des influences, à des actions imperceptibles aux sens et cependant réelles. ». Voir : <http://www.cnrtl.fr/definition/mystique> ou encore Frédéric Keck, « Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille », *Methodos* [En ligne], 3 | 2003, mis en ligne le 02 avril 2003, consulté le 27 avril 2015. URL : <http://methodos.revues.org/111> ; DOI : 10.4000/methodos.111

²²⁶ Le religieux et l'ermite se reconnaissent du social puisque c'est par cette référence qu'ils sont définis en retrait partiel ou entier de la vie quotidienne et d'une certaine socialité.

²²⁷ Frédéric Worms, « La conversion de l'expérience », *Théorèmes* [En ligne], Philosophie, mis en ligne le 12 juillet 2010, consulté le 18 avril 2015. URL : <http://theoremes.revues.org/76> ; DOI : 10.4000/theoremes.76

Je reviens et termine avec la pensée de B. Honoré. Elle nous permet de saisir l'ambiguïté de la notion de l'expérience mystique dans la mesure où elle est à la fois irréductible de l'activité humaine, où elle confronte la limites des convenances (réflexives, perceptives, culturelles et sociales) tout en constituant une voie pour les enjamber ou les traverser. Elle ramène le sujet dans un rapport radical à lui-même et ce, dans une *vigueur affective* laissant la sensibilité à la fois face à son impuissance au regard de ce qui l'a produite et à sa force créatrice pour la percevoir, l'ensemble fait naître une herméneutique aboutissant à une gestalt unique. En définitive, les notions de sacré et de mystique ne sont pas si éloignées :

En faisant l'expérience du sacré [et du mystique ?], je m'éloigne des conditions concrètes de mon existence, de ma finitude et de mon inachèvement, pour m'orienter vers un infini qui à la fois me transporte, m'éblouit et m'accable. (Honoré, 2014, p. 147)

L'expérience sacrée et mystique sont bien de l'ordre de « *l'expérience intérieure* ». Pour Bataille, elles naissent d'une fusion de l'intérieur et de l'extérieur depuis *l'inconnu* comme objet communiquant avec elle chez un sujet affecté, 'abandonné' au non-savoir (1979). Toutes deux envahissent l'intime dont elles débordent dans l'extase, à l'occasion d'un paroxysme perceptif ou expressif (de la pensée, de l'émotion, du corps), transcendant ou immanent, et se communiquent et se partagent dans des formes multiples. Pour ne pas anéantir la personne dans un tassement d'elle-même sous la force de ce qu'elles révèlent²²⁸, elles s'expriment au sein de reliesances nécessaires. L'expérience de cette nature est la manifestation de la pulsion de vie et se donne à vivre ou à penser par un dépassement du corps ou des corps, non seulement dans « l'érotisme des cœurs » (*Ibid.*) mais dans toute forme de reliance à l'être des personnes à tous les objets vivants de ce monde. En ajoutant la dimension du divin, nous pouvons dégager un point commun à trois natures d'expérience : le sacré, le mystique et le divin, celui de la vitalité affective de l'intime, de la profondeur de l'être. Pour la personne qui les vit, toutes les trois manifestent d'une *vitalité affective* de l'intime dans des expériences intérieures et subjectives.

L'expérience intérieure et la subjectivité corporelle ouvrant sur des dimensions spirituelles ou religieuses interpellent de nombreux scientifiques dans des domaines variés dont celui de la santé. Par exemple, le Dr Hubert Benson, fondateur de l'institut médical Corps/Esprit de Harvard à l'hôpital Deaconess de Boston, ayant observé le lien

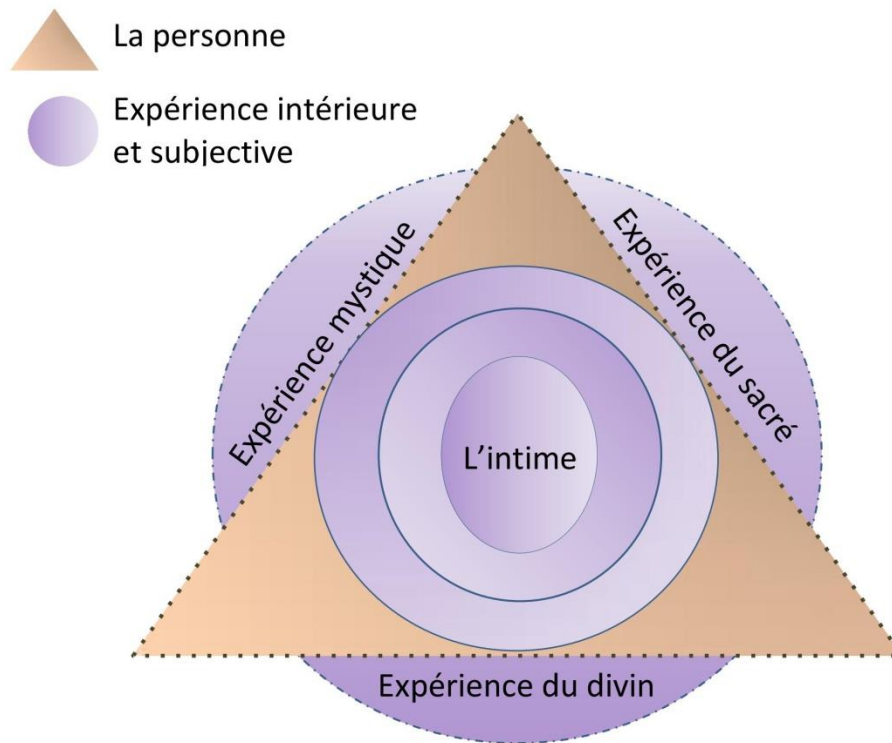
²²⁸ Comme l'a montré R. Laing, avec notamment, le cas extrême de la schizophrénie (1993; 1986).

L'émouvoir comme support de la sensibilité

entre cette vitalité intérieure affective, qu'il nomme à juste titre « for-intérieur », et l'amélioration de la santé de ses patients, a été convaincu que

nos corps sont programmés pour profiter de l'exercice non seulement de nos muscles mais de notre riche « for intérieur » - nos croyances, valeurs, pensées et sentiments. J'étais réticent à explorer ces facteurs car les philosophes et les scientifiques ont, à travers les âges, considéré qu'ils étaient intangibles et impossibles à mesurer, rendant leur étude « ascientifiques ». Mais je voulais essayer car, encore et encore, les progrès de mes patients et leurs guérisons semblaient souvent reposer sur leur esprit et leur désir de vie. Et je ne parvenais pas à expliquer comment l'esprit humain – et les croyances que nous associons souvent à l'âme humaine - se traduisent en manifestations physiques. (Beauregard, 2015, p. 313)

Le schéma ci-dessous illustre le rayonnement de l'intime et de sa *vitalité affective* générant les trois natures d'expérience intérieures et subjectives, mystique, sacrée et divine :



La vitalité affective de l'intime dans les expériences intérieures et subjectives
(à partir de B. Honoré)

3.6 Résonances

A la sortie de cette section s'ouvre un regard un peu différent à l'égard de ma pratique et se vit une joie d'avoir suivi mon intuition, celle de faire une halte à cet endroit pour mon exploration théorique, celui de l'*expérience* déclinée sur différentes facettes par un philosophe qui m'est cher. Les questionnements fusent de toute part en direction de mon objet de recherche, la dimension émotionnelle et le champ de l'affectivité qui je le rappelle, et nous le verrons plus en détail dans le chapitre suivant, se jouent dans un univers expérientiel *extra quotidien, invisible, inaccessible et inconcevable pour moi avant d'en avoir fait l'expérience*. Sur un autre plan, le concept d'expérience dans son réfléchissement par la pratique en psychopédagogie perceptive s'inscrit dans une dimension (trans)formatrice au sens donné par M.C. Josso où

il est nécessaire qu'il en soit parlé sous l'angle de l'apprentissage ; autrement dit que cette expérience symbolise des attitudes, des comportements, des pensées, des savoir-faire, des sentiments caractérisant une subjectivité et des identités. (Josso M.-C. , 2011, p. 32)

Cette sensibilité à l'apprentissage, à la pédagogie au sein-même de l'expérience Sensible se retrouve tout au long de l'œuvre de D. Bois., l'exemple le concept de la modifiabilité perceptivo-cognitive catégorisant différents moments d'une expérience vécue et en déclinant ses processus transformateur (Bois, 2005 ; 2007). A la faveur de mes découvertes théoriques toutes fraîches, l'expérience du Sensible, dans sa force affective et dans la manière dont elle porte, pousse, confronte ou libère la personne au-delà de ses limites de pensée, de sensation, de perception et d'affection peut-elle prendre le sceau *d'expérience sacrée, mystique ou divine* ? ²²⁹

²²⁹ A ce propos, la recherche à la première personne effectuée par Claudia Nottale (2014) donne une vision éclairée des contenus de vécu et des processus à l'œuvre en pédagogie perceptive – spécifiquement dans l'introspection sensorielle telle qu'elle est proposée. Dans cette recherche, l'expérience vécue de la subjectivité décrite et analysée se démarque de l'expérience mystique, du divin ou du sacré ; elle est plutôt mise en lien et comparée à l'expérience paroxystique (Maslow), à l'expérience optimale (Csikszentmihalyi) ou encore à l'expérience intuitive (Petitmengin) ; elle est présentée en marge et en amont de toute religion ou spiritualité et comme étant intrinsèque à la nature humaine (Nottale, 2014, p.15).

voir :<http://www.cerap.org/index.php/fr/actualites/publications-scientifiques/135-mestrado-nottale-introspection-sensorielle-2015>

➤ **Une place pour l'expérience subjective de nature spirituelle dans l'univers de la santé biomédicale, du bien-être personnel et social et de l'accompagnement de la personne**

A rebours d'une tradition, certains courants de recherche des champs scientifiques des neurosciences, de la psychologie humaniste, et de la médecine biopsychosociale (Beauregard, 2015 ; Ricard 2013 ; Basset, 2013) montrent des rapports moins conflictuels avec les expériences de nature religieuse et spirituelle qui toutes les deux mettent à l'avant de la scène le sacré, le divin ou le mystique. L'évolution de la culture de la santé témoigne de la place accordée à ce phénomène dans le parcours du malade. Comme l'a montré Honoré (2011), les soins palliatifs ont été déterminants dans ce sens et leur mise en place a mis en mouvement des normes de pratiques et de communication entre les soignés et l'univers des soignants. Les notions de croyance ou de foi, sont au cœur des processus de guérison (l'effet placebo en est bel exemple). Je pourrais définir la foi comme une *vitalité affective émergente* dont le centre peut naître de l'intime de ma personne, alors que croyance naît d'un processus plus culturel mais peut développer la même énergie salvatrice. L'expérience de tout accompagnement, dont celui en fin de vie, met le praticien-chercheur en contact avec ces deux réalités. L'expression de cette vitalité affective vécue en soi et/ou projetée vers autrui (empathie, amour, bienveillance, tendresse, compassion) déborde sur le terrain de la vie des personnes qui ne sont pas confrontées à la maladie ou à d'autres troubles. La pédagogie perceptive (et la psychosociologie) sont des pratiques investies dans le domaine de la santé biomédicale et mentale, du bien-être personnel et social. L'activité concrète du praticien en pédagogie perceptive (comme celle du psychosociologue) est au cœur d'un débat de fond (pratique, éthique, pathique) concernant la place de l'expérience subjective, dont celle de nature spirituelle (et parfois religieuse) dans l'accompagnement individuel et de groupe. Expérientiellement, mon activité au sein de ces deux corps de métiers me place en situation d'accompagnement de défis de tous ordres (rapport au corps, à la maladie physique ou mentale ; mise à l'épreuve des valeurs de la vie liées à la gestion des incertitudes, de santé, socio-professionnelles, d'immigration ; restructuration dans les organisations ; difficultés familiales, nouveaux projets de créations, etc.). Au cœur de ces contextes se présentent de façon générique des enjeux intra et interpersonnels de nature expérientielle subjective. Vus sous cet angle, ces deux

métiers participent à l'évolution de la culture de ce que l'OMS considère et nomme la Santé²³⁰.

Quelle est l'ouverture assumée ou silencieuse sur le monde spirituel de celui qui la rencontre et en fait un partenaire praxique de sa quotidienneté comme moi (et d'autres personnes peut-être) au sein de la praxis proposée dans la psychopédagogie perceptive ? En quoi l'ancrage somatique à travers une assise dans la subjectivité corporeisée donne à imaginer une forme différente de spiritualité laïque ? En quoi ce développement théorique permet-il d'aborder avec rigueur une thématique minée par avance ? En quoi, aborder la spiritualité de l'expérience place la dimension émotionnelle et le champ de l'affectivité au premier rang d'une pratique humanisante prenant en compte un aspect de l'*intime* et/ou d'un *ultime rapport à la Vie* ? De quels apports la praxis du Sensible pourrait-elle se prévaloir dans la pratique spirituelle et religieuse des personnes qu'elle côtoie, mais aussi comment le praticien mieux averti à ce sujet peut-il pleinement accueillir la présence de personnes investies dans de telles pratiques et dans des appartenances communautaires ? Mieux être informé de ces dimensions peut-il enrichir l'accompagnement des confrontations déclenchées, des résistances rencontrées au contact du corps Sensible par des personnes investies dans leur pratique spirituelle ou religieuse ? Autant de questions que je laisse mûrir en moi. Je les garde présentes comme une rumeur ouverte et en filigrane dans mon investigation en cours et à venir. J'ai l'intuition que certaines retrouveront le chercheur, chemin faisant avec les auteurs qui l'attendent dans ce qui suit, et au cours la discussion finale à l'issue de son aventure exploratoire.

Je poursuis ma trajectoire avec un autre psychiatre existentialiste humaniste et philosophe phénoménologue du lien. Je veux parler de Ronald D. Laing, initiateur du mouvement de l'antipsychiatrie dans les années 70. Je me retrouve à nouveau au contact d'une profession qui porte ou supporte des questionnements fondamentaux sur la place de l'expérience intérieure pour comprendre l'humain confronté au vivre dans l'intégration de sa différence au sein de l'univers social.

²³⁰ A titre d'exemple, La Direction des communications du ministère de la Santé et des Services sociaux du Québec a proposé des ateliers de formations, volet « Psychosocial et spirituel » et volet « Ethique et gestion de soin », dans le cadre du Plan directeur de développement des compétences des intervenants en soins palliatifs. Voir : <http://publications.msss.gouv.qc.ca/acrobat/f/documentation/2008/08-902-03.pdf> (p.190).

4. UNE SOCIO-PHENOMENOLOGIE : LE STATUT PARTICULIER DE L'EXPERIENCE CHEZ RONALD LAING :

*La qualité et la forme sont partout,
mais elles sont difficiles à situer.*

*Si en pratique, il y a de l'expérience,
elle doit être possible en théorie.*

R. D. Laing

4.1 L'aventure scientifique et le statut de l'expérience

Le psychiatre Ronald Laing s'est penché avec beaucoup de ferveur sur la question de l'expérience, précisément de l'inter expérience ; son approche de la psychopathologie, notamment à travers l'étude de la schizophrénie, le pousse à renouveler les balises sémantiques de l'expérience humaine. Influencé par Merleau-Ponty et Sartre, sa vision ancre la compréhension de l'expérience dans un humanisme et un existentialisme percutants qui lui ont valu le nom de « père de l'antipsychiatrie ». D'emblée, j'avoue que les écrits de ce philosophe du lien ont été une source d'inspiration et de résolution d'impasses personnelles et professionnelles. En certains points, ce penseur m'évoque Michel Henry par sa 'fougue' et un bon sens à toute épreuve. Sa critique des avenues prises par la science, qui selon lui, nie tout bonnement l'expérience humaine est radicale :

Dans l'aventure scientifique, (...) il est nécessaire de se dépouiller d'une grande part de soi-même. Aucun sentiment ne peut y pénétrer ; objectivement, la subjectivité n'est ni ici, ni là. Non seulement on est obligé de s'éliminer soi-même temporairement d'une description scientifique en tant qu'être humain doté de sensations, de sentiments et d'intention, mais, avec l'entrée en jeu d'instruments, le monde humain lui-même est, en un sens, éliminé. Nous sommes certes obligés d'en revenir à nos sens, mais ils sont à présent devenus eux-mêmes des instruments. (Laing R. D., 1986, p. 22)

Puisant dans la pensée grecque de Démocrite, R. Laing installe une vision de l'expérience depuis deux formes de connaissance, l'une véritable et l'autre obscure. La deuxième nous vient de nos sens (l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher) alors que la première connaissance repose sur la capacité à connaître le plus fin, à voir le plus petit et le difficilement perceptible. Cette connaissance est issue d'une véritable expérience des choses de ce monde et que la science ne peut pas atteindre car elle s'est affranchie non seulement des sens mais de la spiritualité, de la magie, de la métaphysique, du polythéisme ou/et de la poésie. Ainsi l'âme, les sentiments, les motifs, les intentions et

la conscience n'ont aucune place dans une certaine science. Par défaut, de façon extrême, l'expérience pourrait se définir également par toutes ces choses dont la science s'est débarrassée. Pour le psychiatre, l'amabilité et la compassion ne font pas partie de la méthode scientifique tout en pouvant constituer un de ses objets d'étude, ce qui explique la possibilité d'expérimentations irréprochables sur le plan de la rigueur scientifique mais *spirituellement infâmes et moralement condamnables*. Poser la question de ce qu'est l'expérience n'est pas anodin pour un chercheur ou un 'savant'. Regarder de front ce que peut être l'expérience dans le projet de comprendre l'homme, est-ce re-questionner la rationalité scientifique objective ? L'analyse présentée ici conduit au constat d'une ignorance de tout savoir relatif au bien ou au mal, à l'esprit, à l'âme et à la conscience, à l'amour et à la haine, à la beauté et à la laideur, bref, à tout ce pour quoi la plupart des gens supposent que la vie vaut la peine d'être vécue (*Ibid.*, p. 28). C'est à cela que la science objective renonce et comme cela qu'elle s'affiche en tant que la seule manière d'asseoir rigueur et validité. Sous ce regard se comprend mieux à la fois l'ouverture humanisante de la tentative phénoménologique - celle qui place l'expérience et la conscience au cœur de sa méthode et de son épistémologie - et l'incontournable question des liens qui les unies. La science de la subjectivité se pose la question du lien personnel de l'homme avec son expérience ou/et avec sa conscience :

La science objective, selon ses propres dires, ne semblerait nullement qualifiée pour établir des constats scientifiques concernant ces qualités de l'expérience humaine qui ont l'impertinence de persister dans l'existence, quoique la science soit incapable de les étudier. Un lien personnel ne peut pas être vu par un regard qui sectionne d'emblée toute relation personnelle entre le regard, d'une part, et ce qui est regardé, de l'autre.²³¹

La pensée humaine est incapable de faire un pont sur l'abîme qui la sépare de l'intuition. Consentir à l'expérience, c'est contempler l'insondable, le stupéfiant et prodigieux paradoxe entre ce qui se déroule en nous, entre nous et autour de nous, et notre inaptitude à le concevoir ; l'esprit doit se faire humble sous peine de se sentir humilié. Les événements les plus ordinaires de monde humain nous dépassent et nous déconcertent. Pour un esprit d'orientation exclusivement scientifique, certaines expériences ne sont pas imaginables, possibles ou concevables :

La science scandalise souvent notre expérience, et l'expérience elle-même est un scandale scientifique. Chacune viole les règles de l'autre. (...) Nous n'allons pas renoncer au moindre fait objectif et nous n'allons pas non plus rejeter

²³¹ *Ibid.*, p. 31.

L'émouvoir comme support de la sensibilité

comme anormal ce monde humain ordinaire qui, partout constitue notre quotidien, quelles que soient la forme ou les modalités de notre vie.²³²

Dans ce contexte, que faire de ces polarités ? Car,

rien, dans cette alternative, ne permet de réconcilier ce monde de sens et de sensibilité, de valeur, de qualité, de dessein, de désirs, de joie et de souffrances, qui parle à notre cœur, avec le monde abstrait, décontaminé de tout sens.²³³

Dans cette ligne de pensée, l'expérience n'est pas la seule donnée à prendre en compte pour donner à l'existence sa signification, et ce que nous ne pouvons comprendre ne cessera pas d'exister pour autant. Il faut apprendre à accepter l'existence de ce que nous ne savons pas expliquer, comprendre ou même croire, nous dit cet auteur. « Il est étrange que le plus immédiat nous soit à la fois si étranger et si difficile à exprimer ». ²³⁴ Ainsi, que nous soyons poète, scientifique, visionnaire ou tout autre, nous ne pouvons empêcher ce monde étrange et familier de nous envelopper.

4.1.1 Les lois du vécu : inaccessible sans un sujet les saisissants

Décrire ou comprendre l'expérience humaine demande un arrimage au vécu. Or, par définition, pour être saisi, ce vécu appelle un sujet vivant ce vécu, l'observant en s'y plongeant. Comment ne pas revenir à l'expérience elle-même pour ce projet ? L'être humain apparaît dans ce geste et seulement par celui-ci. Pour dénoncer l'étonnement que cette évidence soit à défendre, Laing, et à titre d'exemple, présente la position du prix Nobel de biologie. En 1976 Lorentz Konrad Zacharias²³⁵ défendit rigoureusement le droit en tant que savant de voir son ami comme un être humain :

Même le profane disant que son ami X vient d'entrer dans la pièce ne se réfère exclusivement ni au sujet percevant qu'est son ami X, ni à sa réalité corporelle, objective et scientifique : il désigne manifestement le tout que forment ces deux éléments réunis. Par conséquent, il me paraît tout naturel d'étudier conjointement les phénomènes physiologiques qui, d'un point de vue objectif, apportent des informations sur le monde extérieur au système vivant de l'homme et les processus subjectifs que nous identifions en nous sous forme de connaissance et de savoir. C'est notre conviction de l'unité du vivant et du sujet connaissant qui nous permet de considérer au même titre la physiologie et la phénoménologie comme source de notre science.²³⁶

²³² *Ibid.*, pp. 80, 81.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ A l'origine de l'éthologie et personnage attachant dont on se souvient des images des petits cannetons le suivant à la nage. Grand inspirateur de Bowlby, Lorentz est en ce sens à l'origine des théories de l'attachement, et donc d'une prise en compte positive de l'affectivité de la vie humaine.

²³⁶ Cité par Laing (1986) ; Extrait de l'ouvrage « L'envers du miroir » (Lorentz, K. 1973), p. 9.

On comprend l'importance du rapport au vécu pour comprendre ce que peut être l'expérience et que,

les lois inhérentes du vécu ne peuvent s'expliquer ni par des lois physiques ou chimiques, ni par la structure de l'organisation neurophysiologique, si complexe soient-elles.²³⁷

A partir de cette position, bien éloignée de celle du positivisme, la dimension affective trouve un terrain d'accueil et d'intégration dans la thématique de l'expérience et de la conscience. Questionner l'expérience, c'est s'ouvrir au champ d'expériences indésirables pour la raison scientifique, celles qui sont subjectives en général et dont certaines sont qualifiées de pathologiques ; à cet égard, la psychiatrie foisonne d'exemples puisqu'elle établit que la vie mentale et émotionnelle de quelqu'un *doit* être changée ou arrêtée, ce qu'il est possible ou impossible de vivre comme expérience (Laing, 1986, p. 53). En questionnant et en décrivant les états, les conduites réflexives et affectives, les humeurs depuis la personne qui les vit, l'auteur introduit une phénoménologie sociale ; sommes-nous dans l'avènement d'une épistémologie de l'expérience vécue ?

²³⁷ *Ibid.*

4.1.2 La phénoménologie sociale : une épistémologie de l'expérience du lien ?

Une analyse de notre présence dans le monde ne devrait pas prendre comme unité primordiale l'individu isolé.

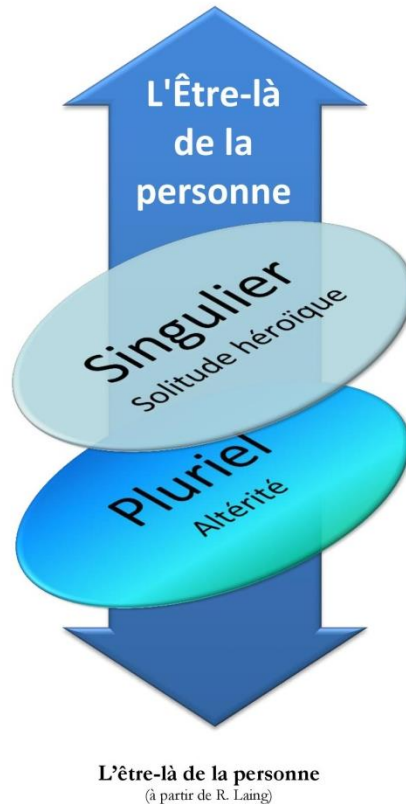
R. Laing

Pour l'auteur de *La politique de l'expérience* (1971) et de *La voix de l'expérience* (1986), une lecture de la condition humaine qui prendrait de façon excessive l'homme sous l'angle du singulier ou au contraire sur celui du pluriel manquerait de concrétude ; la première position conduit à l'impasse de la *solitude héroïque* et la seconde à *l'oubli de soi* dans l'anonymat des grands nombres²³⁸. En s'adossant au sentiment d'amour ou d'amitié, une autre expérience du monde émerge. La personne ne peut être considérée comme solitaire, ni héroïque car dans ce cas, elle serait incomplète car il lui manquerait autrui. Elle n'est pas davantage plurielle, car elle serait encore incomplète car il lui manquerait soi-même. Lorsque ces deux contextes sont livrés à eux-mêmes dans leur isolement, le naufrage du lien aboutit de façon définitive à l'horreur et à la brutalité.

A l'inverse, dans une expérience où ces deux instances coexistent, la dynamique est différente. Elle est soutenue par une autre nature d'attention ou de sollicitude authentique et donne à la personne la possibilité d'un point d'appui. Elle peut saisir le sens de ce qu'elle fait, d'où elle vient, où elle est et où elle va. « L'être-là » de la personne dans son expérience et à l'écoute de l'expérience d'autrui fait du *Dasein* (être-là) heideggérien la dernière « chose » sur terre à pouvoir être un « objet »²³⁹. Le schéma suivant illustre la pensée de R. Laing en plaçant la constitution de l'être-là de la personne dans un axe vertical singulier-pluriel à deux sens :

²³⁸ *Ibid.*, p. 72.

²³⁹ *Ibid.*, p. 73.



Pour R. Laing, à côté des tensions extrêmes, des maladies du système nerveux, de certaines drogues ou anesthésiques, *l'expérience de la méditation* rend compte de la diversité des formes de l'expérience humaine. Nous avons là certaines circonstances en apparence bien ordinaires, dans le sens qu'elles sont banalisées, qui peuvent faire émerger, sans raisons avérées, des métamorphoses expérientielles. Pour en rendre compte, il n'y a pas d'autre solution que de demander à la personne qui les vit de se prononcer. *Quelle science est prête à accueillir cette diversité ?* Fort judicieusement, la prudence sociale restreint le partage d'expériences inacceptables pour la raison commune, scientifique ou médicale. Cela n'empêche pas ces expériences d'exister et de former une part de l'existence quotidienne chez de nombreuses personnes. *Si en pratique, il y a de l'expérience, elle doit être possible en théorie*²⁴⁰. Il y a entre nous et les événements, entre les événements et nous, entre nous et les autres, des liens que nous ne soupçonnons pas. Comment y accéder si nous ne nous posons pas comme projet de sonder l'expérience elle-même de ces événements, de ces liens, de ces autres et de nous-mêmes ? En réponse à cette défaillance, Ronald Laing propose une définition de la *phénoménologie sociale* comme étant :

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 77.

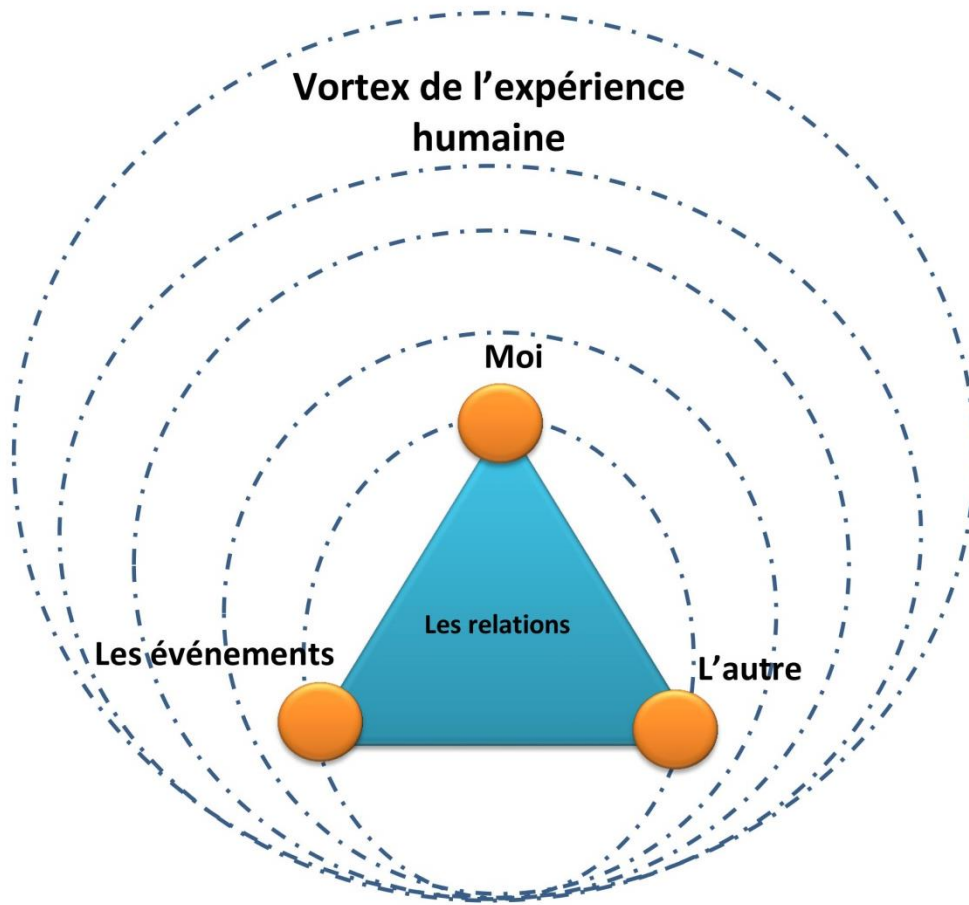
L'émouvoir comme support de la sensibilité

La science de mon expérience et de celle des autres. Elle s'intéresse à la relation existant entre mon expérience de vous et votre expérience de moi – c'est-à-dire à l'inter-expérience. Elle s'intéresse à votre comportement et à mes comportements tels que j'en ai l'expérience, à votre comportement et au mien, tels que vous en avez l'expérience. (...) Ce qui nous intéresse, ce sont deux sources d'expérience en relation l'une avec l'autre. (Laing R. , 1969, p. 18 et 42).

La manière dont nos conduites se donnent dans une relation à l'autre, et ce quelle que soit cette relation, est indissociable de l'expérience que nous en faisons et des expériences qui nous lient les uns aux autres. En s'intéressant au fait expérientiel et non aux faits objectifs, Laing constate que l'expérience de l'autre et l'expérience de soi naissent comme des polarités interdépendantes et qu'aucun de ces deux points n'est antérieur à l'autre. C'est ce que Scheler a si bien remarqué dans *Nature et les formes de la sympathie* (2003). Aborder l'homme et l'expérience du lien de cette manière, c'est les entrevoir dans un vortex commun dès son origine. Dans cette perspective, R. Laing affirme que

nous pouvons agir sur notre expérience de nous-mêmes, des autres et du monde, aussi bien qu'agir sur le monde par notre comportement lui-même. (1986, p. 46).

Dans la pensée humanisante de Laing, l'expérience est toujours quelque part une interexpérience incluse dans un espace plus vaste encore, celui de toutes les interexpériences. Moi, l'autre et les événements formons un ensemble ouvert et dynamique qui constitue l'expérience humaine. Vue sous cet angle, la relation n'est pas un univers clos sur deux personnes ou un groupe, elle est toujours à comprendre comme prise dans un 'vortex'. Bien que ma conscience ne soit pas forcément éveillée à ce phénomène, ce que je vis au singulier est résonant au pluriel. Cette systémique sur laquelle Laing insiste en permanence élargit la notion d'affectivité, tant au sujet de son processus que de son influence. Le schéma suivant illustre cette conception de l'expérience et de l'inter expérience. Il met en évidence sa composante affective, circulaire par le rayonnement en cercle concentriques englobant le triangle des relations.



La phénoménologie sociale, l'interexpérience
(à partir de R. Laing)

Dans cette perspective et pour aller dans une direction plus élargie des liens, le psychologue allemand W. Dilthey s'intéresse au monde de la vie (*Lebenswelt*) en tant qu'ensemble d'expériences sous différents plans que je vais présenter maintenant.

5. LA DYNAMIQUE DE L'EXPERIENCE VECUE COMME VIE SOCIALE CHEZ W. DILTHEY

5.1 La vie sociale : une expérience

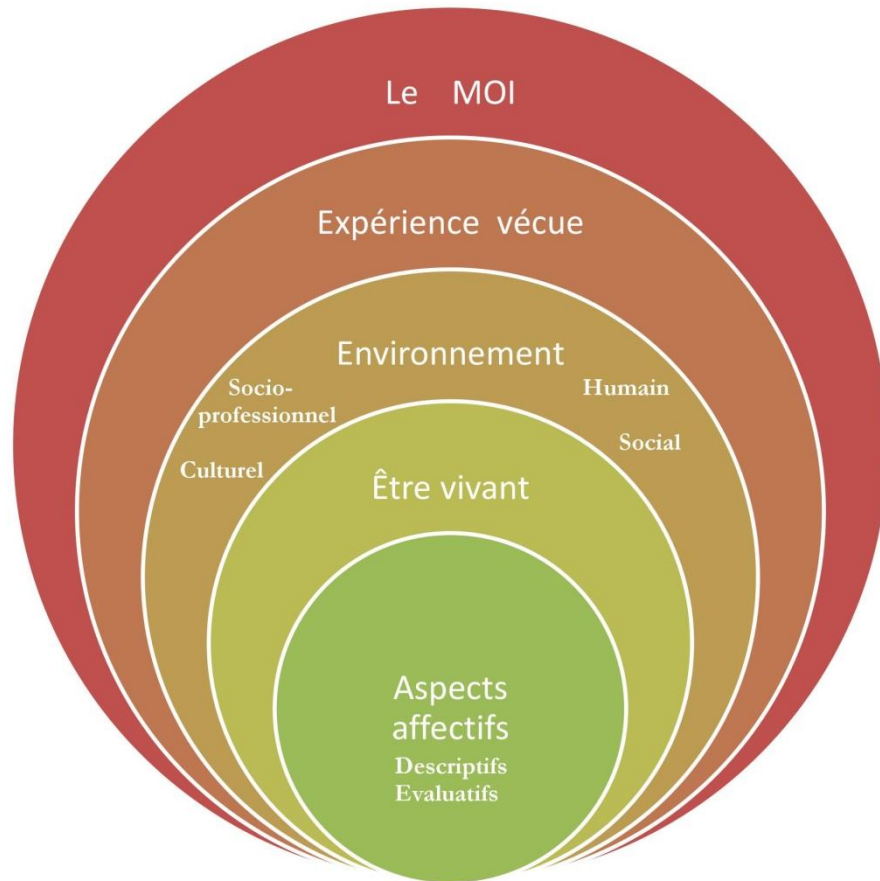
Pour Natalie Zaccai-Reyners (1995), il est possible de rendre compte de la richesse des créations et de la plénitude de l'expérience vécue en partant de la vie elle-même dans ses aspects aussi bien affectifs que cognitifs. Elle prend appui sur Wilhelm Dilthey, psychologue fondateur de l'herméneutique en science sociale et homme attaché

à réduire le fossé entre la théorie et la pratique ; il a toujours questionné l'utilité de la recherche scientifique dans la vie sociale. Une voie se dessine en s'adressant à l'expérience présentée comme *l'interface entre explication et compréhension*. Pour W. Dilthey, il est nécessaire de faire une distinction de taille entre « expérience » (*Erfahrung*) et « expérience vécue » (*Erlebnis*). Cette distinction reflète *le fossé séparant la perception d'une réalité extérieure de la participation à un monde social et historique* (Zaccaï-Reyners, 1995, p. 24). Dans ce contexte, le concept d'expérience vécue s'arrime aux spécificités de la vie sociale. Le monde de la vie sociohistorique est générique de la relation entre l'expérience vécue, son expression et sa compréhension ; l'expérience vécue telle *qu'elle se déploie depuis l'attitude naturelle ou naïve de l'être vivant* permet la construction du sens et la constitution de la biographie individuelle. La distinction entre intériorité et extériorité offre le socle le plus élémentaire permettant au Moi de se départir du monde qui l'entoure :

Sans cet autre terme qui est le monde, le Moi n'aurait pas d'existence ; c'est en effet dans la résistance que lui oppose le monde extérieur qu'il se découvre lui-même, et c'est par rapport au monde extérieur que s'affirment, dès l'abord, et les états sentimentaux et les désirs d'action. (...) C'est une donnée de notre expérience que, à notre Moi, s'oppose quelque chose qui lui est extérieur. La pensée reste absolument incapable de remonter plus haut que cette donnée qui, constamment, partout dans notre vie, ne cesse d'affirmer cette opposition comme la plus élémentaire de toutes les relations. (Dilthey, *cité par Ibid.*, p. 30).

➤ **La relation vitale : une réalité affective**

W. Dilthey définit la *relation vitale* par l'interaction de l'être vivant et de son environnement, dans lesquels les aspects affectifs, descriptifs et évaluatifs sont dans un premier temps fusionnels, ayant un rapport extrêmement vivant entre eux. Les choses et les humains constituent la réalité extérieure et se révèlent au Moi dans cette relation vitale. Cette réalité est *immédiatement affective*, évaluative et cognitive, car les êtres qui peuplent ce monde *affectent celui qui les perçoit*. En creux, ce principe d'altération forme un sentiment à la base des désirs et des craintes de chaque humain.



La relation vitale – Une réalité affective
(à partir de Dilthey)

L'appréhension des choses, la valorisation et l'adoption des buts sont *ressaisis dans l'ensemble biographique du cours de la vie, ils sont reliés en des ensembles internes qui englobent et déterminent toute activité et toute évolution (Ibid., p. 32)*. L'expérience vécue est ce cheminement, cet apprentissage qui a cours depuis la relation vitale à cette identité pleinement constituée par ces ensembles.

L'expérience vécue est infaillible alors que l'expérience dans l'expérimentation est faillible par le fait qu'il peut y avoir un écart entre la réalité de ce que le sujet perçoit et la façon dont il perçoit cette même réalité. La première, elle, n'est ni vraie ni fausse, *elle est, tout simplement* ; son contenu et la façon dont elle m'affecte sont une et même chose. L'expérience vécue s'édifie dans *son propre mouvement immanent*, elle est une production interne dont on sait qu'elle n'est pas isolée du monde et du social, bien au contraire. Elle est un état de conscience et d'abord cela comme l'affirme Raymond Aron, c'est-à-dire

quelque chose est là pour nous et il n'y a pas primitivement de séparation entre le sujet et l'objet, (...) l'expérience vécue n'est pas signe d'une chose inconnue, elle est en elle-même ce qu'elle est pour nous. (Aron, cité par *Ibid.*, p. 34)

5.2 Les temporalités constitutives de l'expérience vécue

Pour Dilthey toujours, l'expérience vécue se constitue également dans la dimension du temps et par la mise à l'épreuve de la mémoire à travers le souvenir. L'expérience se produit d'elle-même vers la représentation puisque les vécus sont d'abord saisis dans les cadres propres aux *opérations intellectuelles élémentaires*, c'est-à-dire par les opérations psychiques qui éclairent le donné selon un ordre allant de l'identification ou de la comparaison à la séparation pour mettre en relation ou en synthèse :

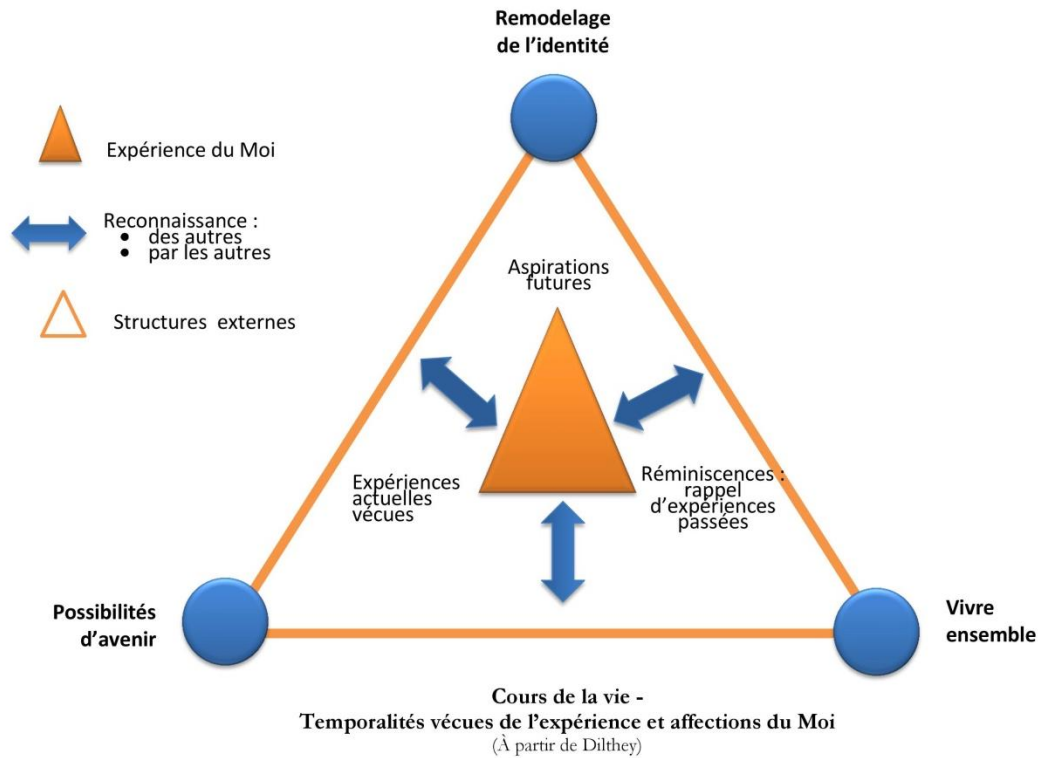
En partant de l'expérience vécue actuelle, le travail du souvenir ravive certains épisodes passés en vertu d'associations libres, ceux-ci renvoyant à leur tour à d'autres épisodes. Ce mouvement de réminiscence crée une unité temporelle, où les rappels d'expériences vécues modèlent les aspirations futures. Chaque expérience vécue réactualisée prend place dans une totalité, celle du cours de la vie. (*Ibid.*, p. 38)

Dans ce modèle, chaque *nouvelle affection du Moi* peut déclencher une *restructuration de l'identité* telle qu'elle a été définie plus haut. La cohérence de la totalité signifiante du cours de la vie repose sur un paradigme expérientiel à la fois totalement singulier et éminemment vécu, tissé dans la dimension verticale du temps historique mais aussi dans une dimension horizontale, celle de l'expérience de la communauté à travers le *vivre ensemble*. On est devant un ensemble interactif et,

l'appréhension de [cet] l'ensemble interactif se forme en premier lieu chez celui qui le vit, pour lequel la succession des processus internes se déploie selon des relations structurelles. Et cet ensemble est ensuite retrouvé, grâce à la compréhension, chez d'autres individus. La forme fondamentale de l'ensemble prend donc naissance chez l'individu qui rassemble dans le cours de sa vie le présent, le passé et les possibilités d'avenir. (*Ibid.*, p. 43)

Nous retrouvons ces dimensions dans l'illustration graphique qui suit :

L'émouvoir comme support de la sensibilité



Le modèle de l'expérience exposé ici renvoie à une conception de l'expérience sous la forme d'une conscience qui n'est pas qu'individuelle puisqu'elle est toujours conscience d'un sujet en dialogue avec d'autres humains et constitué par elle. L'expérience vécue présuppose l'accès à une expérience spécifique : la participation à une commune humanité bâtie sur une coopération factuelle relative à un *vivre ensemble*. Il faut retenir de cette position épistémologique un acquis fondamental : *la socialisation et l'individuation sont cooriginaires*. N. Zaccì-Renners illustre ce fondement dans une note de bas de page où l'on trouve une citation explicite de Dilthey :

Sans doute l'unité psychologique est-elle close sur elle-même dans la mesure où rien ne peut être un but pour elle, si ce n'est ce qui a été dans sa propre volonté ; que rien ne peut avoir de valeur que de ce qui lui est donné comme tel dans son sentiment ; que rien ne peut être réel et vrai que ce qui se présente à sa conscience comme certain, évident. Mais ce tout, ainsi fermé sur lui-même, pleinement conscient de son unité, n'est apparu, d'un autre côté, que dans l'ensemble de la réalité sociale : son organisation montre qu'il reçoit une influence du dehors et qu'il réagit à son tour sur celui-ci ; son contenu tout entier n'est qu'une forme particulière au sein du contenu global de l'esprit, surgissant de façon passagère dans l'histoire et la société ; bien plus, le trait suprême de son être est qu'il a quelque chose qui n'est pas lui-même » (W. Dilthey, cité par *Ibid.*, p. 48)

Dans une sensibilité discursive (ni inductive ou déductive) propre à la réflexion, s'ajoute le langage qui trouve une place cruciale dans l'expérience vécue. Il est le socle

de l'intercompréhension, thème abordé dans deux paradigmes concurrents, celui de la philosophie de la réflexion et celui de la communication. On voit dans ce phénomène culturel scientifique comment la question de l'expérience peut être étudiée sous différents angles. Pour comprendre l'expérience vécue dans toutes ses dimensions, il convient de prendre en considération la relation entre *la diversité des conduites vitales et les énoncés exprimant l'expérience de la vie*. Ce processus ouvre à la compréhension de l'expérience d'autres personnes.

Tout au long de mon investigation dans cette section, je me suis attaché à la notion d'expérience sans que celle-ci soit explicitement associée à celle de l'affectivité. Ce faisant, et malgré tout, l'affectivité s'est invitée, marquée chez chacun des penseurs sur lesquels mon attention s'est posée. Avec Ferdinand Alquié, découvert dans un ouvrage de la philosophe et théologienne Lytta Basset, *Le mystère de l'affectivité* (2013), je m'engage dans une avenue qui mène directement au cœur de mon sujet.

6. FERDINAND ALQUIÉ : UNE EXPERIENCE PHILOSOPHIQUE DU VIVRE, LA CONSCIENCE AFFECTIVE

L'homme sent autrement qu'il ne sait.

*Rien ne saurait substituer aux évidences affectives (...)
sans que se perde ce qui constitue la réalité de notre expérience.
Ferdinand Alquié*

A rebours de nombreuses positions philosophiques qui tentent de nous faire comprendre les notions d'affectivité, d'expérience émotionnelle, ou encore d'élucider la présence des émotions et des sentiments dans la structuration de l'expérience, les deux citations ci-dessus introduisent le climat de pensée présent ici. Selon Jean Lebrun, la philosophie développée par F. Alquié explique le vécu de l'homme et en définitive, elle tente de mettre l'homme à sa vraie place²⁴¹. Nous verrons les liens explicites entre l'expérience et l'affectivité, et en ce sens, bien que cet auteur ne soit pas explicitement situé dans la 'famille' établie des phénoménologues, la logique descriptive que j'ai rencontrée justifie la présence de ce corpus dans mon chapitre dédié à l'exploration phénoménologique de la dimension émotionnelle et du champ de l'affectivité.

²⁴¹ Jean BRUN, « ALQUIÉ FERDINAND - (1906-1985) », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 22 avril 2015. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/ferdinand-alquie/>

6.1 De la conscience affective à l'expérience : un principe irréductible

Une série de questions fondamentales liée à l'affectivité habitent l'œuvre du philosophe ; elles montrent une attitude phénoménologique, c'est-à-dire pragmatique, visant à placer l'expérience humaine du vivre dans son éclaircie (Heidegger) par l'observation des faits et des conduites telles qu'elles se donnent à vivre, et ainsi elles mettent à l'épreuve les choses telles qu'elles sont :

Chacun, s'il veut alors philosopher, doit se demander : comment se fait-il que je sente autrement que je ne sais ? (...) L'affectif est-il ineffable ? La conscience affective préexiste-t-elle à l'intellectuelle ou naît-elle de son refus ? Sa confusion a-t-elle un sens ? (...) Est-elle le lieu d'un savoir étranger à la science ? Et dans ce cas, que vaut ce savoir ? (Alquié, 1979, p. 16)

Il ne s'agit pas d'élucider ces interrogations pour moi, mais d'accueillir leur nature et leur formulation (car elles sont différentes de ce que j'ai rencontré jusqu'à présent), d'en suivre les résonances et les implications dans ma compréhension de la dimension émotionnelle et le champ de l'affectivité ; précisément, dans ce qui peut être entendu à propos de *l'expérience affective* dans l'expression « conscience affective ». D'emblée, je suis intrigué par la juxtaposition de la substantive « conscience » et de l'adjectif « affective ». L'étonnement se poursuit avec l'introduction du substantif « savoir » et enfin l'hypothèse que la conscience affective s'origine dans le refus de celle de la raison portée par la conscience intellectuelle. Par un entendement qui m'apparaît d'emblée dualiste entre deux consciences mais dans une forme dialogique originale, F. Alquié me renvoie dans l'espace évocateur de ma pratique professionnelle et de ma vie quotidienne liées à l'expérience du Sensible. Les thèmes abordés par Alquié, à partir d'une question fondamentale dont la formulation est radicalement phénoménologique : « Comment se fait-il que je sente autrement que je ne sais ? », me rappellent que la voie du cœur a toujours été priorisée dans les tournants de ma vie, en dépit de nombreuses raisons raisonnables (et) que mon « cœur » a refusé en bloc.

F. Alquié nous fait remarquer que si toute conscience est savoir, le savoir objectif n'est pas identique à la conscience. Dans la logique reprise dans la formule des théories modernes de l'intentionnalité, avoir *conscience de*, c'est être dans l'expérience de ce qui est en cours. En appliquant la formule : « toute conscience est conscience de quelque chose », la *conscience affective* prend place en tant que conscience de quelque chose que la conscience intellectuelle ne pourra jamais saisir. En conséquence de quoi, notre expérience ne peut pas être saisie uniquement par le savoir objectif. A contre-

courant d'une pensée positiviste plaçant le sentiment au rang de l'affectivité, les deux étant source d'erreur, F. Alquié reconsidère cette affectivité-même en lui attribuant une indépendance à l'égard de la conscience intellectuelle :

La conscience paraît alors transcendante à ce dont elle est consciente, et l'affectivité, n'échappant pas à cette loi, se voit attribuer une intentionnalité propre. Aussi, le degré suprême de la conscience paraît-il être l'attention. (*Ibid.*, p. 18)

Cette position est lourde de conséquence sur la définition-même de l'affectivité et de la dimension émotionnelle. La définition du 'moi' issue du cogito cartésien se trouve malmenée et reléguée au profit d'un moi affectif souverain par l'*évidence d'ordre affective* que toute personne *se* saisit à titre d'ego :

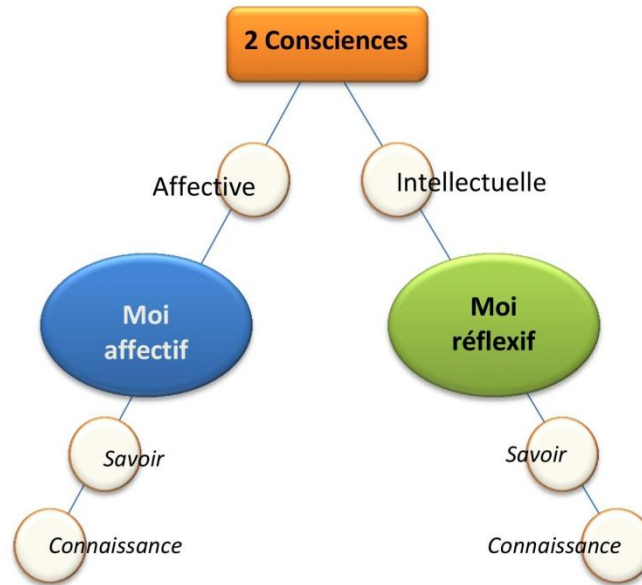
Seule l'affectivité rappelle que, si la conscience est connaissance, elle est aussi la propre d'une être personnel, à la fois donnée et irréductible à tout concept. En cela, le sujet reprend épaisseur et réalité. (*Ibid.*, p. 20)

Ainsi peut s'établir *l'irréductibilité de la conscience affective à l'intellectuelle* et cela se vérifie sans cesse dans l'expérience quotidienne. Souffrir, aimer, s'enthousiasmer ne sont possibles qu'à la première personne et le savoir que j'en retire est bien différent et inaccessible du médecin qui me soigne, de mes enfants que je chéris, de mes étudiants dont les découvertes m'enthousiasment. Dans ce sens, l'appréciation suivante me plaît et m'intrigue à la fois,

l'affectivité ne rejoint pas (...) la connaissance intellectuelle, [elle] ne nous ouvre par à la communauté des hommes [dans le sens qu'elle nous place dans la solitude du sentir]. Bien plutôt, elle révèle un savoir spécifique et incommunicable, un savoir autre, irréductible à celui que nous donnent la perception et la science. (*Ibid.*, p. 21)

S'il existe une affectivité fondamentale pour Michel Henry, F. Alquié avant lui propose une « *conscience affective* » qui ne pense pas les choses, les situations et notre rapport au monde, mais ***qui les vit*** ! Deux structures autonomes et sous la forme de *conscienc*es interdépendantes se trouvent en co-présence :

Par l'intellectuelle, je pense l'être comme objet. Dans l'affective, je vis si intensément mon rapport à l'être que je ne puis le penser. (...) La puissance de chacune diminue lorsque l'autre augmente celle de l'autre. (...) La sensation ne devient représentative qu'en cessant d'être affective. Les sens les plus riches en affectivité sont les moins objectifs. (*Ibid.*, p. 2)



Ouverture à deux consciences
(à partir de F. Alquié)

6.2 La saisie affective : sensibilité ou une appréhension particulière ?

Le conatus spinozien ou les théories de l'appréciation plaident en faveur d'une *saisie affective* du monde par la personne. Cette saisie est dans ce cas distincte de celle dictée par la perception rationnelle de la 'vérité'²⁴² des choses et des situations. Pour F. Alquié, plus encore, la conscience affective ne peut se résoudre à ne pas suivre son flux en dépit d'une autre conscience dictée par la cohérence intellectuelle qui dit à cette même personne de s'écarter de la nuisance ou de ne s'engager que dans ce qui donne du plaisir. Qui ne s'est jamais vu engagé ou maintenu dans une situation, sous certains aspects délétères, par une sorte de plaisir incompréhensible (pour l'entourage), en écho à un besoin sourd à toute raison ? Regardons nos vies relationnelles et amoureuses, nos relations familiales et professionnelles, elles confirment cette réalité. En ce sens, l'*affectif* n'est pas connaissance de l'utile ou le simple passage à une perfection plus ou moins grande. *On ne peut opposer le savoir discursif à l'immédiat de l'affectivité*. Que je sois attaché à mon essence, que je m'efforce de persévérer dans mon être ou que je sente que je suis désir, ces trois situations du Moi puisent leur certitude dans l'aune de la conscience affective.

²⁴² F. Alquié précise que l'expérience peut s'avérer par : « un fait, une sensation, une idée, *une vérité* sont donnés par l'expérience quand ils sont l'objet d'une constatation pure à l'exclusion de toute fabrication, de toute opération, de toute construction de l'esprit ». (Alquié, 1961, p. 4). (C'est moi qui souligne).

Cette dernière peut-elle être présentée comme une forme de sensibilité ? Interroger la distinction entre sensibilité et affectivité peut prendre le chemin du tracé du territoire commun entre la sensibilité et l'affectivité, l'étude de leurs rapports et de leurs contacts. Pour l'auteur, la raison n'est pas impersonnelle, elle est toujours *l'appréhension d'un objet qui a comme sujet un être*. Pourtant, l'affectivité, considérée en son essence, peut, par une analyse phénoménologique, être distinguée de la sensibilité (*Ibid.*, p. 25). Cette proposition me rend curieux. Expérientiellement parlant, elle m'apparaît pertinente car je peux affirmer dans la manière dont ma quotidienneté s'organise au fur et à mesure que se glisse en moi une conscience plus sensible la présence d'une forme de sensibilité de fond sur laquelle s'orientent mes agirs²⁴³. Je m'interroge sur les liens possibles entre ce phénomène et le type d'émouvoir déclenché par la pratique de la psychopédagogie perceptive. Autrement dit, se peut-il que la dimension émotionnelle que je vis au contact du Sensible puisse se rapporter à une expérience telle qu'elle a été définie plus haut - comme vérité dans le sens que c'est le rapport et non la qualité qui fait l'objet de notre saisie primitive ?

Je poursuis l'exploration alquienne à travers l'expérience du dialogue, de l'amour et de l'angoisse bien que ces trois thématiques servent de piliers référentiels d'une philosophie de l'affectivité dont on a déjà eu un aperçu précédemment (le souci, l'angoisse et l'empathie). Que nous apprend le philosophe à ce propos ? Aborder la question du dialogue affectif a aussi un autre intérêt pour moi. Ce phénomène constitue le socle sur lequel s'appuient à la fois l'émergence des conflits, leurs expressions et en partie leur résolution. Je vois donc au sein de cette exploration de possibles outils réflexifs pour questionner mon métier et mes relations.

²⁴³ Nous verrons dans le chapitre 3 en quoi l'éveil sensoriel de la personne généré par la praxis proposée en psychopédagogie perceptive développe une forme de sensibilité dans le sens d'une manière de rentrer en contact avec les événements, les personnes et le monde, d'y être sensible d'une part, et précisément à partir d'un état dont il n'est pas idiot de penser qu'il est d'une nature fondamentalement affective, cette question reste posée et en suspens ; elle constitue un axe de ma recherche...

6.2.1 Le dialogue affectif

La névrose est aussi le névrosé lui-même, elle est son désir.

*Car la poésie est intellectuellement, solitude,
et sa vérité ne se transmet que par émotion.*

Ferdinand Alquié

Dans une vision sévère sur les conduites humaines, l'auteur estime que le vrai dialogue est rare. La personne est plus encline à chercher un auditeur qu'un interlocuteur. On sait comment Rogers (parmi d'autres) a instauré un art de l'écoute pour palier à cette défaillance à laquelle je reste sensible chaque jour de ma vie. Cela s'applique au verbal essentiellement, mais je pourrais généraliser ce phénomène à toutes les formes d'interactions, dont celles relatives au corps et au toucher (Bois & Austry, 2009 ; Austry, 2007 ; Humpich, 2015).

En prenant l'exemple de la psychanalyse, l'auteur présente le dialogue affectif comme pouvant être en présence au silence, mise en suspension de l'activité réflexive et interprétative. Derrière le refus du dialogue, derrière la distance et l'apparente froidure des contacts humains de la pratique psychanalytique, se cache le refus de la conscience affective d'être traduite par la conscience intellectuelle. Ce refus se révèle être le respect de ce qui est, chez le patient, spécifiquement *affectif* ; ainsi, *le silence* peut redonner à l'homme *sa situation initiale* en amont de toute conscience intellectuelle ne pouvant l'atteindre. On comprend l'évolution et l'attribution d'un intérêt porté sur l'intersubjectivité en tant qu'*expérience affective*, car toute conscience, on le sait, est d'abord personnelle (position discutée on l'a vu, par Dilthey, et on le découvrira par Scheler), elle est l'affirmation d'un moi et attachement à ce moi. Dans beaucoup de cas, il semble que le mode de l'interlocution ne soit qu'une utopie en vertu de deux croyances au moins, celle que le fondement de la conscience est la raison et celle que l'affectivité elle-même soit capable de se 'ressaisir', de devenir rationnelle à son tour, or :

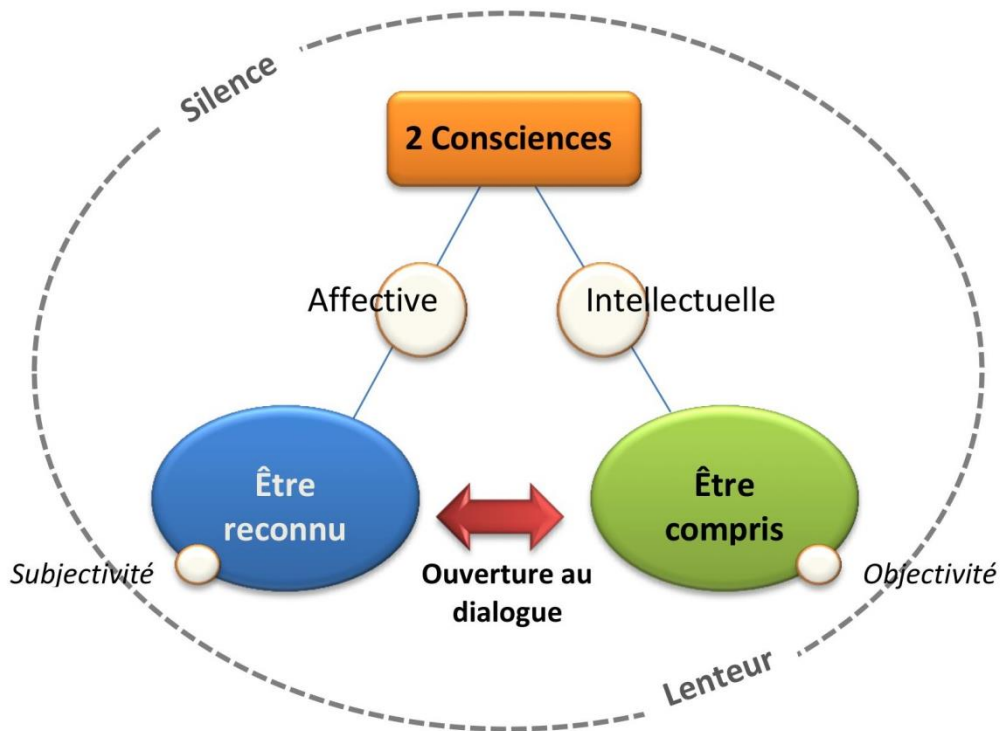
Il s'agit de rendre les hommes conscients de leur vœu fondamental. Celui-ci n'est pas d'être compris. Il est, a dit Hegel, **d'être reconnu**. (...). (*Ibid.*, p. 31)²⁴⁴ (Je souligne)

²⁴⁴ Plus loin dans le texte, il est dit que le besoin de reconnaissance n'engendre ni amour, ni compréhension, ni communication mais tout le contraire, il fait naître la guerre, la domination et la servitude. Cette analyse, hélas, est tristement pertinente au regard de l'actualité planétaire, mais n'empêche pas les nombreux contre-exemples de briller par leur flagrance et par contraste. N'est-ce pas le projet de toutes nos interventions ?

L'émouvoir comme support de la sensibilité

La conscience affective est plus rebelle que ce qu'on voudrait croire et l'expérience quotidienne semble nous le confirmer. L'accord entre les deux consciences, l'une affective (subjective) et l'autre intellectuelle (objective) n'est pas pour autant insaisissable ou obsolète :

Les philosophes savent bien que cette identité du sentiment et de la raison n'est pas immédiatement saisissable. (...) Et elle ne saurait être découverte que si la raison cesse de se limiter au domaine de l'objectivité, s'ouvre aux leçons de la conscience affective, et, par cette voie, à l'expérience de l'être. Ce temps est précisément le temps du dialogue. Ainsi s'explique **la lenteur** calculée des entretiens philosophiques. Chacun doit y réconcilier sa subjectivité et la raison. Ce n'est pas chose facile, et qui se fasse en un instant. La condition du dialogue est la méditation, (...) **dans un lieu où règne le silence.** (*Ibid.*, p. 32). (Je souligne)



Dialogue entre les deux consciences

(à partir de F. Alquié)

- **Résonance : des conditions du dialogue propre à la pédagogie perceptive**

Comment ne pas résonner à cette citation car nous le verrons plus loin, à plusieurs égards, la pratique de la psychopédagogie perceptive²⁴⁵ illustre l'application à

²⁴⁵ Ce que nomme explicitement D. Bois dans un ouvrage philosophique, *Le sensible et le mouvement* : « On touche l'objet et on est touché par lui. On devient le mouvement et on se laisse toucher par lui. C'est

la lettre de la prescription alquienne ; des témoignages le confirment. Bien que je ne sois pas en mesure de déceler le contenu précis de l'expérience à laquelle se réfère l'auteur derrière les termes qu'il emploie, le rapport au silence et à la lenteur, la méditation évoquent des éléments essentiels de l'expérience d'implication au contact de l'expérience²⁴⁶. Par exemple, une personne interrogée dans ma recherche livre son vécu, « je me laisse porté par le Sensible, dans lequel mon émotion se dilue et je retrouve ma sérénité » ou encore « Le silence était partout, à l'intérieur, à l'extérieur. (...). Je baigne dans la qualité du sensible qui porte en elle une nature d'émotion que je peux nommer » (Humpich, 2007, p. 124). Nous le verrons aussi, le projet de la psychopédagogie perceptive repose sur le non-renoncement à l'expérience profonde d'une sensibilité (interne et Sensible) à l'origine de la transformation de l'être. Ne donne-t-elle pas dans une proposition praxique du retour à soi et à sa subjectivité l'espace d'une *solitude dont la conscience a besoin pour se convaincre que nulle force extérieure ne pèse sur elle* ? Dans cette optique s'ouvre un champ d'accueil de soi, de l'autre, et l'opportunité de dialogue entre les consciences à la fois intellectuelle et affective. Le cas de l'amour est un sujet difficile (Rilke), mais cela n'interdit pas de s'y pencher pour autant.

6.2.2 L'amour : sortir le moi de sa solitude et la raison de l'objectivité ?

A notre époque, nul ne songe plus à confondre amour et raison (...).

*L'homme moderne, même s'il refuse le christianisme, conserve son exigence.
Il veut être aimé pour lui-même.*

*Aimer est consentir à quelque déraison. (...)
L'amour ne peut se satisfaire de l'objectivité.
Ferdinand Alquie*

L'angle choisi par le philosophe est de mettre tantôt face à face, tantôt dos à dos, l'amour et la raison pour rendre compte de la puissance de la conscience affective, de son ascendant sur la raison et en faire une réalité anthropologique qui n'a pas besoin de la science et de sa raison objective pour se faire comprendre ; cela n'exclut pas des liens entre ces deux instances :

alors le sensible, l'accès au goût de l'absolu, au goût de soi dans ses moindres détails, au goût de la vie, en tant que principe d'existence absolu, qui émerge du *silence* dans la majestueuse *lenteur* d'un geste incarné.» (2001, p. 139). (Je souligne).

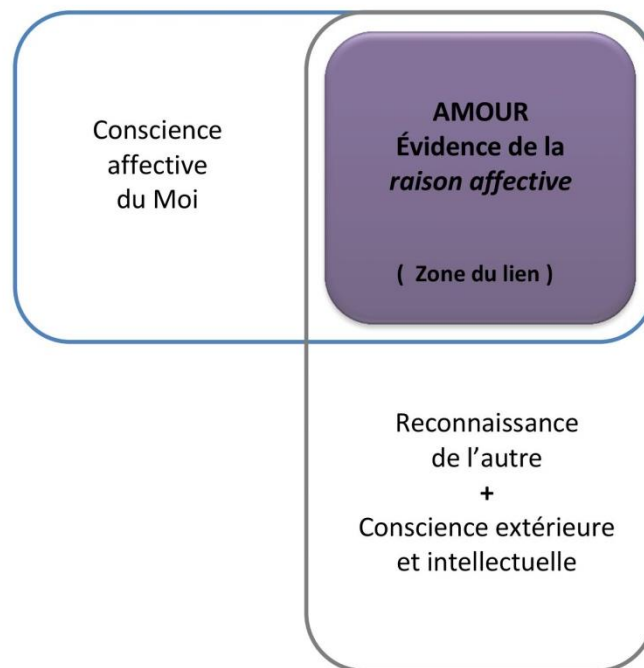
²⁴⁶ Je précise que l'expérience propre de la psychopédagogie perceptive est dite 'extra-quotidienne' en raison de l'origine non naturaliste de son apparaître pour la personne qui la vit ; en effet, cette expérience se donne sous des conditions spécifiques.

L'émouvoir comme support de la sensibilité

L'amour est sentiment, et nous porte vers ce qui n'est pas nous : en lui l'émotion subjective et la reconnaissance de l'autre, la conscience affective, expression du moi, et la conscience intellectuelle, révélatrice de l'extériorité, semblent revenir à l'unité. (*Ibid.*, p. 37)

Dans la relation amoureuse, quelque chose de remarquable est à l'œuvre, liée en creux au génie de la conscience affective. Bien qu'il soit admis selon la conscience intellectuelle que lorsque l'on aime une personne, il s'agisse davantage de qualités qu'elles nous présentent qu'elle-même que nous aimons, chaque amoureux, sait par expérience que :

la conscience affective possède ses évidences propres. Elle saisit le moi, elle atteint une réalité dont ne saurait rendre compte la raison. Avec la même certitude, elle constate le besoin qu'a le moi d'être aimé. (*Ibid.*, p. 39).



La raison affective (à partir de F. Alquié)

En s'adossant à la conscience affective, à ses certitudes 'insolentes' pour la pensée rationnelle, l'évidence d'un attachement premier et irréductible du moi pour lui-même conduit avec logique à l'affirmation suivante dans la formule interrogative : si nous nous aimons sans raison, pourquoi les autres ne pourraient-ils pas nous aimer ?, ainsi :

Le prestige que l'amour possède à nos yeux, la douceur que nous ressentons à entendre dire : « je t'aime », naissent de ce que, dans ce seul cas semblent briser les barrières qui nous emprisonnent de la solitude d'un monde objectif. Pour la

L'émouvoir comme support de la sensibilité

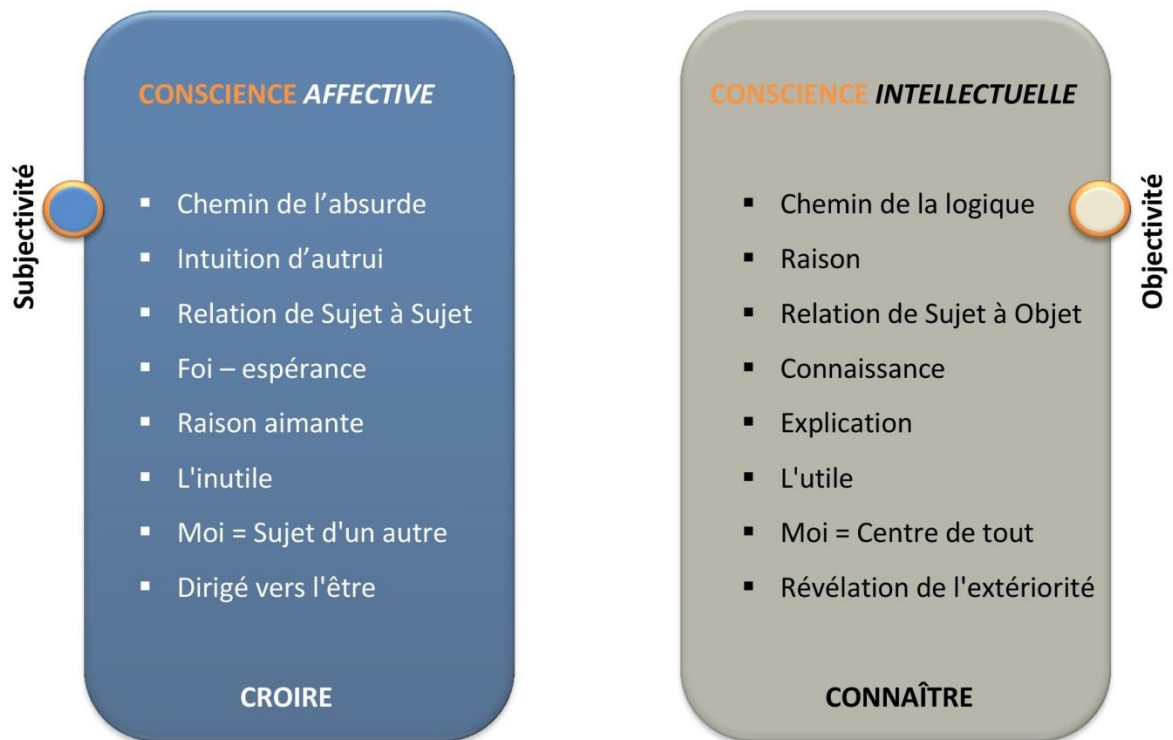
première fois, notre moi cesse d'être seulement le centre et le sujet de représentations : il est sujet pour l'autre. La relation amoureuse n'est plus, comme le rapport intellectuel, relation de sujet à objet, mais de sujet à sujet, de conscience à conscience. De ce fait, elle échappe à la raison, ne connaît qu'en objectivant. (*Ibid.*, p. 40).

La raison ne peut suivre les méandres de l'affect, et beaucoup de conduites affectives ne présentent pour l'intelligence aucun sens : cela n'empêche pas l'exigence affective d'habiter les consciences. Ce constat fait dire au philosophe que *l'absurde est la vérité de la conscience affective*, et que *l'amour doit quitter le chemin de la logique pour s'engager dans celui de la foi* (*Ibid.*, p. 41). Dans une position militante et à l'appui de l'étude schelèrienne de la sympathie, F. Alquié présente la conscience affective comme la seule capable de sécréter une nature d'intuition d'autrui et la faculté de percevoir les sentiments. Il emploie une expression nouvelle dans le jargon de ce champ, l'« **intuitivisme émotionnel** » :

à côté des états affectifs purement sensibles, il faudrait reconnaître des états affectifs intentionnels (...) indépendants de l'acte mental dirigé vers lui [eux]. (*Ibid.*, p. 42)

La conscience affective peut croire - d'où l'introduction de la foi (perceptive ?) - mais ne peut connaître. L'amour est davantage *foi et espérance* que connaissance et conscience intellectuelle :

Il est une raison aimante, une raison se dirigeant vers l'être, et nous faisant désirer les valeurs. Mais cette faculté méconnaît l'exigence la plus profonde de notre conscience affective, le désir d'être aimé. (...) Pour nous rapprocher d'une raison aimante, telle que la font pressentir *l'émotion amoureuse et le ravissement esthétique*, nous devrions renoncer à l'utile, inverser notre attitude spontanée de prise sur le monde. (*Ibid.*, p. 43) [Je souligne]



L'intuitivisme émotionnel dans l'émotion amoureuse et le ravissement esthétique
(à partir de F. Alquié)

Dans la ligne de pensée de M. Henry (2004), l'affectivité reste vouée à un destin dans lequel se dresse face à elle l'opposition radicale de la raison, qui derrière son fondement ne peut masquer le sens affectif de sa construction. Pourtant l'univers objectif de la science technicienne dont le sol est irrigué par la seule objectivité ne peut nourrir les exigences affectives. *Le désir et l'amour ont pour fin autre chose* que l'on peut rassembler dans la notion de *subjectivité*. L'amour ne peut se satisfaire de l'objectivité.

Comme d'autres, l'amoureux que je suis – et on peut l'être à plusieurs sujets – reconnaît la véracité de l'analyse présentée ici. Pourtant, l'expérience sur le terrain met en discussion les assertions alquiennes, elle les dépasse même. Si l'évidence que rien de la relation amoureuse ne porte sur l'objectivité pure, et que la relation vécue en soi est égocentrée, la pratique montre qu'elle peut être égocentrée dans une forme de conversion à soi et vers l'autre sans se perdre pour autant, ce que R. Misrahi montre tout au long de son œuvre philosophique. Le souci dans le *dasein* heideggérien, comme l'a

montré B. Honoré, est bien la manifestation d'une forme de présence qui demande à la fois l'être (instance affective et subjective de la vie au monde), la personne physique (le moi social) et une complicité entre eux.

6.3 L'angoisse

J'aborde le thème de l'angoisse ici parce qu'il est l'occasion de réfléchir sur la *structure- même* de la dimension émotionnelle et de l'affectivité sous l'éclairage original du penseur de la conscience affective. Dans cette optique, s'y attarder sans se sentir lacunaire ouvre un chemin nouveau pour comprendre ce que je cherche encore. L'angoisse est une thématique récurrente chez les philosophes (Heidegger, Dilthey, Honoré), psychologues et sociologues (Kierkegaard, James, Lacroze) comme chez les psychiatres (Laing, Jeammet, Honoré) car elle défie l'émotion elle-même qui a pour habitude d'être ciblée sur un objet sans pour autant pouvoir être rangée dans l'humeur. Pour F. Alquié, l'angoisse montre plus que toute autre émotion l'irréductibilité de la conscience affective à celle intellectuelle, l'occasion de faire une distinction entre émotion et sentiment, et enfin que, contrairement à une étymologie qui nous le fait croire, l'angoisse permet de réaliser qu'avec elle nous sommes rendu à nous-même et non sortis (é-motion) de nous par elle :

Déjà, en toute émotion, la sensibilité échappe à notre contrôle : l'équilibre s'y trouve rompu, l'effort d'adaptation s'y prêle impuissant. Nous sommes non point, selon l'étymologie, jetés hors de nous-même, et paraissions livrés à l'affectivité seule. *Ibid.*, p. 51)

Bien que l'on puisse penser avec Janet ou Pradines²⁴⁷ que les sentiments soient des affections régulatrices, dans le sens où elles contiennent d'une certaine façon le pouvoir équivalent de l'intelligence, les émotions, elles, menacent le contrôle qui dirige une action adaptée et en ce sens, il est bien admis que l'émotion est *conscience d'un désordre et rupture avec le monde de l'utile*. Dans ce contexte, l'affectivité engendre

²⁴⁷ En effet, « Janet (1926), puis également Pradines (1954) octroient au sentiment, non à l'émotion, une fonction régulatrice, un caractère fonctionnel et adaptatif. Selon ces auteurs, le sentiment est ce qui nous donne à l'égard des objets une règle d'action parfaitement adéquate; il a pour rôle de mettre notre psychisme en harmonie avec les circonstances, de l'orienter en fonction de ce qu'elles nous offrent et de nous inspirer des conduites efficaces. Wallon, Malrieu ou encore Bergson vont plus loin, en associant le phénomène émotionnel au développement psychique et à la régulation des comportements sociaux. » Voir : Présentation lors des XXV Journées d'Études de l'Association de Psychologie Scientifique de Langue Française (APSLF), Coimbra, Portugal, 1995. http://www.affective-sciences.org/system/files/biblio/2004_Scherer_Kirouac.pdf

une conduite opposée à ce que dicterait le savoir. Ce phénomène est bien nommé dans la citation suivante :

Je sais que je devrais parler, et reste sans voix, que je devrais résister, et mes membres se dérobent, que je devrais partir, et reste cloué sur place. A ma volonté s'oppose une force que je subis qui engendre ou exprime l'état de mon corps (...) Voici consommée la rupture avec le monde de l'utile, où la connaissance nous guide. (*Ibid.*, p. 52)

Il semble que l'angoisse ne puisse se définir en dehors de tout rapport avec la conscience affective puisqu'elle est la perte de tout sentiment de sécurité, de confiance en soi, en l'autre, voire en la vie elle-même. L'angoisse révèle la situation du moi même si elle n'informe pas exactement, sous la forme d'une connaissance discursive, ce sur quoi elle se fixe réellement. L'angoisse, une fois encore, n'exclut pas l'intelligence à laquelle elle se soustrait. Ce phénomène est flagrant dans les angoisses agoraphobe et claustrophobe dans lesquelles se dévoile la place de *l'imagination soumise à l'empire de l'affectivité*. L'angoisse comme émotion mène au problème suivant : « Comment l'homme sent-il autrement qu'il ne sait ? » Dans cette voie, on peut expliquer l'intuition d'une maladie avant qu'elle ne soit objectivement déclarée, constater que ce n'est pas la conscience intellectuelle qui œuvre ici, mais elle intervient par exaspération et imagination chez l'hypochondriaque,

l'angoisse dite subjective peut donc être motivée objectivement ; elle apparaît comme connaissance qui sait mal ce qu'elle sait. Car l'angoissé sait avec vérité que « quelque chose » le menace, et ignore la déficience organique dont il est atteint. (...) Les causes peuvent différer, et l'émoi être identique (...) L'angoisse du cardiaque ressemble à celle du névrosé. (*Ibid.*, p. 57).

Puis,

L'incertitude de l'étiologie est leçon pour le philosophe : elle prouve que nulle explication, somatique ou psychologique, n'atteint l'affectivité en son essence. (*Ibid.*, p. 58)

L'affectivité possède sa réalité intrinsèque. L'angoisse, l'amour ou la joie sur lesquels une influence de la conscience intellectuelle est possible, ne signifie pas pour autant que cette dernière puisse atteindre leur essence. Mais que peut être *l'essence d'une conscience affective* comme celle de l'angoisse ? La situation première de l'homme n'est pas accessible au langage rationnel, elle est *expérience*. Vouloir que les choses soient autrement renvoie à blâmer l'homme d'être un moi. Pour F. Alquié, *le mystère de l'expérience* ne peut être approché que par l'affectivité. La raison ne comprend pas le principe qui démontre que tout sujet est attaché à lui-même. Descartes reconnaissait l'importance de la *saisie particulière des intérêts du moi telle que la*

sensibilité la donne et qu'une sensation est seule capable de nous apprendre réellement ce qui nous arrive et ce qui est présent. Le conatus de Spinoza donne à l'essence une version semblable à ce que F. Alquié nomme *conscience affective*; cette dernière est d'abord conscience d'un moi, de son amour pour lui-même. (*Ibid.*, pp. 61, 62) :

Elle [la conscience affective] exprime, pour le seul sujet, le fait qu'il est et n'est qu'en s'aimant, elle révèle l'insondable nature de sa substance. Elle m'apprend qu'indépendamment de tous mes rapports pensables avec l'extériorité, j'ai avec l'être une relation plus fondamentale, celle qui m'attache à moi-même par une particulière volonté, celle qui me fait redouter le néant de la mort. (*Ibid.*, p. 62).

Dans l'expérience, la conscience intellectuelle vient après la conscience affective, observe F. Alquié qui les compare ou les relie pour mieux encadrer le sens de cette dernière. C'est la conscience affective qui éveille les sens et la représentation, bref, la raison. Mais très vite, la dimension émotionnelle doit compter et s'articuler avec cette raison. Elle se présente dans un premier temps comme ignorante de l'objectivité – regardons l'activation du système d'attachement pour palier à la détresse émotionnelle, puis comment elle compose avec la raison à travers la construction des modèles internes opérants sécuritaire et insécuritaire, évitant, désorganisé ou préoccupé (Wiar, 2013). On voit que la conscience affective apparaît comme un refus de la conscience intellectuelle en défaisant ce qu'a fait la connaissance. Quel que soit l'ordre, la conscience affective montre sa nature profonde, son autonomie et sa préférence.

6.4 La conscience affective : ignorance et refus de l'objectivité ?

*La conscience affective ne peut admettre que nous soit arraché
ce que nous avons aimé,
et que ce qui a été soit comme s'il n'avait pas été.
Ferdinand Alquié*

La pensée alquienne de l'ignorance et du refus de l'objectivité en lien avec l'affectivité est originale et inspirante. Cette manière de positionner l'affectif et l'émotionnel reconfigure des valeurs établies à l'origine du jugement et des catégorisations négatives (différences entre les 'émotionnels' et les 'intellectuels' par exemple). L'inverse subsiste dans l'analyse dont il est question ici. Le monde artistique met en valeur ce que la conscience intellectuelle ne peut pas obtenir. En prenant l'exemple de l'angoisse définie comme *refus sans espoir*, l'amour-passion comme *négarion* de l'objectivité, ou encore en attribuant à la poésie, la peinture et la musique, la *lucidité* et le *refus* de l'objectivité, se comprend une version de la conscience

affective comme une conscience n'étant pas ignorante de la raison, mais conscience positionnée 'ontologiquement' face à elle ;

même en musique, la saisie du beau suppose que nous renoncions à la raison objectivement connaissante. En toute expérience affective se retrouve donc quelque refus. (*Ibid.*, p. 124)

6.4.1 Refus ou ignorance du temps et de l'espace

Dans un autre registre, les notions de l'espace et du temps sont présentes dans les rapports dialogiques de la conscience affective avec l'objectivité. A l'appui, de l'esthétique d'une toile comme celle des surréalistes (Picasso), des reviviscences de moments passés dans la réminiscence de rêves, de la confrontation avec la mort d'un proche, ou encore, des propos-même de Freud – « rien ne finit, rien de passe et rien est oublié » ou « les processus psychiques inconscients sont intemporels » -, le philosophe prétend que *l'affectif est hors du temps*. De même, la passion oublie le temps, les vexations de l'enfance ne sont jamais guéries, et nos premiers émois peuvent rester incrustés dans notre être. Le transfert n'est-il pas autre chose que le fait de revivre comme présents des états passés ? Le temps est une construction, un objet du savoir que notre être refuse, le temps n'est pas « un objet de notre savoir, mais une dimension de notre être » nous dit Merleau-Ponty (*Ibid.*, p. 130).

Il y a différentes façon de comprendre la sensibilité, nous dit F. Alquié. Celle pressentie par Kant est chevillée à la connaissance (dans l'Esthétique) de même que celle de Bergson liée au changement. La sensibilité alquienne est ancrée dans la conscience affective qui, dans l'exemple du face à face de la mort d'un proche refuse en bloc cette objectivité – la mort est le *seul véritable scandale* pour la conscience affective et la preuve que notre conscience première est étrangère au temps ; elle fait appel à la raison métaphysique et à la foi.

6.4.2 L'éternel présent de la conscience affective : passé-présent-futur

La dromologie montre la folie moderne du rapport au temps – à la vitesse et à la performance -, la folie de nos rythmes de vie qui dicte nos manières d'envisager nos existences. Dans ce chaos, le sujet disparaît dans l'*ivresse dionysiaque*, par ce qui n'est pas lui et omniprésent dans son environnement. Dans ce contexte et par contraste se

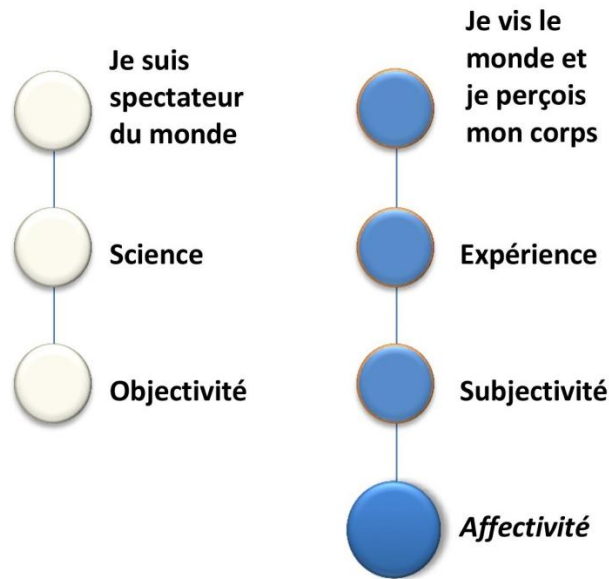
prend mieux la mesure de la qualité intemporelle de la conscience affective où seul le présent est vécu comme réel :

On pourrait dire alors que son expérience [celle du présent vécu] est expérience de l'éternel, et retrouver la vérité de l'affirmation spinoziste selon laquelle « nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels ». (...) ***La conscience affective ne compare rien, ne note rien. Elle vit un éternel présent.*** (*Ibid.*, p. 132, 133). (Je souligne)

Par sa disposition et constitution particulière, la conscience affective est la manifestation d'un désir ontologique dont chaque personne peut expérimenter la présence active à certains moments de sa vie, celle relative au maintien dans son être et au désir de ne pas mourir. D'ailleurs, et paradoxalement, comme le précise le psychiatre P. Jeammet, c'est bien cela que recherche la personne suicidaire. A travers un acte ultime pour maîtriser sa vie qui s'est échappée d'elle, elle tente de se posséder à nouveau (2013). Dans un tout autre exemple, dans une évocation proustienne, l'auteur aborde une notion qui n'est pas étrangère à l'univers de la psychopédagogie perceptive, celle de l'impression extra-temporelle qui peut être ressentie comme le seul moment où l'être peut vivre, jouir de l'essence des choses. Pour la personne qui accède à ses impressions, que peut-elle craindre de l'avenir ? Nous avons ici le projet ultime de la conscience affective, celui de l'accès à la seule joie et que Proust nomme éternelle et fugitive. Celle qui est semblable à l'expérience invoquée par les mystiques et que seuls certains privilégiés, ayant fait son épreuve peuvent y croire. La conscience douloureuse des affres du temps reste présente et la seule issue pour tous les autres. Dans ce sens, le philosophe laisse à penser que la conscience affective peut-être joie dès qu'elle ignore l'objectivité, en créant son propre monde, comme l'a pensé J.P. Sartre.

Pouvons-nous penser l'expérience de l'être à travers la joie rencontrée dans l'émerveillement de sa possibilité perceptive (Bertrand, 2010) ? Se peut-il qu'elle se vive dans l'union du moi et des choses comme l'affirme A. Alquié ?

En science, je suis spectateur du monde, dans l'affectif je le vis, et je perçois mon corps, en mes plaisirs et mes douleurs ; (...) car l'affectif réunit ce que l'intellectuel séparait. (*Ibid.*, p. 157)



Vivre le monde, l'affectivité

(à partir de F. Alquié)

6.4.3 La conscience affective : un savoir véritable ?

Si l'affectif ne relève en rien de la raison, si ce n'est dans son refus, son ignorance ou le chaos d'où elle émerge et la confusion que lui assigne toute pensée rationnelle, peut-on lui attribuer un savoir ? :

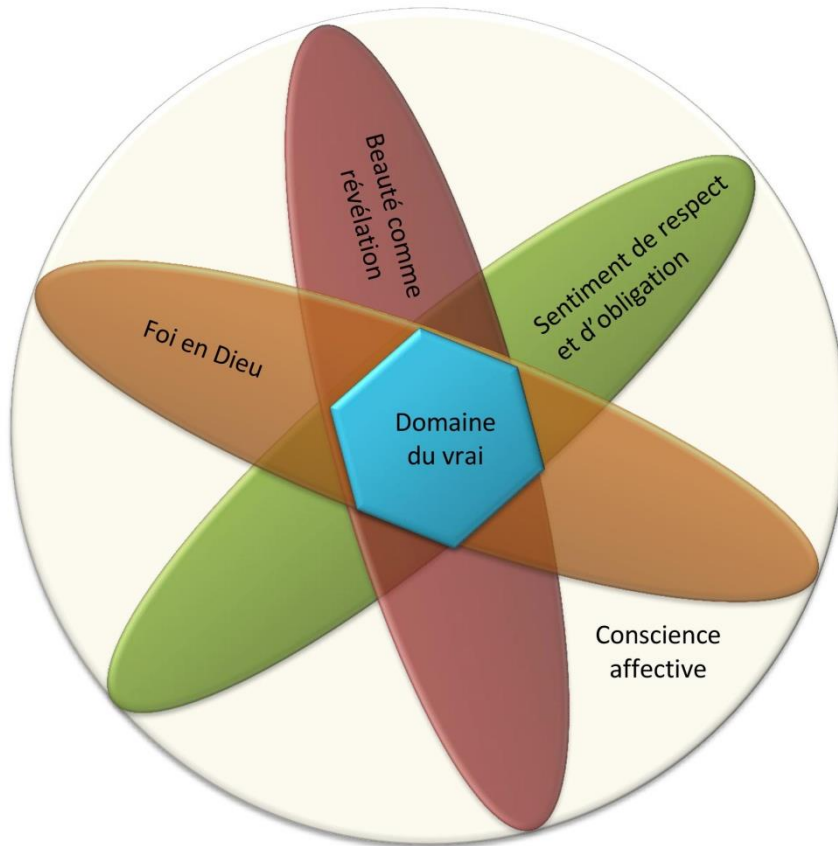
Mais on n'en saurait conclure que l'affectif ne contienne aucune vérité, à moins d'admettre sans preuve que toute vérité est de nature objective. (*Ibid.*, p. 163)

Accorder un savoir à l'affectif, c'est remettre en question la validité de l'objectivité comme la seule ressource certificative de notre contact avec le réel, de notre ancrage dans l'existence, celle de nos vies. Cette position est insoutenable. Dans une formulation quelque peu provocante et d'actualité, F. Alquié, se demande s'il est pertinent de s'adresser à la science pour comprendre ou découvrir le sens de nos douleurs et de nos souffrances ; il répond dans la foulée que l'expérience montre avec éclat qu'à propos de ces problèmes, ni la science ni l'intelligence ne peuvent nous satisfaire :

Mais c'est au sein de la conscience affective que s'éprouvent la foi en Dieu, l'émotion qui perçoit la beauté comme révélatrice, les sentiments d'obligation et de respect par lesquels la loi morale se fait reconnaître. Sans cette conscience, les notions de beau, de laid, de bien, de mal perdraient leur signification. (...) C'est

L'émouvoir comme support de la sensibilité

donc s'opposer à nos convictions les plus profondes que réduire aux propositions objectives le **domaine du vrai**. (*Ibid.*, pp. 165, 166) [Je souligne]



Le Domaine du vrai et la conscience affective
(à partir de F. Alquié)

6.4.4 Les caractères propres du savoir affectif

*Il est dans la conscience affective un savoir indéniable, irréfutable (...).
Savoir affectivement est savoir autrement.
F. Alquié*

En posant une idée galvaudée mais dont on ne mesure plus en quoi elle est remarquable, je veux dire celle que - *le cœur a ses raisons que la raison ignore* – Pascal plaide pour une entrée de la conscience affective dans le cercle prestigieux des savoirs. Il n'est pas question de nier la place de la science et de la conscience intellectuelle, comme la connaissance qu'elles apportent, *mais* de défendre l'idée qu'elles ne sont pas les seules à pouvoir fournir un savoir. F. Alquié ajoute :

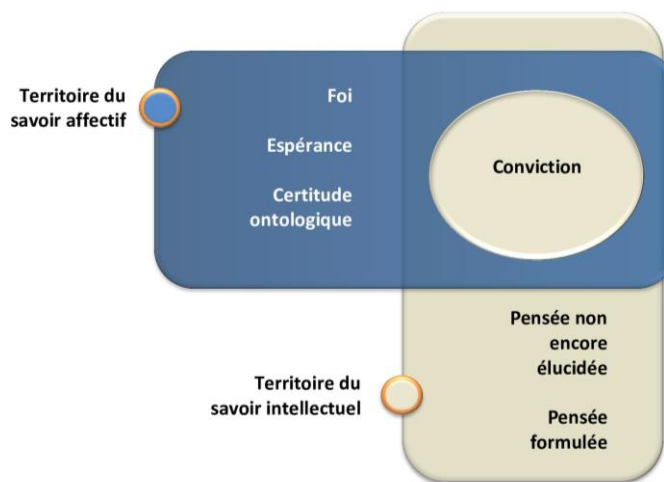
Mais, si la raison ignore les raisons du cœur, le cœur ne saurait connaître davantage les raisons de la raison. (*Ibid.*, p. 169)

L'émouvoir comme support de la sensibilité

Si l'on statue que la conscience affective est un savoir, quel est sa spécificité ? De la position du philosophe ressort principalement que l'affectivité n'est pas langage. Ce qui implique la difficulté de lui donner un statut philosophique sous peine de la trahir. Elle ne peut pas se définir par ses frontières poreuses avec l'intelligence dont elle reçoit les enseignements ou influence son horizon.

Ces régions étant écartés, *la foi et l'espérance, la certitude ontologique* se présentent les candidates les plus pertinentes pour occuper le *territoire du savoir affectif*. Le savoir affectif n'est pas un savoir intellectuel non encore élucidé, il est un *savoir autre*. Si cela est reconnu, ce savoir n'est pas certain de lui-même et reste toujours en suspension de sa vérité. La foi et l'espérance que l'on classe habituellement dans des considérations religieuses sont présentes dans la poésie et dans l'amour. Parler de foi, c'est donner une valeur à la beauté de la révélation issue de la conscience affective, de sa véracité. Le doute n'est pas intrinsèque de la conscience affective, il est dû à la raison toujours proche de l'affectif pour le juger, pour le suspecter. Mais, en poussant plus loin :

Il est un domaine où la conscience affective atteint une certitude supérieure à la science, (...) ce n'est pas seulement parce qu'elle [la science] est d'un autre ordre, mais parce qu'elle n'atteint pas une évidence comparable. (*Ibid.*, p. 174)



Le territoire du savoir affectif
(à partir de F. Alquié)

Dans l'expérience directe de nos émotions, de nos sentiments, la conscience touche une forme d'absolu, résultat du caractère indubitable que présentent les sentiments et les sensations en tant qu'éprouvés. On ne peut parler de fausses douleurs, de fausses angoisses ou de fausse joie à celui qui est en train d'en faire l'expérience. En

ce sens et dans ces situations précises la conscience intellectuelle ne peut rivaliser avec la certitude qui habite la conscience affective. Ces états, ces émotions, ces sentiments existent en tant que le moi est moi, plein de lui et de son affectivité pour le certifier. Après avoir scruté les mondes de la science, de la folie, du rêve et de la poésie, s'être posé la question pour chacun de leur rapport à l'être, celui-ci est resté silencieux ! En poussant plus loin, en direction d'expériences bouleversantes (la mort), irrationnelles (mystiques) ou superstitieuses (religieuses), le philosophe constate finalement que

dans l'affectif, l'être, pour la première fois, semble se manifester de façon irrécusable et directe. Dans ce cas, en effet, l'être à atteindre n'est autre que celui que nous sommes pour nous-mêmes. Notre certitude peut dès lors devenir totale. La chose recherchée ne participe pas de l'extériorité, que peuvent mettre en doute idéalisme ou solipsisme. Elle est notre sensation, notre tristesse. Elle est, par nature, évidence. (*Ibid.*, p. 176)

Dans la réflexion présentée dans cette section consacrée au savoir de la conscience affective, on a vu que ce dernier s'est montré à la fois un sujet des plus problématiques et des plus évidents. Ces positions opposées peuvent-elles trouver une troisième voie les unissant ? C'est ce que propose F. Alquié à travers la question de l'être, c'est-à-dire, user de la certitude de l'affectivité pour encourager son espérance. Malgré un préjugé négatif, voire une certaine condamnation au regard de la conception scientifique du monde, l'anthropomorphisme semble proposer une voie de passage pour comprendre la constitution de l'affectivité. Dans la citation suivante, l'assertion est éloquente :

Mais en critiquant l'anthropomorphisme, songe-t-on assez que notre affectivité est le seul domaine où l'on puisse découvrir une expérience directe de l'être ? Ce qu'est la réalité extérieure, assurément je n'en sais rien. Mais je sais que je suis un être, le seul sans doute capable de se saisir lui-même comme tel. L'unique contact direct, indubitable que je possède avec le réel est celui que révèlent mes douleurs, mon angoisse. (*Ibid.*, p. 177)

Sans mettre de côté que « tout le but de l'homme est d'être heureux » (Bossuet, Rousseau, Misrahi), ce qui est dit ici semble plein de bon sens. Si la réalité de la vie n'est pas aisée à saisir, n'est-il pas pertinent de se rapprocher au plus près ce qui est le plus certain, c'est-à-dire, de soi-même ? « Le désir du bonheur est bien plus évident que la transformation d'un poisson en homme », nous dit F. Alquié (*Ibid.*). De même, est-il possible d'imaginer un monde privé de plaisirs, de douleurs ou de joies, un monde où nulle affectivité ne trouverait place en la structure de l'être ?

Le fil rouge de la pensée alquienne s'est révélé être la conscience affective, ma compréhension de la notion de la dimension émotionnelle et du champ de l'affectivité

s'est enrichie, indéniablement. Personnellement, je me retrouve questionné sur les ponts possibles entre mon expérience sur le terrain de ma pratique, en particulier sur les rapports dialogiques entre deux consciences, l'une affective, l'autre intellectuelle. La formulation d'« intelligence émotionnelle » (Goleman) se présente-t-elle comme une issue différente de celle que nous laisse F. Alquié ? Quelle place peut prendre la conscience sensorielle, qui peut être formulée comme une intelligence sensorielle (Bourhis, 2012) ? Les propos suivants ne laissent pas indifférent le praticien-chercheur. Je relève des pertinences au regard de sa propre expérience au contact de deux consciences qui par réputation et dans leur essence se distinguent. Le point de vue exposé ici en forme de synthèse me servira de point d'appui pour discuter la présence d'une affectivité présentée au chapitre 3 et de la conscience qu'elle porte. Mais finissons avec Ferdinand Alquié :

Au début de notre vie, notre conscience entière est foi. Après la séparation, qui constitue le monde objectif, la foi, contredite par la connaissance, devient espoir. On la découvre dans l'amour, la poésie, la religion. Mais tout amour est incertitude, toute poésie interrogation, et la religion même ne promet pas à tous le salut (...). Il [le philosophe] ne pénètre pas le mystère de l'être, et ignore pourquoi ce qui existe peut cesser d'exister. Conscience affective et conscience intellectuelle lui présentent deux mondes qu'il ne saurait concilier. Sa réflexion n'est cependant pas vaine. Elle lui apprend que le savoir affectif, s'il demeure problématique, est à l'abri des critiques intellectuelles, et se situe en un autre ordre. (...) Son sens de l'être l'empêche d'accorder toute sa confiance à l'univers de l'objectivité, où se perd l'homme, et au monde de la subjectivité, où s'évanouissent les choses. Il désire, il attend, et avoue cependant ne pas connaître l'au-delà de la vie. Il soustrait l'intelligence à toute influence affective. Mais il refuse de soumettre les certitudes du cœur aux critères de la raison. (*Ibid.*, p. 235).

6.5 Résonances

La contribution théorique sur la thématique de l'affectivité apportée par l'œuvre de F. Alquié est conséquente. Par échos successifs et pluriels, son analyse embrasse la dimension du vivre à partir d'une axiologie de la conscience et de l'expérience en direction de l'intelligence puisqu'elle fait émerger la notion de **savoir affectif**. Ce regard laisse entrevoir l'implication affective du penseur sur l'objet de sa philosophie et illustre donc ce qu'elle propose.

Avec ces données se donne à penser autrement ce que peut être *l'expérience*, *la conscience* et *l'affectivité* elle-même. L'affectivité alquienne exige **le silence de la pensée**, le refus de toute interprétation et de tentative d'objectivation, elle est a-réflexive, essence qui rejoint l'être. Elle est aussi **ignorance positive** assise dans son évidence,

éclatante chez l'enfant ou le vieillard, comme l'a prononcé C. Singer. La subjectivité se trouve 're-qualifiée' et assignée d'une 'vérité' à ce titre, elle devient **objectivité**. A la faveur de mes découvertes, mon investigation remplit son mandat. Dans une recherche sur la dimension émotionnelle d'une expérience singulière telle que celle rencontrée en psychopédagogie perceptive, *le balisage alquien du territoire de l'affectivité ouvre un horizon compréhensif et discursif nouveau*.

Un surplomb rapide de cette section conduit à une possible critique. Elle concerne l'absence de référence au corps, et avec elle la restriction de la place de la perception, de l'expérience sensorielle du sujet affecté. C'est un peu comme si la ligne de pensée du philosophe avait enjambé une réalité aussi incontournable que celle qu'il défend. Ce constat explique-t-il mon ressenti, celui d'être un peu à distance de moi-même ? Si je me suis senti concerné tout au long de cette visite guidée par un observateur de l'expérience et de l'activité humaine affective assez incroyable, rares ont été les moments où j'ai été vraiment touché et ému dans ma chair. J'ai ressenti une part de moi mise à l'écart, chez l'auteur et entre nous. Cela n'a pas nui à des découvertes fondatrices, tant sur le plan de l'ouverture du sens à donner à la dimension qui m'intéresse qu'un certain vocabulaire. Je citerai les notions de *savoir affectif*, *de conscience affective* et *de connaissance affective* que je discuterai à la fin de ce chapitre consacré à l'expérience. Ces expressions ont pris une valeur ajoutée incontestable au cours de mon trajet alquien, par la manière originale dont cet auteur a su articuler deux univers duels, celui de la rationalité et celui de l'affectivité, celui de l'intellectualité et celui de la poésie, de la foi et de l'esthétique ; Alquié assume et promeut la dimension de l'affectivité et de l'émotion dans un territoire trop longtemps réservé à l'extrémité supérieure de notre corps (la tête). Son œuvre rapproche l'univers du savoir du sol, *le place au niveau du cœur en installant sa fonction - plus que ses états - dans le domaine du vrai*. Une fois encore, l'analyse alquienne m'apparaît phénoménologique. La pensée du philosophe se condense dans un cogito aussi puissant que celui de Descartes, à travers une question magistrale : comment se fait-il que je sente autrement que ne sais ? En ce sens, la contribution d'Alquié est pertinente dans cette recherche car elle pose une réflexion ancrée sur une observation sur le terrain de la vie perceptive et sur l'écart entre le sentir et le penser, en ouvrant une porte sur un renversement radical, celui d'attribuer à l'affectivité le statut d'objectivité, ce qui est congruent avec un cogito boisien que je formulerai ainsi : je me ressens donc je suis et là où mon corps est, je suis. Chez les

deux auteurs cités, se dresse avec force une subjectivité élevée au statut d'une objectivité et d'une rationalité face à une hégémonie pour le coup fortement chahutée.

A cheval sur une expérience philosophique en quête de corps et de chair et des faits de conscience menant à de véritables Euréka, je fais le constat une fois de plus de la rareté des écrits ancrés, chevillés à l'expérience en première personne de celui qui les compose. Si l'on considère cet aspect comme un manque, il sera largement compensé et complété par les sections qui suivent. Ces dernières précèdent la rencontre de dix auteurs, dont la contribution théorique et praxique est majeure à mes yeux.

Je souhaite compléter mon exploration de la notion de l'expérience en allant puiser dans des ressources issues de la psychologie humaniste, puis de celle de la psychologie positive et d'un courant de la psychologie cognitive relatif à l'expérience intuitive, en ayant l'intuition – justement - qu'elles pourraient mobiliser un lieu différent en moi ; en ce sens, vais-je pouvoir récolter les fruits d'une pensée plus charnelle, plus humide, teintée d'une affectivité vivante, plus proche encore de la dimension expérientielle que je cherche à comprendre ? Je reconnais que l'étude de ma collègue Claudia Nottale²⁴⁸ a aiguisé mon attention et dans son mouvement. Grâce à elle, je m'engage dans un chemin imprévu il y a quelques sections à peine, je me laisse surprendre...

7. DES EXPERIENCES QUI ONT DU CORPS ? : D'ABRAHAM MASLOW A CLAIRE PETIMENGIN

*La singularité d'une expérience est une réalité concrète
que l'on vit dans sa chair. (...)
Une expérience vécue, l'est dans un temps donné,
dans un contexte donné,
par un individu particulier
doté d'un corps et de cinq sens.
Claire Petimengin*

- **Me vivre comme un lecteur vivant, charnel et ému : être dans l'expérience !**

²⁴⁸ Je reviendrai sur l'étude de ma collègue dans mon chapitre 3 consacré au Paradigme du Sensible. Présentement, je me contenterai d'évoquer très partiellement quelques idées en m'inspirant de son travail. Voir : <http://www.cerap.org/index.php/fr/actualites/publications-scientifiques/135-mestrado-nottale-introspection-sensorielle-2015>

Le praticien-chercheur en pédagogie perceptive que je suis est un 'toucheux', un 'touché/touchant'. Comme dans les autres activités de sa vie, il reconnaît le besoin de la chair et de sa présence dans la pensée écrite et lue, plus précisément dans l'activité de lire et d'écrire. Je dirais même qu'il est à l'affût de cette rencontre, il l'attend au bout d'une phrase, dans un coin de page ou dans un passage du livre qu'il touche. Il lui faut être à la fois affecté dans sa tête, dans son cœur, dans son corps et dans cette matière humide et émouvante. Cela n'arrive pas si souvent. Le plaisir n'est pas absent pour autant, car l'étonnement, pour celui qui a soif d'apprendre, n'a pas besoin du corps. L'émerveillement et la révélation en demandent davantage. Quand cela ne se produit pas, quand le discours me semble aérien, trop complexe ou trop sec au regard de la matière humide que je sais pouvoir rencontrer, je me projette à travers le langage reçu dans l'expérience qui est la mienne pour 'lester' ou incarner celle qui m'est présentée. Je tente donc de la recevoir en moi, dans ma propre expérience du vivre, depuis cet endroit sensible que j'ai appris au contact du Sensible. A certains moments de lecture d'ouvrages ou d'articles, et c'est ce que j'ai pu expérimenter au cours de cette section consacrée à l'expérience, se révèle en moi une intensité. Je la relie à ma disposition et à l'implication de l'auteur(e) telle qu'elle se reconnaît pour moi à travers les mots employés, les tournures de phrase choisies, la place accordée au 'Je', sans forcément que celui-ci soit utilisé, et puis, ...

De l'invisible et de l'inaudible parvient une musicalité, en amont ou en écho instantané dans ce Jean, chemin faisant de sa lecture, et à qui Ferdinand Alquié écrit : « Comment se fait-il que je sente autrement que je ne sais ? » ; « savoir affectif » ; ... Une question, un mot suspendent toute activité, un silence s'installe, s'anime, m'anime : « Comment se fait-il que je sente autrement que je ne sais ? » ; « *savoir affectif* ». Les mots rentrent dans moi, *dans une déflagration lente et profonde...* L'alchimie charnelle opère, elle a besoin de *la* vie, de ma vie, de mon histoire, de mes rêves, de *mon* corps entier, de *mon* cœur, du *présent* qui les contient tout entier. Cette intensité et cette *vivance émotionnelle* naissent à partir de ce qui est déclenché en moi, autour de moi, depuis cette matière littéraire qui me touche.

La magie s'opère quand cet ensemble mobilisé dresse une conscience, fait naître un tonus, déclenche une vitalité affective qui rejoint ma chair et le cœur de mon existence d'homme, de chercheur, de professionnel, de père, d'amoureux, d'humain au milieu d'autres humains. Je me vis être reconnu, ramener l'auteur(e) dans ma demeure d'homme et d'humain. Lui et moi franchissons une porte jamais ouverte, rentrons dans

une pièce où m'attendent ces impensés qui me révèlent à ma propre substance biographique, à mon humanité, à ce désir irrépressible d'advenir. Dans cette expérience et à l'occasion de cette nature de rencontre littéraire²⁴⁹, qui est bien plus que cela en réalité, *l'homme ému se manifeste dans et par la lecture*, dans et par l'écriture, par elles et moi, en intimité, en extimité, en réciprocité ; *ensemble*, dans un *dialogue affectif*, dirait F. Alquié. Ce mouvement est hautement formatif et performatif.

En gros, la description faite ici renvoie à une expérience dans laquelle mon sentiment de concernation est paroxystique, ma conscience modifiée et mon identité transformée. Sommes-nous au cœur des préoccupations de la psychologie humaniste, celle de Maslow ; de la psychologie positive, celle de Csikszentmihalyi, à la rencontre de nous-mêmes dans le paradigme de l'intimité et de ce qui est vécu et personnel (Varela) ; dans une rencontre décrite et étudiée par Claire Petitmengin et qu'elle nomme expérience intuitive ? Nous verrons ce qu'il advient de l'expérience du Sensible dans le chapitre suivant. Je vais à présent aborder trois notions d'expérience dont les contenus sont éclairants sur la dimension émotionnelle et le champ de l'affectivité que je cherche à élucider et à modéliser.

7.1 L'expérience paroxystique de Maslow

Pour A. Maslow, il existe un type d'expérience qui n'a rien de surnaturel durant laquelle la personne se révèle à elle-même à travers un vécu inédit. Cet éprouvé donne à vivre les traits d'un accomplissement de soi, supprimant en partie les limites dans lesquelles la personne se sait être contenue ou retenue. Elle est l'occasion *d'émotions fortes générant un grand bonheur, et un sentiment d'accomplissement, d'une connaissance ontique*. La personne se retrouve au meilleur d'elle-même, contacte la part d'elle qui peut être merveilleuse dans une rencontre effective avec sa propre nature humaine et biologique,

l'individu pleinement humain perçoit dans certains moments l'unité de l'univers, se fond en lui et y est en paix, totalement satisfait en cet instant dans son désir d'unité. (Maslow, 1954-208, p. 169)

Ce type d'expérience fugitive, exceptionnelle et ponctuelle chez la plupart de gens, se trouve être la condition existentielle de personnes 'accomplies'. Ces personnes

²⁴⁹ J'avais dans ma représentation au sujet de la rencontre littéraire un *a priori* : les écrits des sciences ne sont sûrement pas les plus propices à l'expérience que j'attends. Cette thèse m'amène à un autre point de vue !

dont Maslow ne prétend pas qu'elles aient atteint la perfection, présentent une pleine santé mentale, une maturité psychique élevée et vivent une qualité de vie quotidienne dans un sentiment d'accomplissement humain. C. Nottale relève un point important au sujet de l'expérience paroxystique, ramenant les changements de conscience dans la zone de la physiologie naturelle de la personne humaine saine. Elle précise ce que n'est pas cette expérience : elle n'est ni une hallucination, ni une projection de souhaits, ni un état émotionnel privé de cognition (*Ibid.*, p. 35). Dans un mouvement de conversion à elle-même et en elle-même, la personne est reçue comme unique, sacrée, se rapprochant de l'identité parfaite, de la réalité de son être et du moi véritable. Il faut préciser que :

Maslow considère l'expérience paroxystique comme une « matière première » qui existe en amont de toute forme, religion ou spiritualité. (...) Elles [ces expériences] doivent pouvoir être étudiées scientifiquement (...). (Nottale, 2014, p. 34)

7.2 L'expérience optimale chez Mihaly Csikszentmihalyi

Collaborateur et inspirateur proche de H. Gardner, ce psychologue attaché au « Vivre »²⁵⁰ définit une expérience particulière au cours de laquelle la personne est mobilisée sans être pour autant stressée, investie dans ce qu'elle fait et manifeste une concentration intense sur sa tâche. L'expérience optimale aussi appelée « flux » ou « flot », terme évocateur d'une dynamique à l'œuvre, se présente souvent au carrefour de deux dimensions fondamentales de l'expérience : les exigences de la tâche (quelle qu'elle soit) et les aptitudes de l'individu (dans n'importe quel domaine). L'expérience optimale émerge au moment de la pleine concordance entre ces deux éléments. (Csikszentmihalyi, 2004, p. 89). Elle est autothélique c'est-à-dire qu'elle est une fin en soi, recherchée pour elle-même. Par exemple un chirurgien (dont on soupçonne aisément l'état de concentration, le contexte de défi, et le rapport à la tâche, accordés à ses aptitudes) interrogé par l'auteur témoignait : « C'est si satisfaisant que je le ferais même si je n'avais pas à le faire » (*Ibid.*, p. 79). On voit la notion de plaisir, voire de passion qui habite le chirurgien. Elle peut être présente chez le sportif, l'artiste, le scientifique ou l'ingénieur comme la mère de famille ou le doctorant dans l'oeuvrement de sa thèse (ce qui est souvent le cas pour moi). Bref, l'expérience optimale est l'expérience de chaque humain au court de laquelle se vit un équilibre optimal entre une harmonie intérieure et l'ordre dynamique des contenus de la conscience. Cela implique la

²⁵⁰ (Csikszentmihalyi, 2004) « Vivre » est le titre de l'ouvrage qui l'a rendu populaire en France.

présence d'une conscience auto réflexive et la présence d'une valence émotionnelle servant de baromètre du sentiment de plénitude, de joie, de bonheur rencontré. Ce contexte se présente lorsque :

L'individu choisit bien ses buts, qu'il a le courage de persévérer dans leur poursuite et qu'il s'engage à fond dans l'action, il n'a pas le temps d'être malheureux ; il tisse un sens à la trame de sa vie et regroupe pensées, sentiments et actions en un tout harmonieux. (*Ibid.*, p. 228)

7.3 L'expérience intuitive chez Claire Petimengin

La notion d'expérience ici qualifiée d'*intuitive* apparaît plus ancrée dans un rapport au corps senti et ressenti que les autres. Elle est reliée à l'expérience subjective, matrice de l'intuition définie comme

ce flux continu de sensations, de pensée, d'images... qui nous accompagne à tout instant (...), [que] le flux complexe et chaotique de notre expérience intérieure est composée d'une succession d'actions et d'états intérieurs très précis, qu'il est possible de décrire et de comparer à l'aide d'une méthode adaptée à la complexité de son objet. (Petimengin, 2001, p. 13)

La phénoménologue française présente l'expérience intuitive comme un 'vrai' phénomène ne pouvant être étudié qu'en dehors du territoire abstrait d'une philosophie désincarnée et d'une psychologie cognitive sèche :

Cette recherche sur l'intuition, je ne voulais surtout pas la mener de manière abstraite et désincarnée. Surtout pas écrire un historique des théories philosophiques sur l'intuition. Je souhaitais au contraire m'approcher au plus près de l'expérience subjective qui accompagne la naissance d'une intuition (...). (Petimengin, 2001, p. 13)

Dans sa modélisation, l'auteur (*Ibid.*, p. 215) met en évidence ce qui peut caractériser ce phénomène, son processus et ses contenus. L'intuition a besoin d'un état propice pour exister. Si pour certains, cet état fait disparaître la perception du monde et du corps, pour la plupart des personnes interrogées dans sa recherche, à l'inverse, se manifeste l'accroissement de la conscience (corps et monde) par la présence de sensations d'unité, d'une ouverture, d'un sentiment de communication avec l'environnement, d'un sentiment de sécurité. L'expérience intuitive met donc en avant la présence *sensorielle*, la réaction à son contenu et *l'influence de l'état interne* de la personne pour que celle-ci se révèle. Elle présente l'émergence d'un sentiment de certitude, de cohérence ; l'absence d'activité mentale et de contrôle et cependant un sentiment de mobilisation totale accompagné d'un état interne. Dans cet état se donne un sentiment d'identité *coloré d'une tonalité émotionnelle particulière*. Cette dernière

se répartit entre *étonnement, peur, excitation et enthousiasme*. L'intuition s'accompagne d'une perception altérée du temps, *une joie et un bien-être*. La condition nécessaire à cette expérience semble **bien être le retour à soi, au centre de soi – par une sorte d'abandon de soi** ; ce retour avec l'appui déterminant **du rapport conscient au corps** comme repère pendant l'expérience-même : conscience corporelle, perception kinesthésique, rapport au sens (Nottale, 2014, p.48). Quand ces conditions sont remplies,

s'ouvre en nous un espace calme, serein, beaucoup plus vaste que notre espace intérieur habituel ; les limites entre espace intérieur et espace extérieur s'évanouissent. Au moment même où le monde est perdu, il réapparaît avec une profondeur inconnue. A l'instant où le souffle s'éteint, c'est comme si naissait « un autre souffle, énorme ». (...) Cette ouverture va permettre un déploiement différent de l'attention au monde. (Petimengin, 2001, p. 244)

Parler « d'expérience » en général ou encore d'expérience universelle paraît être un non-sens au regard de sa réalité structurelle et phénoménologique. Il convient de distinguer sa notion de son expérience justement :

La singularité d'une expérience est une réalité concrète que l'on vit dans sa chair. (...) Une expérience vécue, l'est dans un temps donné, dans un contexte donné, par un individu particulier doté d'un corps et de cinq sens. (Petimengin, 2001, p.29)

Cette citation clôt cette section consacrée à trois natures d'expérience qui sont loin de m'être inconnue. La place d'un ancrage au présent est présentée comme fondamentale, celle du corps et des sensations et sentiment de concernation également. L'ouverture à la conscience de soi dans une disposition à l'environnement proche, objectif ou plus vaste et subjectif, est une des composantes insignes que j'ai pu relever. La dimension émotionnelle est transversale et signifiante à l'expérience paroxystique, optimale et intuitive. Ce fait alimente ma réflexion sur mon objet de recherche, et balise mon activité et mes vécus dans la pédagogie perceptive. Il me faudra revenir sur ces apports après avoir parcouru des allées phénoménologiques qui m'attendent. Le tableau suivant rassemble dans un visuel quelques caractéristiques, dont celles de nature affective. Ce bilan, bien que réducteur, m'offre des repères pour situer ma propre expérience du Sensible et la nature de présence affective qui s'y présente. Il n'est pas temps de la développer maintenant, ce tableau sera utile dans ma discussion finale

L'émouvoir comme support de la sensibilité

	Repérages de caractéristiques de trois natures d'expérience				
Expérience	Affectives		Corporelles perceptives	Temporelles	Identitaires
Paroxystique	Très intense	Paix Grand bonheur sacrée	Pas d'information	Fugitive Exceptionnelle	Révélation à soi-même Sentiment d'accomplissement Connaissance ontique Unicité et perfection Sacré et réalité de l'être Moi véritable
Optimale	Mobilité de la valence émotionnelle Equilibre	Joie, bonheur et plaisir Passion Harmonie Plénitude	Pas d'information	Variable Constante durant l'activité consacrée	Equilibre entre harmonie intérieure et tâche effectuée et ordre dynamique des contenus de la conscience Autotélique Harmonie entre pensées, actions et sentiments
Intuitive	Calme Sérénité	Etonnement Peur Enthousiasme Excitation Joie bien-être	Rapport conscient au corps Flux continu de sensations Perception kinesthésiques Accroissement de la conscience du corps Pertes de repères (rarement) Déploiement de l'attention Vécue dans la chair	Perception altérée du temps	Retour à soi Centre de soi Rapport au sens Rapport à l'attention

Je vais clore mon exploration théorique sur la notion d'expérience avec un penseur pragmatique engagé ayant contribué à élargir cette notion en l'introduisant dans des domaines aussi variés que ceux de la philosophie, de la pédagogie, des sciences sociales et du débat politique. Dewey est une référence essentielle chez les pédagogues et les artistes d'inspiration performative et phénoménologique. L'éducation prend une place centrale et transversale dans l'œuvre de Dewey ; une éducation devant se mettre au service de l'expression individuelle, d'un agir libre, d'un apprentissage par l'expérience, de l'utilisation de savoir-faire orientés vers les fins réellement désirées, du meilleur parti de ce que la vie offre dans le présent, et de la prise de conscience que le monde est changement (Dewey, 2011, pp. 69, 70). On décèle un principe unificateur établissant une méthode interactionniste et humaniste, irriguée par un souci pour l'humain en croissance perpétuelle, indissociable du social, du culturel, du politique et du spirituel.

8. POUR UNE DEMOCRATIE DE L'EXPERIENCE CHEZ JOHN DEWEY

*La démocratie est la forme de société dans laquelle
tout homme possède une chance, et sait qu'il la possède.*

*L'égalité est l'idéal de l'humanité, l'idéal dans la conscience
duquel la démocratie vit et évolue.*

J. Dewey

8.1 La continuité est la qualité de toute expérience éducative

Par « expérience », le philosophe américain, héritier à la fois de Darwin, Pierce et James, prône une philosophie de l'interaction du sujet avec son milieu dans un dépassement des valeurs classiquement attribuées au subjectif *versus* à celles de l'objectif. L'expérience n'est pas « *un voile qui sépare l'homme de la nature* » mais « *un moyen de pénétrer toujours plus profondément au cœur de celle-ci* ». La continuité est un critérium fondateur de l'expérience chez cet auteur :

Le principe de la continuité de l'expérience signifie que toute expérience garde quelque chose des expériences antérieures et modifie d'une manière ou d'une autre la qualité des expériences ultérieures. (Dewey, 2011, p. 71)

L'expérience présente est en conséquence précieuse au titre qu'elle prépare potentiellement le futur mais aussi s'adosse à celle(s) passée(s). Les vécus relatifs à ce niveau sont d'ordre interne, parfois conscient, souvent implicite, voire inconscient.

8.2 Le principe d'interaction

Une seconde donnée est au cœur de la philosophie Deweyenne, il s'agit du principe d'interaction (ou de transaction). Il régit l'expérience externe. Mais :

Les deux principes de continuité et d'interaction (transaction) sont inséparables. Ils distinguent et unissent. Ils sont pour ainsi dire les aspects longitudinaux et latéraux de l'expérience. Des situations différentes se succèdent, mais, conformément au principe de continuité, quelque chose des premières passe aux suivantes. De même qu'un individu passe d'une situation à une autre, son monde, son environnement, se dilate ou se contracte. Ce qu'il a acquis de savoir et de savoir-faire dans une situation précédente, devient un instrument de compréhension et d'action efficace dans les situations suivantes. (*Ibid.*, p. 71)

Précisons que chez J. Dewey, la notion d'environnement recouvre la réalité infinie des éléments qui constituent le vivre de la personne, dans ses activités et en contact avec tous les objets du monde.

8.3 L'expérience : un flux de sens

La combinaison particulière de deux éléments antagonistes est à l'origine de la notion de flux attribuée à la notion d'expérience. Il s'agit du côté actif de l'expérience et de son versant passif. L'expérience *éprouve* et elle *subit* dans la mesure où quand je fais quelque chose, j'agis sur elle, je fais quelque chose avec elle. La fécondité et la valeur d'une expérience dépendent de la manière dont ces deux données s'articulent entre elles. Dans cette logique, l'expérience ne peut se restreindre au cognitif puisqu'elle est une mise à l'épreuve, faire une « expérimentation avec le monde pour découvrir à quoi il ressemble, subir devient enseignement – découvertes des liaisons entre les choses » (*Ibid.*, p. 224).

8.4 Le corps a un rôle dans l'expérience

Séparer le corps de l'esprit est la tragédie de l'éducation moderne pour Dewey. La notion classique de l'expérience subit les conséquences de cet héritage qui la dépasse largement. Dans toute expérience humaine d'apprentissage, *le corps est présent*, quand les yeux s'ouvrent pour lire, les oreilles pour entendre, la bouche pour parler, par exemple. A propos de l'univers de l'éducation, J. Dewey déplore l'oubli de cette évidence, et explique en quoi s'appuyer sur l'activité d'un corps redonne à l'expérience toute *sa vitalité structurelle, sa réalité organique et non mécanique*. Le corps participe au sens de l'expérience.

Les sens sont des chemins de la connaissance (...) parce qu'ils sont utilisés pour faire intentionnellement une chose (...) C'est parce qu'on sépare l'acte de sa fin qu'il devient mécanique. (*Ibid.*, p. 226)

En séparant l'activité mentale du monde de l'intérêt actif pour ce dernier ou de la chose que l'on est en train de faire, de la lier à ce qui est subi, le symbolique revient à prendre la place de l'expérience réelle. *La perception sans le corps et la liaison sans le sens n'aboutissent qu'à une excitation sensorielle loin de fonder la moindre expérience*. Le discernement, qui est au cœur de la notion d'expérience comme connaissance, nécessite le test de la réalité concrète et ne peut se réduire à l'essai, la réussite ou l'échec de nos fins :

Nous nous habituons si complètement à une sorte de pseudo-idée, à une demi-perception, que nous n'avons pas conscience que notre action mentale est à demi-morte et que nos observations et nos idées seraient beaucoup plus fine et plus étendues si nous les formions dans les conditions d'une expérience vivante qui

L'émouvoir comme support de la sensibilité

nous obligerait à utiliser notre jugement, à chercher des liaisons des choses auxquelles nous avons affaire. (*Ibid.*, p. 228)

La pensée a sa place dans l'expérience, mais elle est à enraciner dans les liens entre ce qui est fait et ses conséquences. Le corps n'est pas étranger à ce processus réflexif par les changements qu'il opère pour accompagner le réel. En gros, *séparer la phase passive du subir de la phase active du faire revient à détruire la signification réelle de l'expérience*. Le système éducatif risque le danger que les symboles ne soient pas représentatifs du réel. L'expression « sens du réel » pour signifier la chaleur, l'urgence et l'intimité d'un moment et de son expérience directe se détache de son opposée, l'expérience représentative, froide, lointaine et détachée. « Comprendre vraiment » une chose » ou la « réaliser mentalement » revient à nommer l'accès au réel de celle-ci, l'avoir entre les mains, l'éprouver 'charnellement'. C'est à l'occasion des actes et de la pratique que l'apprenant (dans une terminologie actuelle) peut *faire l'expérience de l'expérience*. Les livres et les savoirs théoriques sont des outils du vivre, et non la finalité qui est le savoir-faire du vivre.

8.5 L'expérience : un vaste horizon de dialogue où l'émotion prend sa place

Pour Dumez (2007), Dewey milite pour une expérience en tant que totalité riche ne pouvant se réduire ou se fragmenter en émotion, représentation ou intelligence. Une expérience se vit comme l'écrit Dewey, « vivre une expérience » du chapitre III de son ouvrage « L'art comme expérience » (2005). L'expérience trouve sa tension existentielle entre deux pôles, la résistance d'une part et le complètement lisse d'autre part :

De la même façon, le moi ne pourrait prendre conscience de lui-même sans résistance de la part de son environnement ; il n'aurait ni sentiment ni intérêt, ni peur ni espoir, ni déception ni satisfaction. L'opposition pure et simple, dont l'effet est de contrarier définitivement une impulsion, suscite l'irritation et la rage. Mais la résistance qui met à contribution la pensée engendre la curiosité et la sollicitude attentive et, une fois surmontée et mise à profit, elle débouche sur une satisfaction profonde. (*Ibid.*, p. 87)

Ainsi comme l'a pensé Aristote, si l'individu est plaqué contre la force de la résistance, totalement inhibé, il ne peut rencontrer l'expérience. A l'inverse, sans aucune confrontation ou contact avec une nouveauté, démuné de toute stimulation, l'expérience n'a pas davantage l'occasion de naître. Sa présence est engloutie dans

l'habitus et l'automatisme. On touche ici à une notion de régime d'activité inhérente à l'apparition du phénomène de l'expérience. Il faut donc

un équilibre entre facteurs propices et facteurs défavorables, à condition que les facteurs contraires aient une relation intrinsèque avec ce qu'ils contrecarrent au lieu d'être arbitraires et extérieurs. (*Ibid.*)

Dans ce contexte se dégage une valence émotionnelle dans l'association entre les dimensions intellectuelles et émotionnelles. L'expérience puise sa vitalité une interaction permanente entre valeurs et signification,

Il y a dans toute expérience (...) une part de passion, de souffrance au sens large du terme. Sinon, il n'y aurait pas intégration de ce qui a précédé. (*Ibid.*, 66)

La dimension affective sert d'élément de cohésion tout en étant le moteur de l'expérience puisqu'elle sélectionne et accorde dans une unité affective ce qu'elle a choisi dans l'horizon dialogique avec le monde. C'est d'elle dont dépend l'unité qualitative des éléments préalablement constitués comme des matériaux disparates et dissemblables, sans liens vivants entre eux. En ce sens, on peut dire que *l'émotion est création de l'expérience*. Elle introduit à la fois un liant et une composante d'innovation. L'expérience est créative, et en cela elle intéresse l'art et l'esthétique.

8.6 L'expérience esthétique : une autre compréhension de l'expérience

Si la pensée de Dewey est une référence dans le monde de l'art, l'art a lui aussi servi la philosophie de l'expérience telle que cet auteur a voulu l'insuffler dans différents milieux. L'art comme expérience place ou replace le vivre le plus simple et quotidien au rang de l'émerveillement, de l'étonnement et de la création. L'expérience *pleine*, comme aime à le signifier l'auteur, porte une vitalité, une fécondité, et le côté inattendu est inclusif de toute création chez l'artiste. L'art sans surprise ni étonnement n'est pas l'art, il en va de même pour l'expérience :

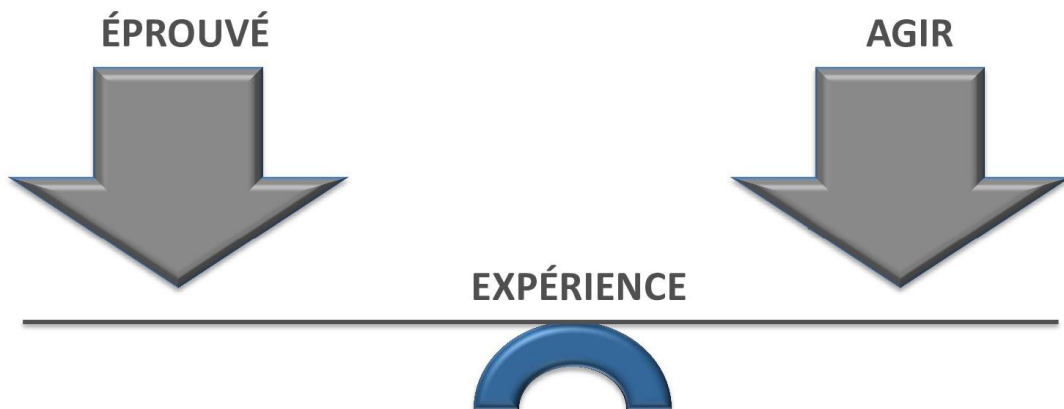
L'expérience, lorsqu'elle atteint le degré auquel elle est véritablement expérience est une forme de vitalité plus intense. Au lieu de signifier l'enfermement dans nos propres sentiments et sensations, elle signifie un commerce actif et alerte avec le monde. A son plus haut degré, elle est synonyme d'interpénétration totale du soi avec le monde des objets et des événements. Au lieu de signifier l'abandon au caprice et au désordre, elle fournit l'unique manifestation d'une stabilité qui n'est pas stagnation mais mouvement rythmé et évolution. Parce que l'expérience est l'accomplissement d'un organisme dans ses luttes et ses réalisations dans un monde d'objets, elle est la forme embryonnaire de l'art. Même dans ses formes rudimentaires, elle contient la promesse de cette perception exquise qu'est l'expérience esthétique. (*Ibid.*, p. 32, 33)

La 'personne expérientielle' est un sujet affecté par et dans un certain climat émotionnel et imaginaire. Ce dernier est à la source de l'unité de l'expérience vécue. On l'a vu plus haut, l'automatisme ou l'absence totale de référence au passé inhibe, limite ou annihile l'expérience.

8.7 L'expérience naît dans l'équilibre entre l'agir et son éprouvé

Incontestablement pour moi, je rencontre un « eurêka » dans la conception Deweyenne de l'expérience dans laquelle l'agir et son éprouvé sont mis en dialogue consonant ou dissonant, comme en totale ignorance l'un par rapport à l'autre. Pour arriver à son terme, l'expérience a besoin d'un *équilibre* en ses deux colonnes : *l'agir et l'éprouvé*. 1/ trop d'éprouver - débordement d'émotions ou de sentiments - ou 2/ trop d'emprise de l'agir et de production, constituent les barrages fondamentaux de l'émergence et de l'accomplissement de toute expérience, quel que soit le domaine auquel on puisse se référer. Une fois de plus, la voie et la voix de la neutralité (active), la voie du milieu, se révèlent cruciales :

L'ardeur à agir, la soif d'action, en particulier dans l'environnement humain, caractérisée par l'impétuosité dans laquelle nous vivons, cette soif d'action, donc, fait que, pour bon nombre de personnes, l'expérience demeure incroyablement indigente et superficielle. On ne laisse pas à une seule expérience une chance d'arriver à son terme car on s'empresse d'en commencer une autre. (*Ibid.*, p. 70)



Le travail de l'intelligence selon Dewey
(à partir de Dewey)

C'est au contraire, *dans la perception de la relation* entre ce qui est fait et ce qui est éprouvé que réside le secret du processus même de l'expérience, de son dénouement, de son accomplissement et de son ravissement esthétique. Ce principe baptisé - étrangement et génialement - « travail de l'intelligence » par J. Dewey place donc *la mise en relation d'un « éprouver » et d'un « agir » dans un accordage parfait comme la tonalité fondamentale de la réalité vivante de l'expérience*. Un autre point me paraît saillant dans cette conception. Il s'agit du but, de la finalité inhérente à l'expérience. Dans le cas de J. Dewey, elle n'est pas quelque chose de pré-médité, mais *de surgissant* dans l'entrelacs de l'agir et de l'éprouver lui-même, ce qui renforce l'arrimage à l'ici et maintenant de ladite expérience.

Enfin, je relève la temporalité existentielle de l'expérience. Elle a un début, un déploiement et une fin. Je remarque qu'il en va de même avec une conception admise de l'émotion. Je note des sortes de micro-cycles présents dans le flux même de l'expérience :

Dans une expérience, il y a un mouvement d'un point à un autre. Comme une partie amène à une autre et comme une autre encore poursuit la portion précédente, chacune y gagne en individualité. Le tout qui perdure est diversifié par les phases successives qui créent son chatoiement. (*Ibid.*, p.60)

L'expérience se révèle être une forme, une mise en forme issue, on l'a bien vu, d'une activité et d'une passivité. Elle est une *organisation dynamique*, elle est croissance, ingestion et digestion de vécus et de matériaux aussi riches que variés en interaction avec *l'organisation des résultats de l'expérience antérieure qui anime l'esprit du créateur* (*Ibid.*, p. 81, 82), et ce, indépendamment de l'œuvre dont il est question. L'expérience porte en elle une compréhension sympathique de l'existence. Elle est une force propulsive attirée par un futur qui est sa loi, son principe. Ce phénomène n'est pas extérieur au sujet qui vit l'expérience, il est co-créateur de ce devenir par son agir et sa passivité. Se soustraire à ce fait, *c'est commettre une déloyauté à l'égard même de l'expérience* (Dewey, 2005, p. 475).

L'agir et l'éprouver, dans les rapports dialogiques tels qu'ils sont présentés par l'auteur, se jouent au niveau du micro, du méso et du macro, au niveau de l'espace comme au niveau du temps. C'est-à-dire, que l'expérience n'est pas qu'une affaire subjective et individuelle. Elle influe, oriente et détermine des tendances à l'action, la

réalisation et la création des conduites objectives ultérieures individuelles, collectives, sociétales et civilisationnelles :

Nous vivons du berceau à la tombe, dans un monde de personnes et de choses qui, dans une large mesure, est ce qu'il est à cause de ce qui a été fait et transmis à la génération présente par les activités antérieures. Faute d'en tenir compte, on traite l'expérience comme si elle se déroulait uniquement à l'intérieur du corps et de l'esprit. (*Ibid.*, p. 476)

J. Dewey nous rappelle deux fondements organisationnels de l'expérience : la SITUATION et l'INTERACTION. Les hommes évoluent dans un certain univers, engagés par et dans la vie au regard de ce qui constitue un moment précis de l'existence au cours duquel ils interagissent à des niveaux complexes.

Bien que Dewey propose une réflexion pratique sur certains aspects et un soin particulier aux conditions donnant à l'expérience une signification digne d'être reçue et retenue, je n'ai pas eu accès à une praxis pour y parvenir. L'*expérience vécue* de la personne et du groupe est le cœur de la psychopédagogie perceptive. Le premier but de ce chapitre assez conséquent était d'éclairer cette notion. Un deuxième projet était d'envisager et de m'informer des liens entre l'expérience et la dimension émotionnelle et le champ de l'affectivité. Enfin, ce trajet préparait en quelques sortes ma rencontre avec des verbatim relatifs à l'expérience que font des personnes dans leurs rapports concrets à la dimension de l'homme ému.

Je vais revenir sur cet ensemble, en donner une vision synthétique, pointer les éléments qui m'apparaissent essentiels dans une sensibilité tournée vers mon objet de recherche. Je profiterai de ce mouvement pour faire d'autres ponts avec ma propre expérience personnelle, pratique et professionnelle.

9. POINTS SAILLANTS ET LIENS AVEC LE CHAMP DE L'AFECTIVITE

*Toute expérience est une arche au travers de laquelle
luit un univers vierge dont l'horizon
s'enfuit au fur et à mesure que j'avance
Poète anonyme*

9.1 Proche du vivre : l'expérience

L'expérience, si elle existe en pratique, doit l'être en théorie (R. Laing, 1986), mais comment y parvenir ? Certaines propositions mettent en lien l'expérience, la

perception, le ressenti et l'accès à la connaissance dans un ralliement à l'affectivité. L'expérience scientifique, bien qu'elle cherche à s'en défendre, n'échappe pas à cette désignation (Barberousse) dans le sens où elle cherche par ses procédures à amplifier *l'expérience ordinaire*. En marge de l'orthodoxie, Feyerabend nous demande d'imaginer une science sans expérience ; puisque celle-ci refuse la présence des sens ou plus justement, en nie l'implication. Il rejoint par un autre bout l'assertion R. Laing pour qui l'expérience pourrait désigner tout ce dont la science s'est débarrassée ; la science et l'expérience montrent un destin relationnel particulier :

La science scandalise souvent notre expérience, et l'expérience elle-même est un scandale scientifique. Chacune viole les règles de l'autre. (...) Nous n'allons pas renoncer au moindre fait objectif et nous n'allons pas non plus rejeter comme anormal ce monde humain ordinaire qui, partout constitue notre quotidien, quelles que soient la forme ou les modalités de notre vie. (Laing, 1986, p. 86)

Entre ou à côté de ces deux extrêmes, la phénoménologie tente sa chance et a raison. Comme le précisent N. Depraz, P. Vermersch et F. Varela,

accéder à l'expérience humaine, c'est d'abord aller chercher la vérité de son incarnation, de sa nature et de son mode d'être dans le monde. (2011)

Trouver la signification de ce que peut-être l'expérience demande davantage d'être au fait des processus en jeu dans sa constitution que de se focaliser sur ses contenus. Les deux restent cependant utiles et non antinomiques. La *conscience perceptive et affective des vécus - ET la qualité du rapport à elle -* s'imposent alors, que celles-ci se rapportent à l'extériorité comme à l'intériorité. Le projet concret pour rencontrer l'expérience, la vivre et s'en faire une idée pratique passe par le devenir-conscient. Pour rendre compte de l'expérience, il n'y a pas d'autre solution que *de demander à la personne qui la vit de se prononcer*. Mais comment et quelle science est prête à accueillir la diversité que l'on peut supposer ? La phénoménologie, l'anthropologie, la sociologie, la psychologie, la psychiatrie, bref, ce que l'on désigne par *sciences de l'humain* portent-elle vraiment ce projet ? En revenant à l'une d'entre elle - la phénoménologie -, l'expérience ordinaire se révèle être aussi un horizon d'expériences. L'exploration vivante de l'expérience exige un lâcher-prise dont un des constituants est éminemment affectif dans le sens où le geste de l'époché ne peut se faire sans un abandon d'une part, une réception passive d'autre part. D'où la question : l'expérience se révèle-t-elle affective par essence ? La réponse s'est progressivement montrée affirmative.

9.2 L'entrée de la subjectivité : l'arrimage au vécu

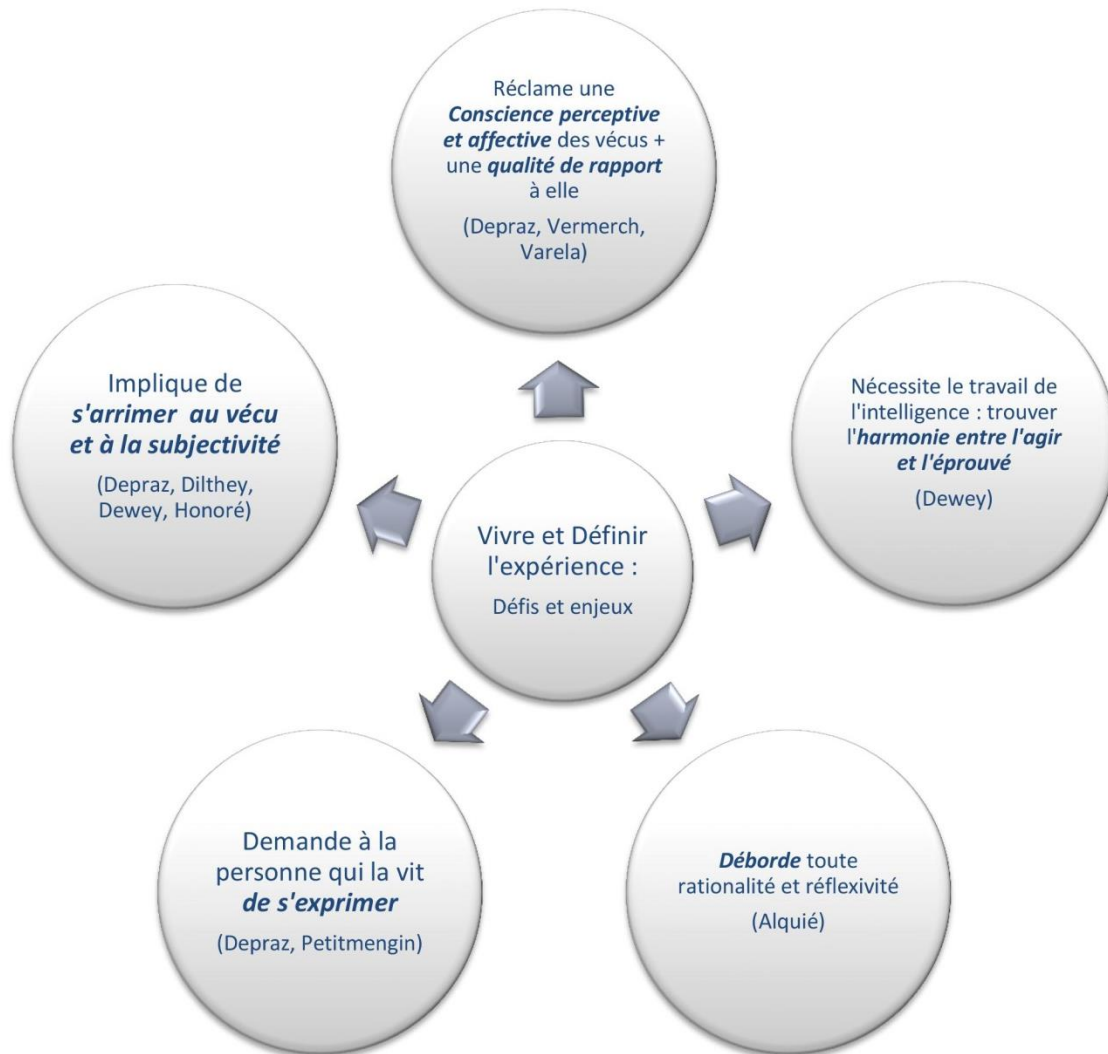
L'expérience a besoin d'un sujet vivant ; sans elle, l'être humain n'apparaît pas. Nous avons ici une première 'leçon' et 'évidence anthropologique' qui à l'extrême pourrait rendre l'expression « expérience humaine » tautologique. L'expérience subjective, *inéliminable*, est une donnée incontournable pour accéder à ce qu'est vraiment une expérience d'une part, et plus pratiquement, à son 'vivre' dans toute sa plénitude. Ici, la posture à la première personne révèle une nécessité en soi et toute sa fécondité ; cette introduction de la subjectivité implique-t-elle celle de la dimension émotionnelle ? L'expérience implique une épreuve dans laquelle je suis l'acteur de ma propre transformation, elle est un flux actif me renouvelant sans cesse, si bien qu'on pourrait se poser une autre question : une expérience est-elle possible en dehors d'une implication et d'une résonance chez celui qui la vit ? L'expérience a besoin de rythmes, d'une pulsation, elle se constitue dans la rupture du flux de la vie, elle est événement. Je renouvelle ma question initiale, une expérience est-elle possible sans un contingent affectif ? Bernard Honoré nous donne une réponse quand il affirme que l'origine affective de l'expérience est évidente dans les sentiments que nous éprouvons. Si le sol de l'expérience s'étend sur celui de l'inattendu, de l'imprévisible, pouvons-nous l'imaginer sans affects ? Les gammes de tonalités émotionnelles caractéristiques de l'expérience comme l'angoisse, la peur, la joie, l'enthousiasme ou l'émerveillement, sont les signatures courantes de l'existence de l'expérience. Ces tonalités dont l'expérience regorge parfois nous ramènent en son cœur, et avec elles émergent le sens de son sens ;

ce ne sont pas les événements qui s'inscrivent dans l'expérience, ce sont les sentiments apparus dans leur épreuve. (Honoré, 2014, p. 41)

Dès lors, parler de mon expérience revient à nommer ma manière d'être affecté par le monde. L'expérience est cet « être-là » débordant toute rationalité et réflexivité.

Dans le schéma ci-dessous, j'ai assemblé des éléments saillants du parcours effectué jusqu'à présent, ceux qui m'apparaissent évocateurs des défis et des enjeux de l'expérience. La mise à l'épreuve pour la définir, par bien des éléments mentionnés, ne concerne-t-elle pas le vivre de l'expérience lui-même ? Une problématique à plusieurs égards se donne à voir. La tradition objectiviste, tant sur le plan épistémique que méthodologique, résiste à la subjectivité, et on la comprend. L'expérience est un phénomène glissant comme celui de l'émotion, il nous échappe des doigts dès lors

qu'on limite sa saisie par la rationalité et la réflexivité. Comme l'a prononcé Laing, l'expérience est un scandale pour la science et inversement (1986, pp. 80, 81). Il faut donc consentir à mettre en jeu la conscience perceptive et *affective* de nos vécus, à soigner la qualité du rapport à elle et s'arrimer à la subjectivité. Dans la vie comme dans un laboratoire de recherche, percer le mystère de l'expérience exige de demander à la personne qui la vit de s'exprimer. Dans les deux contextes, l'entreprise est aussi exigeante, courageuse que féconde. L'expérience comme l'affectivité sont inéliminables! Expérientiellement parlant, la problématique qu'elles soulèvent révèle une vitalité herméneutique insoupçonnée dans la vie quotidienne et l'histoire de la recherche. Mon point de vue s'illustre dans une conception théorico-pratique du travail de l'intelligence dont l'origine se trouve dans la recherche d'harmonie entre l'agir et l'éprouvé, comme le propose ingénieusement John Dewey (2011).



**Problématique de l'expérience –
Vitalité du travail herméneutique**

9.3 Étreinte de la vie par l'affectivité

Regarder par un autre bord, c'est-à-dire depuis la considération de l'expérience comme l'incarnation de l'existence de chaque personne, elle est cette étreinte entre la Vie et ma vie, étreinte dont les tonalités évoquées plus haut ainsi que celle de l'étonnement jouent leurs partitions dans mon appréciation du vivre en moi, et avec l'autre. Dans ce mouvement, l'expérience me ramène à l'épreuve de la présence et au sentiment de l'existence. Le corps, s'il est toujours présent est aussi le miroir de l'ensemble des expériences qui ont jalonné ma vie. Par ses marques dans ma chair, par

sa forme et son allure, le corps est la trace charnelle de l'épreuve de cette existence faite de jouissance et de souffrance, de sérénité et de joie, d'angoisse ou d'ennui, d'espoir.... L'expérience d'autrui n'est pas l'épreuve d'une chose, elle met en jeu un pouvoir-être, un avoir-à-former et un devoir-prendre-soin dans une gamme de tons précédemment cités. *Le sentiment de l'existence qui en découle est la manifestation affective de l'expérience du vivre.* L'expérience est consubstantielle de ma disposition à la vie – à être affecté par elle -, et en ce sens, elle est ma disposition à vivre d'une certaine manière, dans une certaine tonalité de rapport au monde, à l'autre, aux autres. Elle est une *Stimmung*,

un air...au sens d'une mélodie qui ne flotte pas au-dessus de la présence de fait, prétendue véritable de l'homme, mais donne pour cet être le ton, c'est-à-dire, harmonise (*stimmt*) et détermine (*bestimmt*) son style et sa manière d'être. (Honoré, 2014, p. 288)

L'affectivité a le pouvoir de révélation de l'expérience : de sa valeur pour Scheler ; plus fondamentale que la connaissance pour Honoré ; du monde pour Heidegger, de l'absolu par une auto-affectation pour Henry, et toujours pour Honoré, l'expérience est révélation de mon humanisation.

9.4 L'inter affectivité : une terre pour l'interexpérience ?

Avec l'ouverture sur l'expérience d'autrui, sur mon rapport possible à elle, entre en scène la notion d'empathie qui se définit en prenant appui sur la définition de l'expérience, de son partage, de sa réception par un autre. Intimité, extimité - voie complémentaire à l'intimité-, extériorité et réciprocité jouent la scène dans laquelle moi et l'autre tentons de nous comprendre, de nous vivre et de nous faire-être. Cette « empathie extimissante » (S. Tisseron) est un mode interactionnel sans la participation charnelle et constitue un aspect bien particulier de l'interexpérience, celui de me laisser affecter par l'autre qui me renvoie son expérience, celle relative à sa résonance à mes actes. Sans réductionnisme, le phénomène de l'empathie met en évidence comment l'expérience est chevillée à la dimension émotionnelle et au champ de l'affectivité. Avec l'empathie et l'interexpérience naît la possibilité d'un 'Nous véritable', expression d'un 'Je' et d'un 'Tu' chez M. Buber et de la rencontre chez Levinas (deux auteurs que je ne pourrai pas honorer dans cette recherche).

Phénoménologiquement parlant, l'inter affectivité n'est-elle pas une terre sur laquelle je me *sens* marcher à côté de l'autre, avec lui, en lui et lui en moi; elle est

l'horizon qui me permet de m'apercevoir avec lui et le sol de notre (cor)relation, notre trait d'union ? Sans elles, comment puis-je me sentir, le sentir, nous sentir - re-sentir - ? Au-delà de la finitude de nos corps, le tissu qui nous relie est fait de tonalités affectives dont la couleur caractérise nos identités. Je prends un exemple saillant pour moi : l'étranger. Lorsque j'ai changé de pays et de langues, forcé de dépasser les frontières de mes habitudes, je me suis rendu compte combien l'affectivité (ressentie ou exprimée) pouvait venir à mon secours pour 'é-changer' l'expérience des vies, pour me relier à l'humain en face de moi, attirer chez lui une alliance à travers un sourire, un regard, un rire, un silence et toute une gamme d'émotions et d'états d'âme. Au contact de l'affectivité choisissant ses formes, j'ai réalisé que me se sentais perdu et sur une terre inconnue, et que cependant par la fibre affective tout lien peut naître en dehors de l'intellectualité. L'expérience de l'étranger telle que je l'ai vécue a souvent été celle d'un lien affectif ou émouvant à l'environnement anthropologique, topographique, écologique. En faisant l'expérience de changer de pays l'occasion m'a été donnée d'une ouverture à l'affectivité, et par elle, *une expérience d'altérité* dont le métissage constitue l'ultime expression de la force vivante de l'émouvoir et de la fonction alchimique de la dimension émotionnelle.

9.5 La question de l'Autre : un dépassement affectif ?

Questionner la notion d'expérience m'a amené à la thématique de la Vie. Métaphoriquement, l'affectivité est apparue une fois encore comme l'artiste et la chorégraphe d'une même danse jouant la scène du sens donné à l'existence. Le mode de reliance à ce qui dépasse mes contours, qu'ils soient perceptifs, cognitifs, réflexifs ou affectifs, bref ce « plus vaste que moi » rapproche du cœur de l'être et au plus précieux de soi-même. Le terme de hiérophanie désigne une donnée universelle constitutive *du champ expérientiel de la condition humaine*, celle qui révèle le *sacré*, lui donne accès par apparition de phénomènes inhabituels, inexplicables, inaccessibles à la sensibilité courante et à la raison par la perception usuelle. Le corps est présent dans cette aventure, celle du cœur en particulier. Nommé de différentes manières, l'Autre chez M. Buber, le numineux chez R. Otto, Dieu, le christianisme chez M. Henry ou l'immortel ami chez J. Krisnamurti, le sacré peut enfin désigner *l'expérience affective du divin* (chez Jung). Un point commun à toutes ces formulations est qu'elles sont emblématiques d'une reliance à une instance indicible. La nature affective et émotionnelle évoque par analogie la

notion de figure d'attachement dont les caractéristiques, brièvement exposées, sont la qualité de présence offerte et vécue, la rencontre d'un état de quiétude (sentiment sûr), de confiance liés à un sentiment d'amour inconditionnel, de bienveillance. L'ensemble est propice à l'autonomie dans l'action, à l'exploration du monde et à la création. La dimension sacrée, divine ou mystique convoquent à la fois une expérience dont la nature dépasse le rationnel et le prévu, la perception ordinaire de l'espace et du temps tout en ouvrant un espace de sérénité, de sécurité, de confiance, de reconnaissance ou de gratitude et de joie, mais aussi d'angoisse ou de crainte. Des moments d'angoisse, au bien-être jusqu'au sentiment d'accomplissement, la palette des faits affectifs rencontrés pointe des phénomènes similaires à ceux décrits dans la littérature scientifique sur les liens d'attachements entre humains.

Le champ affectif au minimum accompagne une expérience qui peut être fulgurante (expérience paroxystique), éphémère ou continue (expérience mystique), progressive (expérience intuitive), vécue comme un accomplissement et une plénitude (expérience optimale). La conversion à soi, à l'autre et au grand Autre proposée par R. Misrahi (2008) n'est-elle par une praxis de l'ordre de la *mentalité mystique* (Honoré, 2014) ? Une praxis de l'expérience de l'émerveillement devant le sublime de la vie (en soi, chez l'autre, dans le monde), comme face aux moments de l'existence les plus scandaleux pour le moi (Hillesum, 1995), ou devant la rencontre avec un principe absolu (Worms, 2010). En risquant un amalgame entre ces différents processus, ces personnes que l'on qualifie de différentes manières montrent à des degrés variables une manière nouvelle d'envisager la vie. Pour certaines d'entre elles, encore une fois, cette expérience intérieure ne reste pas intime, purement privée, elle s'extériorise dans une vie sociale. Avec une *vigueur affective* transcendante ou immanente elles se tiennent dans le monde depuis le contact à une vie intérieure et intime, plus ou moins corporeisée, comme étant l'expérience ultime d'elles-mêmes et du monde.

9.6 L'expérience dans le monde de la vie : une relation vitale

Mais comment se joue et se manifeste l'expérience intérieure, quel lien ce vivre intime a-t-il dans le monde et dans un *vivre ensemble* ?

Sans cet autre terme qui est le monde, le Moi n'aurait pas d'existence ; c'est en effet dans la résistance que lui oppose le monde extérieur qu'il se découvre lui-même, et c'est par rapport au monde extérieur que s'affirment, dès l'abord, et les états sentimentaux et les désirs d'action. (...) C'est une donnée de notre

L'émouvoir comme support de la sensibilité

expérience que, à notre Moi, s'oppose quelque chose qui lui est extérieur. La pensée reste absolument incapable de remonter plus haut que cette donnée qui, constamment, partout dans notre vie, ne cesse d'affirmer cette opposition comme la plus élémentaire de toutes les relations. (Dilthey, *cité par Zaccai-Reyners*)

On l'aura compris, cette expérience vécue est infaillible, elle est la relation vitale. Elle s'édifie dans son mouvement immanent. A chaque expérience correspond une nouvelle affection du Moi, tissée à la fois dans une dimension verticale comme on l'a vu plus haut, mais aussi une dimension horizontale, celle de la communauté. Mon expérience ne peut être isolée en aucune manière de l'environnement dans lequel elle se fonde. Les deux dimensions horizontale et verticale s'affectent l'une l'autre dans un système interactif. *La socialisation et l'individuation sont cooriginaires*. Leur mode de rencontre passe par le langage, la mise en sens, la réflexion, et sont à l'origine de l'intercompréhension. Pour appréhender l'expérience vécue dans toutes ses dimensions, il convient de prendre en considération la relation entre *la diversité des conduites vitales et les énoncés exprimant l'expérience de la vie*. Dans ce registre de la vie, les énoncés de l'expérience affective ne sont pas écartés, le partage social des émotions mais aussi leur silence constituent le terrain de compréhension de la vie sociale. Entre la conscience du sujet et celle de la communauté, de la société, se construit une identité de la personne sociale à partir d'un savoir dont l'origine mérite d'être questionnée.

9.7 La conscience affective : l'expérience d'un mode d'être

Comment se fait-il que je sente autrement que je ne sais ? Cette question posée par F. Alquié confronte les discours sur la rationalité qui ne peuvent penser l'être que comme objet en leur opposant le pragmatisme de l'expérience affective qui elle, vit si intensément l'être qu'elle ne peut le penser. La conscience affective résiste aux assauts de l'objectivité :

La conscience paraît alors transcendante à ce dont elle est consciente, et l'affectivité, n'échappant pas à cette loi, se voit attribuer une intentionnalité propre. Aussi, le degré suprême de la conscience paraît-il être l'attention. (...). (Alquié, 1979, p. 18)

L'attention est reconnue comme un élément crucial présenté dans une alliance irréductible à la fois à la conscience - on le savait -, mais de façon inattendue, se voit reliée à l'affectivité. Ce point en particulier sera étudié par la suite. On ne peut opposer le savoir discursif de la pensée à l'immédiat de l'affectivité. La conscience affective ne peut être traduite qu'en partie par celle intellectuelle. La lenteur et le silence sont les

attributs de la posture vraie du philosophe qui sait mettre en suspens la conscience intellectuelle. La phénoménologie nous le montre bien, et va plus loin en trouvant des voies pour rendre silencieuse notre affectivité 'mondaine' ou plus ordinaire.

9.7.1 Deux sentiments de la conscience affective : l'angoisse, l'amour (et le désir)

A travers l'évocation de l'angoisse et de l'amour, la conscience affective fait entendre deux manières fondamentales de refuser ou d'ignorer l'objectivité, et avec elle, la rationalité de la conscience intellectuelle. A rebours de cette évidence, dans l'amour et le désir, ces deux consciences s'accordent. L'expérience affective de l'amour et du désir ramène au-devant de la scène l'exigence de la conscience affective. Le savoir rationnel se voit dans l'obligation de se ranger devant une autre instance et une autre logique, celles de la foi, de l'espérance. Dans le domaine de l'angoisse comme dans celui de l'amour, la conscience quitte l'utile, le nécessaire, elle obéit à d'autres lois que la raison ne peut saisir, mais seulement s'en extasier (dans l'esthétique), s'en offusquer (face aux incohérences), et se scandaliser (face à la mort).

L'angoisse sous un certain éclairage donne à voir un renversement du sens de l'émotion généralement admise comme étant ce qui me sort ou me jette hors de moi (émotion). Or dans l'angoisse, nous sommes plongés dans nous-mêmes, immergés dans cette conscience affective et dans son expérience. Penser que le moi est ailleurs est une illusion de la conscience intellectuelle dépassée par un courant qu'elle ne peut contrôler.

En ce sens, l'affectivité est rupture - comme cela a été maintes fois répété - et avec F. Alquié, *rupture avec l'utile et le nécessaire*, cet univers où la connaissance nous jette. Ainsi, dans une pensée radicale, il est possible de dire que nulle explication, nulle objectivité n'atteint l'expérience affective dans son essence. La conscience affective possède son propre langage, ses propres signes, et en ce sens, le *mystère de l'expérience ne peut être approché que par l'affectivité*. La conscience intellectuelle vient toujours après cette dernière.

9.7.2 Un savoir affectif : l'expérience du vivre hors du temps et de l'espace

Dans cette citation se donne toute la profondeur et 'l'arrogance' de l'affectivité au regard de l'objectivité :

L'émouvoir comme support de la sensibilité

On pourrait dire alors que son expérience [celle du présent vécu] est expérience de l'éternel, et retrouver la vérité de l'affirmation spinoziste selon laquelle « nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels ». (...) ***La conscience affective ne compare rien, ne note rien. Elle vit un éternel présent.*** (*Ibid.*, p. 132, 133). (Je souligne).

Devant ce tableau, il est difficile de repousser l'idée d'un *savoir affectif*. Ce que Pascal avait bien compris. Le cœur a ses raisons que la raison ignore. La conscience affective – subjective - touche une évidence que la conscience intellectuelle - objective – n'atteindra jamais. Par ce fait, la première peut être élevée au statut de *savoir*. L'expérience affective nous connecte à une forme d'absolu, autoritaire face à la raison. La vie quotidienne nous le fait voir avec éclat dans le meilleur comme dans le pire.

Dans l'affectif, l'être, pour la première fois, semble se manifester de façon irrécusable et directe. Dans ce cas, en effet, l'être à atteindre n'est autre que celui que nous sommes pour nous-mêmes. Notre certitude peut dès lors devenir totale. La chose recherchée ne participe pas de l'extériorité, que peuvent mettre en doute idéalisme ou solipsisme. Elle est notre sensation, notre tristesse. Elle est, par nature, évidence. (*Ibid.*, p. 176)

9.8 L'expérience : l'équilibre entre l'agir et l'éprouver

L'expérience se révèle être un saut dans l'inconnu, sans être totalement en rupture avec le passé dans certains cas, alors que dans d'autres, sa trame semble être constituée dans l'inédit absolu. Dans l'une ou l'autre figure, elle est révélation et transformation. Elle est herméneutique et heuristique dans son essence. La réalité fondamentale de l'expérience porte une vitalité affective optimale lorsque *l'équilibre entre l'agir et l'éprouver* est atteint. La quête de cette harmonie constitue le travail de l'intelligence.

L'émouvoir comme support de la sensibilité



Rapports dialogiques entre l'affectivité et l'expérience

La figure ci-dessus illustre combien, phénoménologiquement, l'affectivité et l'expérience sont tissées dans une trame serrée. On le voit dans nos vies, sous certains aspects et à certains moments, l'une recouvre l'autre. La voie de l'émotion pour sonder l'expérience et la voie de l'expérience pour sonder la dimension émotionnelle et le champ de l'affectivité m'apparaissent inséparables, complémentaires et fécondes. Ce constat renforce l'intérêt de ma recherche, la posture à la première personne adoptée, dans une tonalité qui ose 'l'ému' jusqu'au bout en insérant des pans expérientiels – donc affectifs - du chercheur dans le cours de son étude. Les éléments recueillis dans ce premier chapitre confirment la valeur ajoutée d'entretiens de recherche ciblés sur l'expérience d'homme ou de femme émus tels que j'ai voulu les mener, c'est-à-dire, en laissant la personne *se livrer dans son expérience* et depuis elle. L'expérience est situationnelle dans un contexte, à la fois rupture et continuité ; elle porte un principe d'interaction.

9.9 L'expérience et l'affectivité : peu de place au corps et au mouvement ?

Dans un regard à rebours, le constat d'une présence plutôt discrète du corps et du mouvement se réitère. Bien que cité comme étant un élément fondateur, le corps reste le parent pauvre dans les écrits consultés, malgré l'intérêt dont a témoigné Depraz dans l'introduction à la phénoménologie, celui de Petimengin pour l'expérience intuitive et certains propos de Dewey. Aurais-je trouvé plus d'éléments du côté de l'art et de l'expérience esthétique, ou dans une investigation dans les pratiques d'accompagnement²⁵¹ ? C'est avec un sentiment d'incomplétude que j'arrive au seuil d'une exploration. Les auteurs conviés à ce moment de ma recherche vont-ils m'offrir une matière plus substantielle pour penser la dimension expérientielle de l'affectivité en incluant celle d'un corps, du corps davantage ressenti et vécu que pensé ?

²⁵¹ Je pense à celles relatives à la gestion des conduites émotionnelles et comportementales envisagées à la fois dans le champ du thérapeutique, de l'éducation au soin et du curatif.

L'émouvoir comme support de la sensibilité

CHAPITRE 2 : LE CORPS, L'ACTION, LE MOUVEMENT ET LE SENTIR COMME PARADIGME DU VIVRE

1. L'INTEGRATION DU CORPS COMME ACTIVITE CHEZ J-F. BILLETER

*La dimension d'inconnu est au fond du corps et dans son activité,
elle n'est plus quelque part au-dessus.
Jean-François Billeter*

1.1 Les régimes de l'activité

Billeter m'a d'emblée séduit par son accessibilité, la véracité de sa description de faits banals de la quotidienneté. Bien différent d'un style littéraire scientifique de nombreux autres phénoménologues, il me fallait cela pour m'introduire dans ce champ sur les émotions et sur l'affectivité :

Cette façon d'appréhender l'expérience que nous avons de nous-mêmes lève toutes les difficultés qui résultent des oppositions traditionnelles de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière, voire (...) de la conscience et de l'objet. Mais elle ne les lève pas d'un coup de baguette magique. Elle nous permet de nous dégager peu à peu de ces oppositions anciennes en observant notre expérience de façon nouvelle – et de nous en faire une autre idée. (Billeter, 2012, p. 14)

J.F. Billeter propose que l'expérience - terme décidément incontournable - soit *le substrat familier de nos activités conscientes* trop proximales ou communes pour nous y intéresser. Le langage disparaît du centre de la conscience dès que nous nous intéressons à percevoir la réalité des choses, à nous en approcher vraiment pour savoir ce qu'elle est. Le verbe « savoir » en français n'implique pas de relation de proximité avec la chose sue ; or la notion d'expérience, on l'a vu, justifie une autre traduction du savoir. Le champ sémantique chinois désigne cette proximité par le terme *Tcheu* : il désigne un objet conçu comme présent d'une façon ou d'une autre (Billeter, 2010, p. 18). Or, pour que cette réalité nous apparaisse, il nous faut *changer le cours de nos activités* : s'arrêter, par exemple ou suspendre notre action, attention (epochè). Cette transformation est concomitante de la modification des rapports entretenus entre la conscience et l'inconscience :

L'émouvoir comme support de la sensibilité

Pour mieux caractériser ces phénomènes, je parlerai des 'régimes' de l'activité au sens où l'on parle des régimes d'un moteur, c'est-à-dire des différents réglages auxquels on peut le soumettre, produisant différents rapports et différents effets de puissance. (*Ibid.*, p. 43)

Ces variations de régime se font continuellement dans notre vie quotidienne, mais nous n'y prêtons pas attention ni n'en faisons l'étude réfléchie. Pourtant, ces régimes naissants de la conscience la transforment et font la qualité du vivre et sa rythmicité vivante. La notion de corps s'introduit dans la pensée du philosophe dans une direction différente et non conventionnelle, sans exclure les autres. Il invoque une notion assez proche de celle de Spinoza, celle du corps comme une activité - comme de l'*activité* - qui par moment devient en partie sensible à elle-même, c'est-à-dire consciente. Dans certaines situations, le *régime où l'activité est complète ou entière*, elle recrute toutes nos facultés et toutes nos ressources connues et *ignorées*. Cette forme d'activité ne s'épuise pas d'étonnement et d'interrogation. C'est ce que Spinoza avait bien relevé :

Personne n'a encore acquis une connaissance assez précise des ressorts du Corps pour en expliquer toutes les fonctions, et nous ne dirons rien de ce que l'on observe souvent chez les animaux et qui dépasse de loin la sagacité humaine, ou des nombreuses actions qu'accomplissent les somnambules pendant leur sommeil et qu'ils n'oseraient pas entreprendre pendant la veille ; tout cela montre assez que le Corps, par les seules lois de la nature, a le pouvoir d'accomplir de nombreuses actions qui étonnent son propre esprit. (Spinoza, 1954, p. 184)

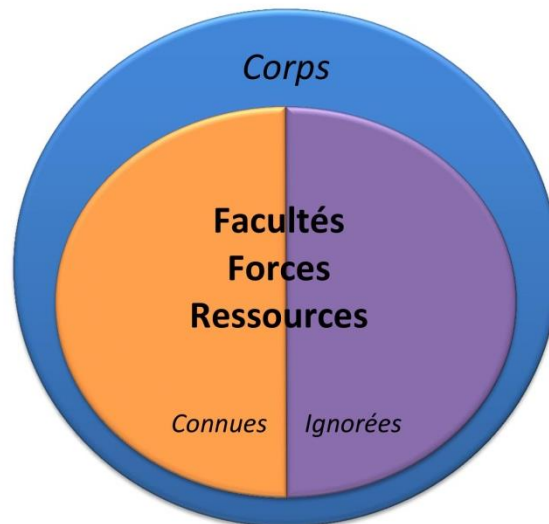
Je comprends la notion de *conatus* spinozien comme le passage d'un régime à un autre et le processus de transformation, de tendance à l'accomplissement qu'il porte en lui avec des tonalités aussi variables de la joie, de l'ennui ou de la tristesse²⁵².

²⁵² J'ai abordé la pensée du philosophe hollandais dans ma recherche de *mestrado* (Humpich, 2007) (Annexe 2). Pour Spinoza, l'affectivité est le corps et l'image du corps, les mouvements qui les animent constitue une seule substance en transition d'un état d'agir vers un autre état d'agir. Cette capacité d'agir peut être accru, restreinte ou empêchée. Une qualité de transition et cette capacité de mouvement traduisent un effort ou l'exercice de la force d'exister d'un être. En raison même de ce mouvement de passage qu'elles sont, les affections sont actives : « Les affections (*affectio*) indiquent donc ce qui arrive au corps et, à un second titre les effets de ce qui touche le corps. Elles sont des traces corporelles de ce qui nous affecte et dont les idées enveloppent et la nature du corps affecté et celle du corps affectant.» (Spinoza, 1954, p. 137) Nous voyons ici combien le corps est déterminant dans l'affectivité. Nous remarquons qu'il a le pouvoir d'enrichir et d'orienter les idées : « (...) Plus un corps est apte, par rapport aux autres, à être actif ou passif de plus de façons à la fois, plus son esprit est apte, par rapport aux autres, à percevoir de choses à la fois (...)» (*Ibid.*).

1.2 Le corps : essence de l'activité entière, nécessaire et spontanée

*Les hommes font tous état de ce que leur connaissance connaît,
nul ne sait ce que sait que connaître en prenant appui sur ce que la connaissance
ne connaît pas. N'est-ce pas là une grande source d'erreur ?*
Tchouang-Tseu

En concevant le corps autrement, en l'assignant à la notion d'activité comme totalité des facultés et des forces inconnues comme celles connues de nous, J.F. Billeter suit la pensée de Tchouang-Tseu : le corps est notre grand maître (2010, p. 50). Cette vision a des conséquences sur l'hégémonie de l'esprit et inverse les représentations. Elle s'illustre dans la pensée de Montaigne pour qui *si l'esprit dérape, c'est à cause de l'esprit lui-même, dès lors qu'il cesse de se laisser guider par le corps*²⁵³.



Le corps comme totalité des ressources, des forces
et des facultés connues et ignorées

(à partir de J. F. Billeter)

Prenant l'exemple du musicien, Billeter s'émerveille devant une progression propre à l'intégration d'un savoir-faire qui ne peut faire l'économie d'un savoir-être. La présence au geste est inhérente à la perception du corps et au raffinement, celui-ci menant par un mouvement vers le bas dans les profondeurs du corps à la formation de l'émotion ; émotion montée vers le haut dans un geste qui le rend émouvant. Dans un achèvement ultime, la synthèse de toutes les ressources apparaît dans le style. Dans un même mouvement, le musicien devient spectateur de sa propre activité. Dans certaines

²⁵³ Cité par J.F. Billeter (2010), p. 51.

expériences, le régime est ascendant à un point tel qu'il relève d'une activité dite *céleste*, source d'efficacité 'extra-ordinaire', de vie et de renouvellement. Chaque geste produit, dont le plus simple (prendre un verre) est une puissance agissante. L'auteur s'interroge sur l'origine de ce qui prend ce verre, pousse une porte ou fait glisser à merveille l'archet sur la corde. Certes, ces gestes sont le résultat d'une décision d'un sujet qui capte des désirs, une combinaison de réminiscences, de besoins et de calculs. Mais quand le geste est pleinement intégré, il est possible de confier au corps le soin d'agir. La conscience se tient au-dessus ou ailleurs, disponible à d'autres phénomènes sans pour autant quitter l'action.

1.3 Une physique élémentaire de la subjectivité²⁵⁴

Ah, si je connaissais un homme qui oublie le langage, pour avoir à qui parler !
Tchouang-Tseu

En s'intéressant aux discontinuités de la conscience et aux paradoxes qui les accompagnent, aux modifications des régimes de l'activité, Billeter postule que la conscience ne serait que le témoin d'une activité dont seul le corps a la souveraineté car dans « le spectacle de ces réalisations, rien ne signale l'existence d'un « Je » qui serait la cause du geste » (*Ibid.*). L'agir est ailleurs que dans la conscience du faire, il est enfui dans les profondeurs du corps. « Nous nous sentons libres quand notre activité se mue en cause *efficiente* et produit du nouveau » (*Ibid.*, p.49). Le nouveau ne surgit qu'à la condition de laisser faire le corps :

C'est ce que fait un artiste, un musicien par exemple, lorsqu'il met les moyens qu'il maîtrise au service d'intuitions ou d'émotions dont il n'est pas le maître. C'est aussi ce que fait chacun d'entre nous quand, à l'occasion, il parle de façon inspirée. (Billeter, 2010, p. 59)

Dans cette optique, l'émotion est une source, une « re-source » et désigne un phénomène d'intégration. Elle peut libérer le corps d'un conflit qui le paralysait et lui rend la vie. *L'émotion est la métaphore charnelle de la remise en mouvement du corps, de sa puissance d'agir augmentée dans la joie, diminuée jusqu'à l'immobilité dans la dépression.* Dans une autre orientation, l'auteur applique la notion d'activité à la grâce (pensons au musicien et à l'accomplissement de son art) qu'il traduit comme

le passage inopiné à un régime supérieur de l'activité qui semble miraculeux à celui qui agit aussi bien qu'aux autres. (*Ibid.*, p.74)

²⁵⁴ Expression utilisée par l'auteur telle quelle (Billeter, 2010, p.62).

Le 'nouveau' paradigme que propose Billeter est antagoniste à l'ancien qui plaçait le mystère ailleurs et inaccessible, donnant à la religion tout son pouvoir sur la vie. La force de l'activité, comme ressource la plus intime, n'est plus à chercher à l'extérieur,

la dimension d'inconnu est au fond du corps et dans son activité, elle n'est plus quelque part au-dessus. (*Ibid.*, p.77)

Ce renversement subversif, au regard d'une pensée théologique, unifie les tendances et les polarités. Le vivre dépend d'un rapport au corps, d'une attention posée aux variations au sein de son activité - en tant que mouvement au sein de toutes les activités de la personne - comme l'expression d'une puissance d'agir. En tant qu'affectivité, sa caractéristique s'énonce par un sentiment de liberté dans le vivre. L'homme retrouve sa puissance d'agir et par-là, sa pleine humanité. Il gagne en présence par sa façon d'obéir à son mouvement.

1.4 Un paradigme du vivre : l'art de se laisser porter par les courants

*C'est en se laissant porter qu'on rentre dans la Grande activité.
Tchouang-Tseu*

*L'idée que nous nous faisons de la subjectivité
et du sujet nous empêche de les percevoir.
J.F. Billeter*

Avant d'être au cœur de la pensée, l'activité dont nous parle J.F. Billeter est au cœur de l'expérience. Il y a là une forme de connaissance où la conscience, informée de ce qui se passe dans le corps par la cénesthésie et la kinesthésie, se tient à distance et spectatrice à une activité qui s'opère sans elle. Tchouang-tseu désigne par le verbe « *yeau* » la notion de « se balader », « évoluer librement », ou « nager » qu'il faut comprendre ici comme relevant de

l'art de se laisser porter par les courants et les tourbillons de l'eau et d'être assez à l'aise dans cet élément pour percevoir en même temps tout ce qui s'y passe. (...) *yeau est intimement lié à une appréhension visionnaire de l'activité.* (Billeter, 2010, p.68) (Je souligne)

Ainsi, *Yeau* désigne un régime d'activité dans lequel la personne est libérée de tout souci pratique, spectatrice de ce qui se joue en elle. Pour le dire autrement, prenons la métaphore courante « nager comme un poisson dans l'eau ». La conscience, elle aussi libérée, peut se poser ailleurs et *en visionnaire*. Le lien avec l'attention ou plus

justement, la disponibilité attentionnelle est marquant. À ce propos²⁵⁵, le philosophe évoque un processus similaire à l'émotion : *l'une et l'autre nous pousse à regarder en dedans de nous, elles agissent sur notre activité comme un principe d'intégration*. Billeter postule l'existence d'une activité - le corps - dont l'exercice qui consiste à en prendre conscience constitue un dépassement ; ce dernier s'érige en paradigme du vivre. Un vivre ayant des lois que la simple attention met en évidence en même temps qu'elle le stimule. Ces lois altèrent la personne et se manifestent au niveau des émotions. Tout en reconnaissant l'appui de la pensée spinoziste chez cet auteur, nous avons un premier éclairage simple et donc abordable d'une conception du vivre reliée en creux avec celle du corps ; ce dernier y trouve une place réelle et attribue à sa prise en compte une valeur ajoutée dans notre existence. Avec une attention dirigée vers la perception immédiate de soi-même - « *et pour cela n'écoute-pas avec ton esprit, mais avec ton énergie*²⁵⁶ » nous dit Tchouang-Tseu-, dans une présence du corps propre à lui-même qui n'a rien à voir avec la saisie intellectuelle :

Nous touchons véritablement ici aux données élémentaires de l'expérience, à l'infiniment simple - ou à l'infiniment proche, au presque immédiat (...). Notre activité propre se percevant elle-même est le fondement de notre conscience et de notre subjectivité. Le ''jeûne de l'esprit'' (sin-tchai), c'est le retour à ce fondement le plus simple et le plus proche. (*Ibid.*, p. 96, 97)

À la faveur de la pensée de Billeter, l'ancrage au corps vécu se dévoile comme un élément indissociable de l'action (et) du vivre. Mieux, le corps est cette action, ce par quoi le phénomène du vivre se manifeste. Cette pensée renvoie à l'expérience du Sensible qui est la mienne, c'est-à-dire à une nature de vécu du vivre qui ne se trouve pas ailleurs que dans mon corps et par lui. Quelle nouveauté pour moi, pour celui qui en fait l'expérience ! La nouveauté, avancée dans les propos de l'auteur porte avec elle une contingence émotionnelle quand, lorsque laissant faire le corps, le mouvement qu'elle est en définitive se dévoile à nous. Là encore, j'ai fait le lien entre la performativité de l'agir du musicien et l'art du soin ou du geste chez le praticien en pédagogie perceptive. J'utilise le terme de *performativité* au sens où Grotowski l'entendait, c'est-à-dire, ces accidents qui nous sortent de nos habitudes et nous plongent dans la vie (Leao M. , 2003). Les descriptions de J.F. Billeter (Billeter, 2010 ; 2012) évoquent à merveille l'expérience subjective et la tonalité rencontrées dans mes accompagnements en psychopédagogie perceptive.

²⁵⁵ Nous étudierons ce thème fondamental dans une section ultérieure avec certains travaux de Natalie Depraz, notamment à travers son dernier ouvrage, *Attention et vigilance* (2014).

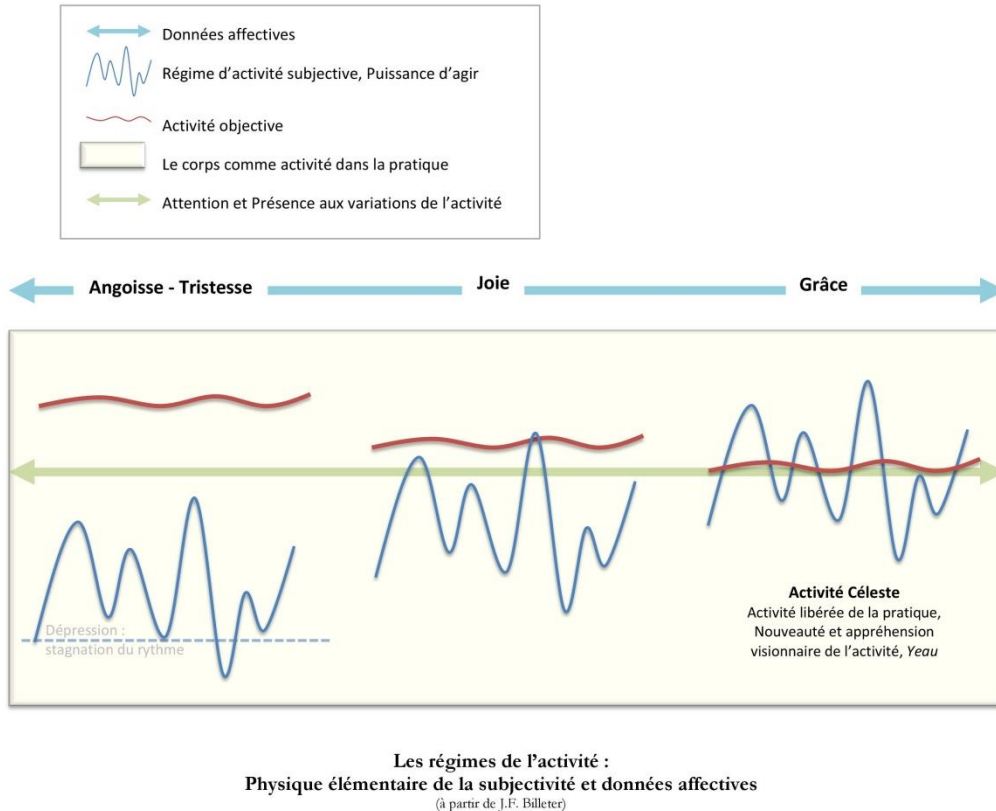
²⁵⁶ *Ibid.*, p. 96.

L'émouvoir comme support de la sensibilité

Le philosophe en définitive s'attache à 'notre' *liberté subjective*, à désentraver la pensée par une *régression salutaire* afin de *retrouver la sensibilité avec les données les plus élémentaires de l'expérience*. Ces données se manifestent par de données affectives telles que la joie, la tristesse, l'angoisse ou la grâce.

'Fusionner' l'activité au corps, au mouvement et à la vie, l'ensemble étant *relié par l'émotion*, et notamment celle du *désir*, c'est placer le questionnement de la dimension émotionnelle et du champ de l'affectivité comme un phénomène dont l'élucidation ne peut s'obtenir *à l'écart de celle du corps et du mouvement*. Nous avons là deux piliers de la pratique de la psychopédagogie perceptive sur lesquels je reviendrai. Le schéma suivant figure les liens entre les différents éléments développés dans cette section qui introduit la phénoménologie de l'affectivité. Billeter propose une physique élémentaire de la subjectivité. L'écart entre les régimes de l'activité subjective et l'activité objective tient dans l'attention et la présence aux variations de l'activité que la personne peut avoir dans sa pratique, et ce, quel que soit l'objet de celle-ci. Le régime d'activité est une puissance d'agir d'autant plus opérante qu'elle est perçue par le sujet (le musicien comme le praticien en pédagogie perceptive) et accordée à l'action. Les *données affectives* sont les métaphores et résonances thymiques du degré de congruence ou de dissonance entre l'activité subjective et l'activité objective d'une part, le degré de présence et d'attention reliant à la fois le geste et l'âme qui la sous-tend d'autre part. Le *yeau* désigne l'accordage 'parfait' dans lequel l'activité est portée, totalement libérée et fluide (je pense aux expériences optimale et intuitive abordées au chapitre précédent). Pour Billeter, nous pouvons comprendre la tristesse, la joie, ou la grâce comme l'expression d'un grand écart pour la première, d'une proximité pour la seconde et d'une fusion ou d'un entrelacs pour la troisième, cette dernière étant nommée l'activité céleste. Lorsque le régime de l'activité stagne complètement, aucune variation ne dynamise le ton de l'existence ; cette allure particulière peut conduire à la dépression. Expériencialement, la conception de la physique élémentaire de la subjectivité proposée ici corrobore mes vécus, et peut s'appliquer à la pratique de la pédagogie perceptive tant au niveau de toucher relationnel que de la gymnastique sensorielle. Je remarque la dynamique temporelle de l'activité céleste et son appréhension visionnaire, elle m'évoque le concept de l'advenir de Bois (2009) dans la mesure où elle est une activité collée au présent, libérée de toute tension réflexive et volontaire, ouverte à l'inconnu, manifestant une présence totale du sujet à lui-même et à l'activité interne.

L'émouvoir comme support de la sensibilité



En quelque sorte, Billeter nous a 'dressé la table'. Il me permet de rentrer dans le vif du sujet, me préparant à une approche de la phénoménologie du corps et du mouvement plus dense, celle de Renaud Barbaras.

2. LE VIVRE ANCRE DANS LE MOUVEMENT CHEZ R. BARBARAS

*Il y a donc bien un sens premier du vivre,
une vie originnaire qui est neutre vis-à-vis de la distinction entre se mouvoir et signifier,
se faire être comme vivant et faire paraître le monde qui lui répond.*
Renaud Barbaras

Comme Billeter, Renaud Barbaras questionne la présence d'un principe d'altération²⁵⁷ et de construction orchestrant le vivre. En se référant à Dufrenne puis à Merleau-Ponty, il questionne l'existence d'une affectibilité²⁵⁸ du sujet à partir d'un autre

²⁵⁷ Dans le langage courant et même quand on cherche son synonyme, on aperçoit une connotation plutôt négative à ce terme. Or ici comme tout au long de cette recherche, l'adjectif « altéré », le verbe « altérer », le mot « altération » auront la signification de modification de la qualité d'une chose, d'un état, d'une relation, etc. et ce, sans un jugement de valeur et surtout pas négatif.

²⁵⁸ Le terme « affectibilité » définit l'aptitude pour une personne à se laisser affecter, et généralement par une réaction d'ordre affectif. Voir : <http://www.cnrtl.fr/definition/affectibilit%C3%A9>. Dans les écrits de

langage, celui de la *dynamique de la manifestation* (Barbaras, 2013), dont la source est la nature en tant qu'un « sensible » comme une force ontologique :

La nature devient monde par l'homme, comme le temps devient histoire, mais elle a l'initiative de cette métamorphose en ce qu'elle suscite l'homme par qui elle s'accomplit. L'être n'est pas d'abord l'apparaître, ni le sens ou la lumière : il est l'impensable puissance de fond, la réalité qui peut apparaître, mais qui n'apparaît qu'avec l'homme et à l'homme, et qui produit l'homme pour apparaître. (Dufrenne, 1963, p. 164)

Cette affectibilité pourrait être désignée par le sensible comme le lieu où se brouille subjectivité et objectivité. Elle est un médium où il peut y avoir l'être :

La persuasion silencieuse du sensible est le seul moyen pour l'être de se manifester sans devenir positivité, sans cesser d'être ambigu et transcendant. (Merleau-Ponty, 1964, p. 267)

2.1 L'ordre dynamique du mouvement

Barbaras introduit le mouvement pour faire apparaître le sujet sans quitter pour autant la demeure invisible qui le constitue :

Le mouvement n'est pas un état mais une transformation de son sujet en son être, un devenir (...) L'être en mouvement du sujet, pour autant que le mouvement est le sien et donc l'affecte en son être, exclut que le sujet existe hors du monde : il ne peut séjourner que là où son indétermination et sa faiblesse ontologiques sont possibles, qu'en un site où elles peuvent être accueillies qui correspond toujours à une faiblesse ontologique, à un défaut d'être. (Barbaras, 2013, p. 81)

L'auteur assigne au mouvement, précisément à *l'ordre dynamique du mouvement*, la métaphore du vivre et de ses expressions. Par l'usage métaphorique, le langage se fait le complice de cette réalité. Ne parle-on pas de mouvement d'idée, d'humeur ou de sympathie, ou encore de mouvement social²⁵⁹, politique, ou historique? Ne dit-on pas : « je suis tombé de haut », « je suis effondré », « je vais de l'avant » ou « je prends de mes distances »? Le mouvement se niche dans les moindres interstices du vivre subjectif et objectif. Il l'est tout autant dans la pensée et dans le sens (dans l'expression : « dans en un sens, voilà ce que je pense ») comme dans les dimensions les plus affectives (*Ibid.*, p. 94). Expliquer et vivre les phénomènes psychiques ou affectifs comme le mouvement mécanique d'un « corps subtil », c'est barrer la route à une métaphysique de l'immobilité, c'est abolir la scission entre subjectivité et objectivité,

Renaud Barbaras qui utilise ce terme, tout en se référant à la capacité de se laisser affecter, étendant sa compréhension à d'autres phénomènes que ceux de la réaction émotionnelle ou affective.

²⁵⁹ Notons au passage que nous avons mot pour mot un des sens étymologiques de l'émotion. Voir la partie étymologie au chapitre 1 de la première partie.

c'est encore tourner le dos à l'abolition cogito-cartésienne de tout mouvement réel (ontologiquement indigne de considération) et de ce fait, du dynamisme du sujet lui-même réduit à une conscience dont le sol se réduit à l'actualité et l'immobilisme de la certitude du « je pense donc je suis » (Patocka, 2011).

Cet héritage pèse sur le phénomène de l'affectivité que revigore en quelque sorte la perspective du dynamisme et du mouvement. Dans cet esprit, c'est bien le mouvement qui fonde la compréhension et non l'inverse. L'entrée dans la vie et dans le monde est mouvement ; mouvement comme corporéité qui affecte le noyau du vivre et de l'existence elle-même. Cette pensée trouve appui dans la manière dont Patocka expose le premier mouvement de l'existence et son articulation avec tous les autres, avec l'existence elle-même :

Sur le fondement de la corporéité, notre activité est toujours un mouvement *de ... vers...*, elle a toujours un point de départ et un but. Sur ce fondement, notre existence est toujours chargée, quant à son activité, du poids du besoin, de la répétition, de la restitution et du prolongement de la corporéité propre. Le cercle de l'existence (exister en vue de soi-même, en vue du mode de son être) contient toujours d'une certaine façon le cercle de la vie qui accomplit les fonctions vitales afin de faire retour en elle-même – de telle sorte que la vie soit le but de ces modifications singulières. (Patocka, 1988, p. 105)

2.2 Corps et mouvement : pénétration active au sein du monde

Le sens premier du vivre passe par le corps et son mouvement sous la forme d'une *dynamique phénoménalisante*, ou dit autrement d'une *pénétration active au sein du monde* (Barbaras, 2013). On comprend mieux comment la puissance d'agir devient un attribut de la personne, un excès d'une puissance qui ne se réduit pas à son propre mouvement empirique tout en l'affectant toujours. Dans cette logique, le désir occupe une place décisive à la faveur d'une *dynamique affective altérante*. La vie ne se contraint pas à nos besoins. Elle est bien plus et autre chose. Elle est la manifestation fondamentale d'un désir :

Vivre, et ce quel que soit le vivant concerné, c'est désirer. Seul le désir rend compte du dynamisme, de l'inquiétude ou de la quête incessante et tâtonnante qui s'attestent dès les formes les plus simples de la vie. C'est parce que tout vivant pressent pour ainsi dire le monde que son dynamisme propre est marqué par une forme d'insatiabilité. (*Ibid.*, p.127)

Dans la pensée de Barbaras, le mouvement par lequel moi et l'autre nous nous phénoménalisons n'est pas à proprement parler le nôtre car nous n'en sommes pas la source. Si tant est que nous sommes en mouvement, nous ne sommes pas les sujets de

notre propre mouvement, nous ne faisons que le prolonger, le phénoménaliser par nos présences, nous insérer en lui ; il ne naît pas de nous²⁶⁰. Il n'est autre que celui de la vie, de la Vie. Dans ce sens, je peux me considérer, pareil à vous et les autres, comme une manifestation du procès du monde et faisant partie d'une de ses affections et affectations au même titre que tous les phénomènes vivants de ce monde auquel vous et moi appartenons. Appliquée dans la relation à l'autre, cette insatiabilité s'impose à nous en tant que présence. C'est la dynamique du vivre et du monde en personne qui émerge dans son monde et qui nous affecte. Dans son dernier ouvrage, *La dynamique de la manifestation* - le titre est évocateur -, R. Barbaras réitère sa vision du vivre que j'interprète à ma façon comme posant une puissance affective au-delà de la métaphore ontique :

C'est [...] parce que ce que nous vivons, c'est parce que nous avons reçu la vie en partage et nous inscrivons en elle, que nous sommes des êtres vivants. Ici, l'ordre ontologique est rigoureusement inverse de celui que la biologie contemporaine, marquée par le cartésianisme, met toujours en avant. (*Ibid.*, p. 152)

Dans ce retournement, le statut du corps se voit éjecté de la voie première dans laquelle il se trouvait sous une forme de désincarnation liée (c'est un paradoxe) à l'incarnation de la conscience comme seul élément et moment désignant son sens d'être. Dans la voie proposée par Barbaras, le corps est cette appartenance du sujet au monde et non l'incarnation d'une conscience passant accidentellement en lui et dont la justification se trouve ailleurs que dans son corps. Cette position philosophique ravive trois questions cruciales: *qu'est-ce qu'un corps? Qu'est-ce qu'avoir un corps? Puis, que signifie appartenir au monde?* Le corps devient une modalité d'être plutôt qu'une substance – un objet parmi les objets du monde. De là découle une autre interrogation : quelle est la modalité d'être qui nous inscrit dans le monde?

2.3 Transformation radicale du concept de corps et de mouvement

A la suite de Barbaras, pourrait-on poser la question, qu'est-ce qu'« être un corps »? Par conséquent, quels sont les liens à faire entre *avoir* et *être* un corps? Expérieniellement et théoriquement parlant, la psychopédagogie perceptive propose une réflexion sur cet aspect de la transformation du rapport au corps, avec différents

²⁶⁰ Nous discuterons de ce postulat car reconnaître le jeu de la réciprocité - qui ne semble pas être présent dans le propos de cet auteur – met en perspective une autre position, plus proche de celle que Lavelle démontre dans son ouvrage « De l'âme humaine » (Lavelle L. , 1951, pp. 400, 427).

passages : « j'ai un corps », « je suis un corps » et enfin « je suis mon corps ». Pourrions-nous envisager un glissement par analogie qui mette en lien corps/être/émotion et affectivité? Peut-on penser le passage d'un processus dans lequel se jouent différentes postures, c'est-à-dire celles où « j'ai une émotion », puis, « je suis une émotion », à : « je suis mon émotion » pour finir par « je suis mon corps affecté » ? Certains éléments de mes questions trouvent des pistes de réponses dans la pensée barbarassienne. Une réponse 'vertigineuse' proposée par l'auteur bouscule ma pensée, celle d'une conception naïve du mouvement, et s'avère être une rupture épistémologique :

Le corps n'est pas une substance, ni un fragment de matière, ni un autre de la conscience qui viendrait l'habiter, mais un *certain mode d'être* qui n'est autre que celui de *ce mouvement phénoménalisant* qui s'est imposé à notre réflexion. Loin donc que le mouvement soit une propriété du corps, affirmation qui reviendrait à s'en tenir à un concept naïf du mouvement, le corps est une propriété du mouvement, c'est-à-dire ce qui est rendu possible par celui-ci ou encore déployé par lui. (*Ibid.*, p. 164) [Je souligne]

Poussant son résonnement plus loin, R. Barbaras propose un autre renversement :

La signification du corps à partir du mouvement signifie alors que la vie n'est pas une propriété ou une modalité du corps (...) mais le corps est une propriété de la vie, plus précisément, ce qui est constitué, réalisé, ou plutôt déposé par elle. Ce n'est pas parce que nous avons un corps que nous sommes vivants mais bien plutôt parce que nous sommes vivants que nous avons un corps. (*Ibid.*)

Dans cette logique, le statut du désir se trouve bouleversé, il n'est plus une modalité du corps, ni retenu comme un affect dans le sens habituel. Nous sommes face à un corps désirant - *un corps de désir* - entendu comme une aspiration fondamentale de la vie : **exister comme corps et désirer veulent dire la même chose !** On rejoint la ligne de pensée de Merleau-Ponty pour qui

l'épaisseur du corps, loin de rivaliser avec celle du monde, est au contraire le seul moyen de que j'ai d'aller au cœur des choses, en me faisant monde et en les faisant chair. (Merleau-Ponty, 1964, p. 178).

Dans cette version de l'affectivité, je devrais utiliser plus justement le terme « affectibilité », c'est-à-dire aptitude et disposition à être affecté ; le corps, sujet du recentrement de son apparaître prend une place centrale aux dépens de la conscience. Le corps et le monde sont les deux feuillets - les deux versants – d'une chair définie comme un mode d'appartenance de l'être. Une fois encore, Barbaras se réfère au phénoménologue du visible et de l'invisible et à ses propos attribuant à la chair une signification originale en lui conférant une capacité de se laisser altérer par deux phénomènes entrelacés : l'appartenance et la phénoménalisation.

L'émouvoir comme support de la sensibilité

La pellicule du visible n'est que pour ma vision et pour mon corps. Mais la profondeur sous cette surface contient mon corps et contient ma vision. Mon corps comme chose visible est contenu dans le grand spectacle. Mais mon corps voyant sous-entend ce corps visible, et tous les visibles avec lui. Il y a insertion réciproque et entrelacs de l'un dans l'autre. (*Ibid.*, p. 182)

Le passage de la chair, c'est-à-dire de la chair du monde, et c'est ainsi que je le comprends chez Merleau-Ponty, à ma propre chair, semble être la possibilité même de mon appartenance au monde et de sa phénoménalisation. Selon Barbaras, confier à la chair la charge de l'éclosion de l'apparaître, comme le propose Merleau-Ponty, c'est retomber dans le dilemme d'un substantialisme auquel il faut renoncer. A la faveur de la dynamique de la manifestation qui donne toute sa place au mouvement, Barbaras rebaptise la chair en *archi-mouvement* et le monde en *archi-mouvement du monde*. Le sujet contient le monde au sens où il le fait paraître tout en étant contenu par lui puisque le dynamisme du monde (*archi-mouvement du monde*) donne lieu au mouvement qui va le faire apparaître. Ce *double enveloppement dynamique* – formule la plus juste pour parler de l'entrelacs ou du chiasme – certifie en quelque sorte le mouvement subjectif comme partie du monde et *mode de motricité qui commande sa subjectivité*.

À ce stade de notre développement, nous atteignons un mode de mobilité fondamentale qui peut prendre des formes différentes, c'est-à-dire qu'il peut envelopper plusieurs modalités de mobilité. Par cette qualité, le monde est ce qui ne cesse de commencer ou de se produire, de donner lieu à lui-même, et porte un procès d'advenir, un principe de naissance perpétuel. D'une parenté dynamique ontologique entre le sujet et le monde émerge une puissance d'être. Et par la simple capacité de se mouvoir naît un principe de surgissement de *quelque chose de la puissance du monde* [qui] *demeure dans celle qui commande notre mouvement* (Barbaras, 2013, p. 247). Dans cet entendement²⁶¹, je comprends que séjourne en nous la puissance de l'archi-mouvement privé de son infinité. De cette limitation naît l'écart et la distinction entre la chair du monde (le grand spectacle) et la chair de toute personne ; le sens ontique de notre désir prend forme dans *le désir d'être, d'advenir, de naître et de renaître à l'infini*. D'où l'insatiabilité d'un vivre qui hante le sujet. D'où l'accès à la compréhension de l'essence d'un désir, celui du corps avant tout et dont l'origine se relève à la faveur d'un écart :

²⁶¹ Dont la complexité apparente me laisse perplexe quant au rapport aux choses simples de la vie quotidienne...

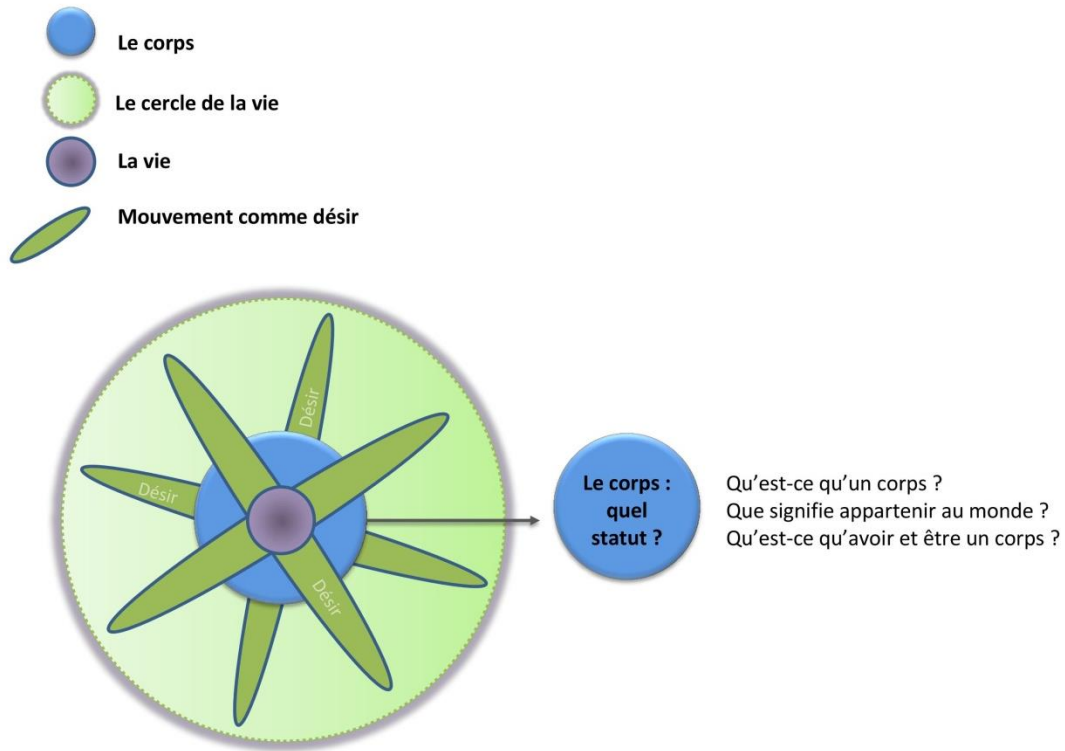
L'émouvoir comme support de la sensibilité

Autant dire que si le désir est bien désir de soi, visée de réconciliation, il ne possède d'effectivité que dans la mesure où la réconciliation est impossible, où le sujet du désir est définitivement séparé de son propre être. (*Ibid.*, p. 248)

Cette scission affecte l'être, le sujet jusque dans la chair qui en est la manifestation. La distinction entre le désirant et le désiré doit être faite. Dire que le sujet est désir, c'est consentir à ce que ce désir soit un mouvement, soit en mouvement dans une avancée vers le monde.

En désirant, *le sujet s'accomplit en même temps qu'il accomplit le monde*, puisqu'il y a *du monde en son être*. Ce jeu de réciprocité participe à l'essence de la dynamique de la manifestation. Il constitue la réalité d'une puissance, puissance de modification où se fait jour une mobilité liée à l'aspiration et à l'avancée d'une part, à la mobilité d'un *mouvement dont la genèse et la croissance excède toujours ses œuvres* d'autre part. L'avènement du sujet est possible parce qu'il y a d'abord l'avènement d'un corps soumis à la souveraineté de la vie, dont l'essence de son paraître est le mouvement d'un vivant, le mouvement vivant. Loin que la vie ne soit réduite à ce qui découle de l'animation d'un corps - de la présence d'une âme dans un corps - *il y a en revanche une âme et un corps parce qu'ils sont des modalités de ce mode d'être singulier qu'est la vie elle-même*. Les dimensions possibles qui en découlent comme celle du corps, de la conscience et de l'affectivité, ne sont rien d'autre que des manières pour le vivant de se rapporter à son milieu : elles ne sont pas des substances mais bien des modes d'existence. Corps et affectivité sont une propriété du mouvement au sens où leur modalité d'être ne peut être que celle du mouvement : « c'est dans le mouvement et seulement en lui que réside la vérité de la chair » (*Ibid.*, p.311). J'illustre graphiquement et dans une forme naïve les liens conceptuels nouveaux pour moi. A la faveur de mon expérience du Sensible, la proposition de Barbaras rebaptisant en quelques sortes le mouvement, le corps, la vie, le désir - et le cercle de la vie - fait sens. Elle explicite en partie certains de mes vécus un changement en tant que renversement de représentation qu'ils ont opéré. En rentrant dans la pratique de la pédagogie perceptive, c'est bien à travers la manifestation de la vie que la personne au contact de la dimension du Sensible, peut retrouver l'origine du monde, son "intentionnalité" comme mouvement de la vie et dans l'entendement barbarassien une dimension spirituelle incarnée.

L'émouvoir comme support de la sensibilité



Le cercle de la vie : renversement de la représentation du mouvement et du désir
Incidences sur le statut du corps
(à partir de R. Barbaras et J. Patocka)

Vue ainsi, la parenté du sujet avec le monde l'emporte toujours sur sa différence. L'efficacité de la puissance telle que la définit Barbaras implique que le monde ne se retire pas derrière ses œuvres et ne se place pas devant elles ; il est toujours là, en présence dans une subjectivité que le sujet peut déterminer suivant l'orientation de son attention et de sa vigilance. Dans ce sens, l'individuation s'ancre dans un *das* plutôt qu'un *was*²⁶² (*Ibid.*, p. 316). Elle n'instaure pas une rupture avec le monde mais coïncide avec un état d'altération d'une continuité sous la forme du surgissement de frontières qui ne le dissocie pas de cette même continuité. L'individuation ne désintègre pas le sujet de sa vivante appartenance, elle en marque l'alliance physique, psychique et affective si bien qu'on peut juxtaposer différenciation et indifférenciation sans paraître incohérent. Mes propos sont synthétisés dans une version originale plus phénoménologique :

Pour le dire en termes plus phénoménologiques, le propos de l'étant paraissant principalement est que ses horizons intérieurs glissent vers des horizons extérieurs, passent en eux, de sorte que leurs frontières demeurent mouvantes ou labiles,

²⁶² Ces termes allemand signifient : « *Was* » 'ce que' dans le sens d'un procès, et « *Das* » 'ce' mais dans une affirmation matérielle qui renverrait à un « c'est cela ».

L'émouvoir comme support de la sensibilité

comme si la parenté avec le monde l'emportait toujours sur la différence. (*Ibid.*, p. 317)

Si le mouvement est nous dans la mesure où il est en nous, nous le possédons à la mesure où il nous possède, et c'est bien cela qui nous caractérise et nous universalise comme des étants véritables dans le monde. Notre propre vie est la marque d'une inflexion singulière d'une vie qui nous précède, notre façon d'être affecté par elle et d'en altérer le cours et les manifestations. Vivre, c'est être possédé par la vie, mais c'est aussi être délaissé par elle, être dans l'épreuve d'une distance ontologique – *une chute hors de la vie* - que le vivre transitoire (en tant que finitude) cherche à combler.

En définitive, cette version de l'existence renvoie à un état et à un sentiment d'exil. « L'homme existe sur le mode de l'exil » (*Ibid.*, p. 348) car son rapport au monde est marqué par une séparation spatiale et ontologique. Ce monde se donne comme une reconquête qui s'accomplit sous la forme de ses apparitions subjectives, dont celles *des tonalités affectives ou des dispositions d'humeur* (coloration par les « états d'âme »). Ces deux dimensions de l'affectivité relèvent de la situation en totalité dans laquelle nous nous trouvons engagés, celle de la vie et non seulement celle d'un élément déterminé ou d'une dimension de cette situation.

À mes yeux, un point commun relie Billeter et Barbaras. Tous deux ont exposé la prégnance du corps, du mouvement et de l'action pour définir le vivre de la personne en nous entendant sur le fait que le *corps*, le *mouvement*, l'action et le *vivre* relèvent chez ces auteurs de sens et de significations particulières. À la fois plongée dans une réalité évidente et accessible du quotidien pour le premier, et désignant un univers plus hermétique et de façon 'abstraite' mais non moins passionnant pour le second, *l'affectivité y a été traitée dans une dynamique moins classique* faisant comprendre une dimension de ce phénomène dans ce qui relèverait davantage de l'ordre de l'essence ou d'un principe que de manifestations extérieures, symptomatiques, psychologiques ou psychosociologiques.

Je retiens des points de jonction avec ma pratique et les vécus qui la fondent, comme l'assise épistémologique du paradigme du Sensible. Ce dernier est avant tout *un paradigme du mouvement scellé dans et par la subjectivité corporeisée et inversement, une subjectivité corporeisée scellée dans et par le mouvement*. L'ancrage à des informations sensorielles issues du corps et la voie praxique empruntée par la psychopédagogie perceptive peuvent incarner la philosophie de l'action proposée par Billeter et la dynamique de la manifestation présentée par Barbaras. Il est donc question

de la présence à soi et au monde dans une volition qui n'est pas égocentrée mais bien à l'écoute du mouvement du vivre dans son essence, c'est-à-dire dans la dynamique de sa manifestation avec laquelle le sujet peut coopérer. Plus encore, le mouvement est l'instance souveraine de l'accomplissement de soi et du monde. La pensée de D. Bois rejoint celle de J.F. Billeter à propos du musicien :

La psychopédagogie de la perception s'applique essentiellement à la dynamique du développement personnel de l'apprenant adulte : c'est l'expérience du soi dans la présence totale à l'acte et la participation au jaillissement de l'instant : un retour à soi qui invite au dépassement de soi en s'appuyant sur la donnée perceptive corporeisée. (Bois D. , 2014)

2.4 Quelle place et quel statut pour l'affectivité ?

Mais quelle place prennent l'affectivité et l'émotion dans ce contexte cinétique? Elle me semble évidente dans une perspective processuelle et non objectivante, plus sensible et originelle. J.F. Billeter et R. Barbaras ne posent-ils pas le mouvement et le corps comme les éléments d'une axiologie de l'existence? Par-là, lorsque je m'émeus ou que je reconnais quelqu'un d'affecté, le principe du rapport au corps et au mouvement peut-il se révéler comme la clé d'accès ou d'enrichissement sur deux voies simultanées? N'avons-nous les outils d'une praxéologie affective avec des éléments dialogiques plus intimes que ceux de l'extériorité habituelle (des modifications physiologiques habituellement retenues pour définir ce qu'est l'émotion ou du langage qui la décrit) ? Les propositions de Billeter et de Barbaras invitent une posture plus sensible venant d'un ancrage dans ce corps, le mien, celui que j'ai et que je ressens au plus intime de ses manifestations d'être ; ce « je-suis-mon-corps indissociable du corps-mouvement » peut-il être la base de toute affection, c'est-à-dire le lieu d'altération de ma présence au monde? Ne figure-t-elle pas une affectivité première, présente comme une chair, une chair en tant que matière sensible aux variations du vivre? Je rappelle la pensée de D. Bois à laquelle je me réfère dans mon propos :

Il m'apparaît opportun d'attirer l'attention sur les différents rapports au corps. Dans ma thèse doctorale, j'ai répertorié toute une gamme de rapports au corps qui se déclinent selon le niveau perceptif de l'observateur qui va de « j'ai un corps », vers « je vis mon corps », puis « j'habite mon corps, pour aller vers « je suis mon corps ». ²⁶³

²⁶³ Voir dans le site personnel de D. Bois : Les leçons sur le Sensible – Leçon 1 : la nature Sensible de l'homme

Voir : <http://danis-bois.fr/?p=1147#more-1147> Publié le 11 octobre 2011.

L'émouvoir comme support de la sensibilité

Avec le mouvement et le corps, un autre concept-clé est introduit : celui de la chair ; une chair offrant des potentialités d'alliance entre le sujet et le monde, amorçant l'horizon d'un pouvoir-vivre dans, pour et par le monde. Nous nous rapprochons du pouvoir se mouvoir comme condition du vivre. Maine de Biran en fait le principe d'une affectivité à travers le sentiment personnel de l'existence. Dans une affinité avec la pensée de J.J. Rousseau, l'auteur présente le sentiment comme une source inaltérable d'étonnement et le cœur de son œuvre.

CHAPITRE 3 : DU SENTIMENT INTERIEUR DU « JE PEUX » AU SENTIMENT PERSONNEL DE L'EXISTENCE CHEZ MAINE DE BIRAN

*Dès mon enfance, je me souviens très bien
que je m'étonnais de me sentir exister.
Maine de Biran*

1. LE SENTIMENT SPECIFIQUE DE L'EFFORT COMME COMPOSANTE AFFECTIVE DE LA SENSIBILITE

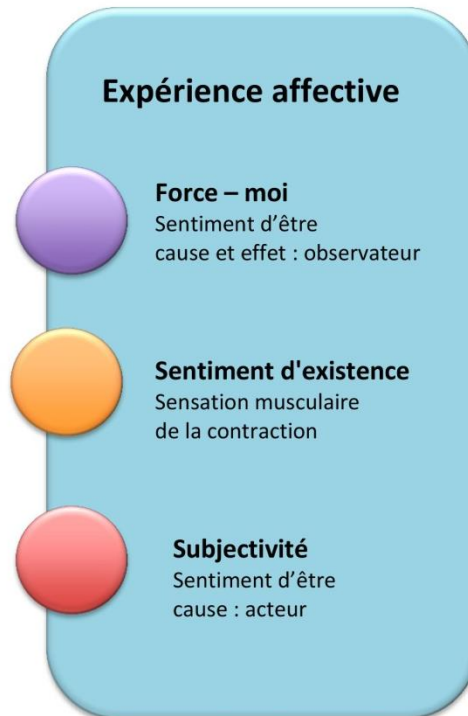
Dans l'analyse de Bégout (1999)²⁶⁴, l'affectivité se place en première ligne sur la scène des liens irréductibles entre sentiment²⁶⁵ d'existence et connaissance de soi. Le sentiment d'existence est vu comme le moment révélateur de l'être et comme l'épreuve de soi par soi. L'affectivité quitte le statut de phénomène satellite de toute expérience de soi, mais devient la garantie certificative de soi et son pivot phénoménal. A la faveur du *sentir*, Maine de Biran ravive une composante affective de la sensibilité à travers le *sentiment spécifique de l'effort*. Le philosophe met en lumière et par contraste deux modes du sentir l'existence. Le premier est passif et constitue les *affections pures impersonnelles* (Biran de Maine, 1993, p. 274), c'est la vie affective en tant qu'activité sensitive hors de toute conscience. Le deuxième mode est actif parce qu'il concerne l'effort voulu à travers la force qui est la volonté dans un agir objectif : l'effort musculaire. Le premier, réputé inconscient, est dénué de toute personnalité par contraste au second se présentant comme la vie du moi qui seule se réfléchit dans l'expérience du vouloir. Nous avons donc deux états bien distincts du sentir, un passif et un actif, chacun relevant d'une expérience singulière. Cette distinction, lorsqu'elle n'est pas faite conduit à certaines méprises. La première est de croire que le sentiment d'existence

²⁶⁴ Cette section s'inspire de l'analyse de Bruce Bégout. Voir Bégout (1999) *L'ambivalence du sentiment – Maine de Biran et la double manière de sentir l'existence* in *Emotion et affectivité*, Alter, N° 7, pp 31-65.

²⁶⁵ Le terme « sentiment » utilisé dans le titre de cette section est la restitution exacte des propos de Bégout.

L'émouvoir comme support de la sensibilité

personnelle est identique à *l'affection sensitive* et qu'une personne purement sentante ou affective puisse connaître son existence. Dans cette optique la deuxième erreur serait de *généraliser le terme de sensation* à toutes les modalités du sentir.



Le sentiment musculaire actif : une expérience affective
(à partir de M. de Biran et M. Legout)

Reformulons que le premier sentir est un « je sens » dans des impressions passives entendues comme sensitives, c'est-à-dire qu'il peut être modifié par une impression n'impliquant pas une aperception. Par contraste, le deuxième « je sens » dans les impressions actives, celles qui sont motrices sous l'appellation biranienne *d'apperception de ce que je sens*, constitue l'activité motrice elle-même :

Ici, il est bien évident que les deux « je sens » accolés l'un à l'autre n'ont pas la même signification, le dernier exprime la modification simple du plaisir ou de la douleur, tandis que l'autre désigne cet acte par lequel je me sépare en quelque sorte de ma modification, je reconnais mon moi comme existant hors d'elle (...). Sentir et avoir une sensation n'est pas la même chose que percevoir ou, comme le dit un de nos philosophes, sentir la sensation. (Montebello, *cité par Bégout*, 1999, p. 37)

La vision de Maine de Biran postule que l'existence ne peut se révéler comme une expérience véritable que par un sujet sentant et agissant se ressentant effectivement dans cette action.

L'émouvoir comme support de la sensibilité

Sentir peut signifier être modifié par une impression selon l'acceptation idéologique, mais peut aussi être entendu par la suite à tout ce que nous pouvons éprouver, apercevoir ou connaître (...); il est devenu synonyme de cet autre mot conscience (...) pour désigner cette sorte de vue intérieure par laquelle l'individu aperçoit ce qui se passe en lui-même. (Maine de Biran, *cité par Bégout*, p. 35)

Par *aperception immédiate interne du moi*, il faut entendre la compétence propre à un sujet se sentant actif par le sentiment immédiat de l'agir qui l'occupe, sentiment à l'écart de tout sentimentalisme. Cette disposition du sentiment d'exister questionne autrement le statut philosophique de l'affectivité car ce postulat place l'effort volontaire et la sensation motrice dans la constellation des sensations affectives, et le corps dans son mode actif comme le lieu privilégié d'une véritable affectivité. La sensibilité 'impressionnelle' ne peut être prise en charge par le mot sentiment qui désigne l'affection d'un sujet sentant et conscient qu'il sent, d'où cette définition du sentir :

Sentir indique la *réception d'une modification*, soit la capacité d'apercevoir cette modification et le sujet modifié et donc le sentiment que le moi en a. (*Ibid.*, p. 38) [Je souligne]

La distinction de deux natures de sentiments d'existence (impersonnels et personnels) permettant de privilégier l'existence d'un sentir agissant ne met-il pas en perspective une affectivité spécifique au « moi voulant », et dans ce mouvement, une affectivité primordiale comme racine des affections pures et du sentiment singulier qui habite l'effort (toute forme d'effort) ? Par ailleurs les affections, pour autant qu'elles ne soient pas du moi, *ne sont-elles pas pour autant à moi*? Pour quels motifs un moi passif perdrait-il toute légitimité d'être? En amont de ces distinctions n'existe-il pas une homogénéité ontologique de l'activité et de la passivité comme fondement de leur distinction? On a ici l'ouverture d'un horizon d'intégration du sentiment impersonnel et personnel de l'existence dont le cheminement mène à un chiasme entre eux.

Je ne peux passer sous silence la reconnaissance de mon expérience à travers certains propos de Bégout. Il dit si bien ce sentiment, justement *un « sentiment » mixte* à la fois personnel et impersonnel présent au cœur de la psychopédagogie perceptive. A la faveur d'une gymnastique attentionnelle au sens propre du terme – on ne naît pas gymnaste, on le devient par l'effort et la persévérance –, le praticien ou l'étudiant en pédagogie perceptive découvrent ce jeu dialogique entre passivité et activité. Une question me taraude depuis le début de ma recherche et bien avant, *l'émoi du Sensible prend-il son élan dans ce 'frottement' de l'agir avec une posture plus contemplative, de*

l'inaction avec un agir intime, d'un savoir-être autonome à la volonté trop ferme du savoir-faire?

2. LE SENTIMENT IMPERSONNEL DE L'EXISTENCE

Pour sortir de l'ambivalence entre deux *sentir* et l'affectivité qui les représente, Bégout propose un arrimage à un concept de sentiment d'existence déployé en deux qualités. La première est impersonnelle et répond au postulat d'un moi essentiellement inconscient du sentir affectif - un moi insensible – qui n'altère pas la conscience du sujet affecté car ces affections pures ou internes sont éloignées de toute relation ressentie. Dans ce contexte, elles ne portent aucune forme de connaissance. L'existence intérieure est impersonnelle liées aux modalités vagues et indéterminées de la vie organique :

Les modes fugitifs de cette existence, tantôt heureuse, tantôt funeste, se succèdent, se poussent comme des ondes mobiles dans le torrent de la vie. Ainsi nous devenons, sans autre cause étrangère à de simples dispositions affectives sur lesquelles tout retour nous est interdit, alternativement tristes ou enjoués, agités ou calmes, froids ou ardents, timides ou courageux, craintifs ou pleins d'espoir. (Maine de Biran, *cité par Bégout*, p. 42).

Ce sentiment impersonnel conduit des états affectifs, des *matières affectives* (*Ibid.*) hors d'atteinte du territoire perceptif du sujet sentant. Aucune altération d'un moi ou d'une personne n'est possible, mais que penser de ces sensations affectives froides? A l'instar de Testut de Tracy, être affecté exige de se « sentir sentant » et d'« apprendre notre existence comme vertu sentante ». La réponse à cette assertion par Maine de Biran lui-même étonne et reste ambiguë. Comment les affections pures possèdent-elles une forme d'auto-attestation par des signes sympathiques si

sentir n'est point recevoir une impression et en avoir conscience, mais recevoir une impression et en être affecté. (Maine de Biran, *cité par Ibid.*, p.44)

Cet aspect de l'affectivité ouvre la voie à un tact passif propre à certaines sensibilités très aiguës. Certaines personnes ont donc la capacité d'être à l'écoute des variations affectives et internes les plus ténues de leur propre corps. Les affections pures sont le sol²⁶⁶ du sentiment immédiat et irréfléchi de l'existence, un sentiment « absolu »,

²⁶⁶ « Sol », ce terme en guise de métaphore me plaît, je l'ai découvert dans les écrits de Natalie Depraz (2014); je pourrais utiliser un autre terme comme « socle » ou « fondement ». Ces deux termes ne me font pas le même effet, ne donnent pas la même assise, le même sentiment organique d'accordage avec ma pensée.

« irrelatif ». Ce mode du sentir original requière une méthode d'observation pour le saisir, le tact affectif :

Enfin comprendrons-nous que tout ce qui touche, pour ainsi dire, le moi sans être encore lui, ni à lui, tout ce qui, s'il n'est pas encore du ressort du sens interne, de notre individualité réflexive, peut devenir objet d'une sorte de tact intérieur immédiat qui se lie dans certains individus surtout aux affections les plus simples et aux impressions les plus fugitives (...). L'espèce de tact qui les saisit, n'est point la conscience, car il ne sait pas et ne s'éclaire pas lui-même. (Maine de Biran, cité par *Ibid.*)

2.1 Le tact passif

Nous sommes devant une affectivité et une conscience pré-réfléchie. *Le tact passif* permet de prendre sur le vif ces impressions. Maine de Biran désigne des « dispositions affectives pures » comme un mode d'existence bien réel et elles sont un événement authentique de la sensibilité du monde. Dans ce contexte apparaît un sujet affecté par le tact d'*affections immédiates* comme vie affective qui le touche et le déborde à la fois. Mais comment se saisit ce tact si particulier? Il faut voir une forme de conscience qui capte ces réalités qui n'est ni de l'intuition ni de la réflexion en tenant de l'une et de l'autre en même temps. Le tact se révèle comme un mode affectif singulier et semble par ailleurs être nécessaire à la psychologie du sujet :

Enfin comprenons-nous dans la psychologie tout ce qui touche, pour ainsi dire, le moi sans être encore lui ni à lui, tout ce qui, s'il n'est pas encore du ressort du sens interne, de notre individualité réflexive, peut devenir l'objet d'une sorte de tact intérieur immédiat qui se lie dans certains individus surtout aux affections les plus simples et aux impressions les plus fugitives (...). (*Ibid.*, p.46)

Paradoxalement, avoir du tact désigne chez Maine de Biran *une coïncidence avec la vie affective tout en se démarquant d'elle* par la simple observation. Par cette manière, le tact se dérobe à l'affectivité pure et à l'aperception active car ce type d'affectivité se dénature ou échappe au sujet dès que ce dernier veut la saisir par un *sens plus réfléchi*. Nous sommes face à une « cénesthésie²⁶⁷ » définie comme une forme de contagion immédiate de toutes ces dispositions affectives entre elles ; elle constitue un ton général de l'existence organique. La cœnesthésie est une toile affective de fond mais indépendante de l'humeur et de l'affectivité classiquement entendue. Cette distinction

²⁶⁷ Le terme « cénesthésie », d'origine médicale, s'écrit également « cœnesthésie » et signifie « l'impression globale résultant de l'ensemble des sensations internes sans que celles-ci ne proviennent de nos sens. » (Dictionnaire Larousse et Centre national de ressources textuelles et lexicales CRTL). Voir : <http://www.cnrtl.fr/definition/c%C3%A9nesth%C3%A9sie>

n'est pas sans conséquence sur la définition des émotions car il s'agit d'un véritable renversement de la causalité affective :

Indépendamment de toute impression faite sur les sens externes et même de toute modification rapportée à quelque partie du corps, il y a encore en nous un sentiment fondamental qui est celui que nous avons de l'existence. (Maine de Biran, cité par *Ibid.*, p. 48).

Sans aucun agent externe pour le colorer, ce *ton fondamental* autonome de l'existence est un tempérament interne caché *et capable d'être altéré, affecté tout en affectant tout ce qu'il touche*. Cette affectivité réciproque fait émerger le moi et le non-moi tout en les laissant dans une indifférenciation. Il s'agit de prendre la mesure d'une « étendue d'influence » qui, une fois encore, est vécue par le sujet sentant comme révélant l'existence toute entière, sans pour autant que le moi et le non-moi se dissocient :

D'une certaine manière, la totalité fondamentale de l'existence déploie une puissance de diffusion extrême, au sens où elle absorbe non seulement le moi, mais le monde alentour, où tout devient elle et elle devient tout. (*Ibid.*, p. 49)

2.2 Le tact affectif

Dans le déploiement de la vision biranienne se dessinent au moins deux modalités affectives. L'existence de la vie affectivo-organique et celle de la vie du moi représentent une contradiction au sens d'une double affectivité, l'une vouée aux affections pures et la seconde au moi *compatissant à ces mouvements de la sensibilité intérieure*²⁶⁸. Doit-on comprendre un statut mixte de ces affections pures? La réponse de Maine de Biran fonde deux mondes : celui de l'affectivité et celui de la réflexivité. Une ambiguïté persiste sur une intimité interne inatteignable à la conscience tout en touchant le sujet. *Le tact affectif lève cette faiblesse en rendant compte d'une qualité de connaissance affective, se connaissant elle-même comme affectivité et se déroulant hors des modalités classiques de la conscience*. Nous sommes en contact avec *un savoir affectif vrai et utile*²⁶⁹ bien que dépourvu de toute aperception réflexive. C'est à ce point d'achoppement que Bégout propose d'interroger le rôle du sentiment dans la détermination du sentiment d'effort, sentiment qui devient un sentiment personnel de l'existence.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 50

²⁶⁹ *Ibid.*, p.53

Je suis interpellé par la congruence entre la pensée du philosophe, ma propre expérience, des éléments paradigmatiques du Sensible et l'ouverture à une vision de l'affectivité mettant en jeu la perception du sentir du corps sensible comme le point cardinal de celle-ci. L'apport de la pensée de Maine de Biran est présent dès les premières théorisations de la psychopédagogie perceptive. Dans un article consacré à l'émergence du paradigme du Sensible, Danis Bois et Didier Austray présentent²⁷⁰ l'originalité de l'expérience du Sensible à l'appui de la pensée biranienne :

On retrouve l'ampleur du terme sensation interne définie par Maine de Biran (1995) comme nature de sensation s'accompagnant d'un sentiment intérieur immédiat qui nous fait le percevoir. « Se percevoir percevant » est déjà le signe que le vécu corporéisé émergeant de la relation au Sensible est déjà conscientisé par le sujet ; mais c'est aussi la marque du rapport singulier que le sujet installe avec l'expérience éprouvée. (Bois & Austray, 2007 p. 9)

3. LE SENTIMENT PERSONNEL DE L'EXISTENCE

L'âme agit sur le corps et veut les mouvements dont elle dispose, non pas la connaissance qu'elle a de ce corps comme objet, ou des nerfs ou des muscles comme moyens ou instruments mécaniques, mais bien par le sentiment intérieur qu'elle a de ces organes mobiles, à qui elle est unie, de manière à influencer sur eux par le vouloir et l'effort.²⁷¹

L'aperception convoque un sentiment interne et intime. Ce sentiment de l'effort constitue pour Maine de Biran *la première science que le sujet sentant et pensant a de son existence individuelle comme personne*²⁷². B. Bégout considère que l'affectivité du sentiment de soi n'a rien de flou ou d'obscur, mais est bel et bien la phénoménologie même de la subjectivité. Pour Michel Henry, cette voie introduit une détermination phénoménologique inédite du sentiment comme vérité immanente et ipséité vivante. Le sentiment de l'effort voulu est avant tout une existence en train de se vivre, une vérité phénoménologique au cœur d'une philosophie de l'expérience ; par son intériorité, son immédiateté et sa réflexivité, il constitue le fondement même de la conscience :

Le sentiment est en cela, la manière essentielle dont la pensée se manifeste dans l'activité aperceptive.²⁷³

Être et paraître, essence et existence demeurent dans une équivalence née sous l'expérience d'un pouvoir d'action de l'homme en ce qu'il est *sentit et non représenté*,

²⁷⁰ Dans le premier numéro de la revue « Réciprocités », revue en ligne et créée par le Centre d'Etude et de Recherche Appliquée en Psychopédagogie Perceptive. UFP Porto. Voir : www.cerap.fr

²⁷¹ *Ibid.* p. 53

²⁷² *Ibid.*, p. 55

²⁷³ *Op. Cit., Ibid.*, p. 57

née dans une affectivité effective. « Si une expérience de sens intime peut nous tromper, qu'est-ce qui sera vrai?²⁷⁴ » se demande Maine de Biran. La sensation musculaire de la contraction, le sentiment d'être cause et le sentiment relatif de cause et d'effet, sont les trois déterminants de cette expérience. 1/ Le premier met en jeu contemporanément deux natures de résistance : celle des muscles et de la résistance des objets sur lesquels elle exerce son dynamisme. Elle est cause d'un véritable acte volontaire du sujet. Sans ces résistances, la personne ne saurait pas qu'elle agit. C'est le *sentiment musculaire actif*. 2/ Le deuxième déterminant est le sentiment d'être la cause de cette même action. La 'force-moi' qui agit fournit à son auteur un sentiment de provenance qui est à la source d'un sentiment personnel de l'existence :

Par conséquent ce qui singularise le sentiment d'effort est le sentir de sa provenance, à savoir son appréhension affective comme effet d'une détermination qui précède le sentiment, même si elle ne peut s'attester en lui.²⁷⁵

3/ Dans le troisième aspect - moins considéré -, le sentiment relatif de cause et d'effet se présente quand « il y a simultanément sentie de la volition et de la motion de la force et de la résistance. C'est ce que nous apprend la consultation de "l'expérience intérieure"²⁷⁶. Grâce à cette expérience singulière à trois versants, le sujet peut discriminer sa passivité de son activité, ce qu'il subit et ce qu'il produit. Dans l'effort, la personne est actrice et observatrice de ses actes. Le moi détient en lui une capacité de *s'auto-affecter dans l'action et par elle*. Pourtant, selon Maine de Biran, cette auto-affection demande simultanément une hétéro-affectivité : *un sentiment vécu d'une résistance qui n'est pas encore soi*²⁷⁷. *L'aperception immédiate interne* ne peut se percevoir et se vivre sans une forme de réceptivité active.

4. LE CHIASME DES SENTIMENTS : UNE AFFECTIVITE PRIMAIRE?

Pour comprendre la pensée de Maine de Biran, au-delà de certaines ambiguïtés, B. Bégout propose l'option d'un chiasme entre activité et passivité, passivité déclinée en deux éléments : *la passivité du sentir aperceptif* - fondement de la phénoménologie subjective – et *la passivité secondaire des états impressionnels passifs* sentis comme involontaires. En guise de conclusion, l'auteur opte pour une

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 56

²⁷⁵ *Ibid.*, p.58

²⁷⁶ *Op.cit.*, p.59

²⁷⁷ *Op. cit.*, *Ibid.*, p. 62

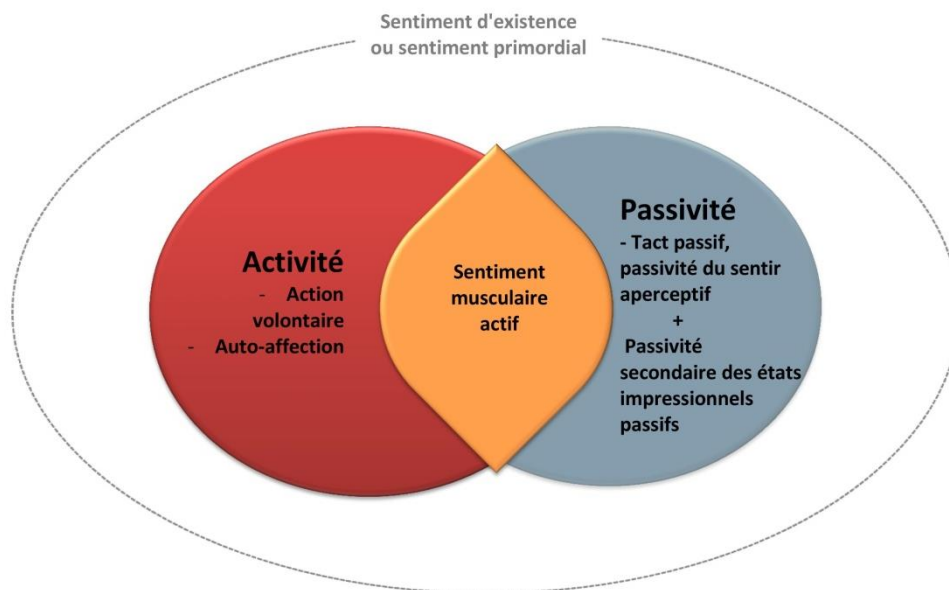
L'émouvoir comme support de la sensibilité

manifestation mutuelle d'une activité propre de la passivité (le tact passif) et une passivité propre de l'activité (le sentiment de l'existence), (...) sans considérer la passivité et l'activité comme les effets du sentir primordial qui les engloberait.²⁷⁸

Dans l'analyse qui est faite ici, un élément important est dévoilé. L'activité et la passivité, la mobilité et la sensorialité ne peuvent exister séparément. Aucune coupure ontologique ne les divise jusqu'à dissocier leur mode d'existence. Bien que par un renversement des valeurs, la passivité de l'activité (le sentiment d'effort) et l'activité de la passivité (le tact passif) ne peuvent revendiquer une base affective commune (l'affectivité primordiale), elles ne peuvent être détachées l'une de l'autre. De ces positions nous vient le commentaire de Merleau-Ponty :

La pulpe même du sensible, son indéfinissable, n'est pas autre chose que l'union en lui du « dedans » et du « dehors », le contact en épaisseur de soi avec soi.²⁷⁹

En définitive, une dimension se réfléchit sur l'autre et en boucle, dans un couplage entre passivité et activité au sein d'un espace affectif englobant ce jeu, sous la forme d'un sentiment primordial : du sentiment d'existence. Ce qui est illustré par le schéma ci-dessous.



Le chiasme des sentiments : une affectivité primaire
(à partir de M. de Biran et M. Bégout)

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 64

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 65

5. PREMIERE RESONANCES : UNE AFFECTIVITE CHARNELLE

5.1 Le touchant-touché

Le chiasme biranien renvoie à l'expérience du Sensible et en particulier au thème abordé par Didier Austray, celui de l'inter-réciprocité appliquée en premier lieu dans le cadre de l'accompagnement manuel. Les expressions affectives courantes « je suis touché(e) » et « je suis touchant » prennent une dimension concrète et charnelle dans l'approche manuelle de la pédagogie perceptive et dans cette direction, je vois dans les explications suivantes l'illustration d'un des questionnements qui animent ma recherche :

Ce qui nous paraît remarquable dans les travaux de D. Bois, c'est de ne pas avoir arrêté sa catégorisation aux deux niveaux précédents [touché et touchant], mais d'avoir poussé au bout la dimension de réciprocité présente dans l'expérience du toucher manuel. Si le toucher technique est tourné vers le corps touché, si le toucher de relation pose son attention sur la posture et l'intention du thérapeute, le toucher du sensible à la fois réunit et dépasse ces deux premiers niveaux pour laisser émerger un lieu de rencontre, d'interréciprocité selon les termes de D. Bois (2006b, 2007) entre thérapeute touchant et touché, et patient touché et touchant. (Austray, 2007, p. 6)

5.2 La vie affective : une praxis sensorielle?

Sans surprise, la pédagogie perceptive s'associe à la pensée de Maine de Biran pour ne pas dire qu'elle constitue sa mise en action dans une expérience corporelle et manuelle pour en faire une praxis professionnelle. La pratique sensorielle du Sensible proposée donne accès à des dimensions perceptuelles fines et déployées dans un cadre expérientiel spécifique. Le corps-senti et le corps sentant sont présents et convoqués, ils enrichissent l'exploration phénoménologique de ce « touché/touchant ». La dimension émotionnelle peut-elle inclure cet aspect de l'expérience vécue d'où semble naître une vie affective loin des acceptions traditionnelles? Dans la citation suivante, la volition sous le mode du sensible apparaît bien spécifique, elle est un chiasme subtil entre action et contemplation, principe à l'œuvre dans l'expérience émotionnelle :

Ce lieu d'inter-réciprocité n'existe que dans un cadre d'expérience précis, avec un entraînement perceptif adéquat, et grâce une attitude pertinente. (...) L'expérience du sensible possède un dernier caractère de doubleté : les phénomènes qui se donnent au thérapeute dans cette expérience sont à la fois sous sa dépendance et en dehors de sa volonté. Ce que D. Bois exprime ainsi :

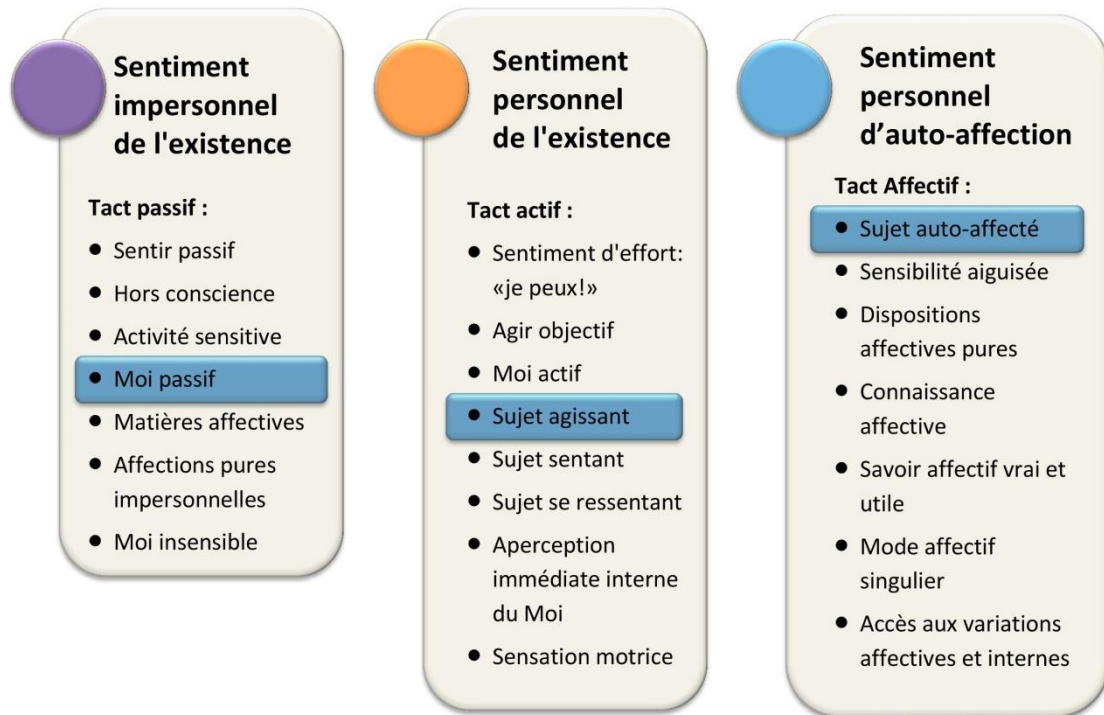
L'émouvoir comme support de la sensibilité

« La dimension du sensible renvoie au mode dynamique d'apparaître des phénomènes internes du sujet qui les vit et qui les convoque. (Humpich & Bois, 2006, *cité par Ibid.*)

L'affectivité considérée comme une ambivalence à la faveur de l'interface du senti personnel/impersonnel et du tact passif/sentiment d'effort peut être dépassée. L'ambiguïté porte sa fécondité. A travers l'expérience du toucher, nous retrouvons une fois de plus la complexité ontologique de l'émotion et du champ de l'affectivité auquel elle appartient.

5.3 Tentative de synthèse

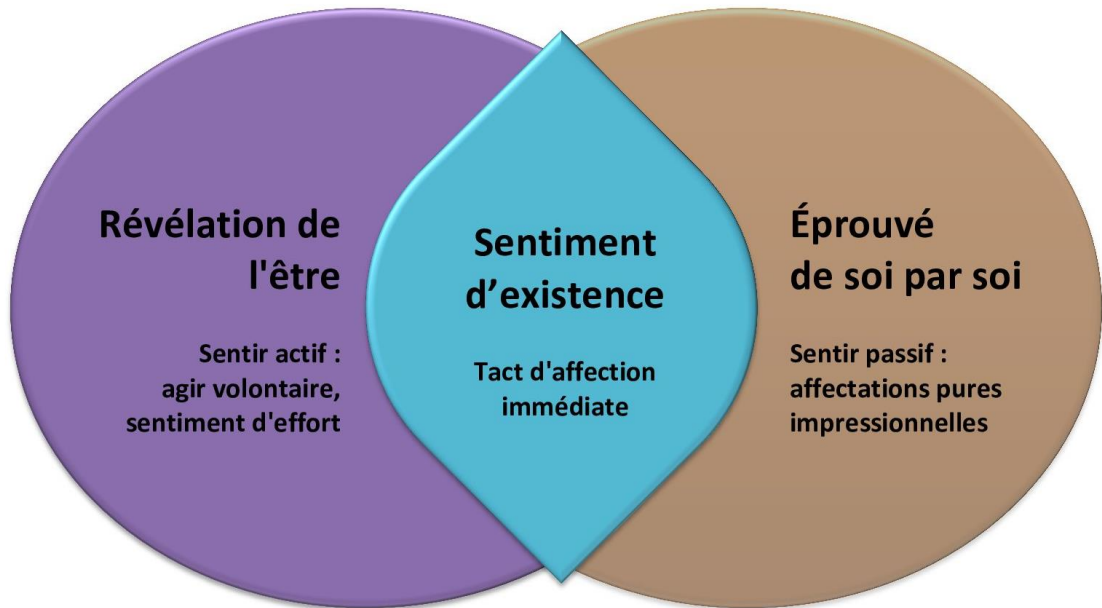
Dans la figure suivante, je présente à ma manière une synthèse des notions consacrées au sentir entrelacé à la sensibilité affective ; notions telles qu'elles me sont parues intelligibles dans ce chapitre. Dans l'analyse de Bégout, et avant lui celle de Biran, je suis percuté par un rapport novateur proposé entre le sentir et l'affectivité, ou l'affectibilité (Barbaras). Des frontières 'grossières' habituelles délimitant le territoire de l'affectivité, nous atteignons un haut niveau de subtilité et de complexité sur un plan. En recourant à l'expérience vécue, malgré la complexité rencontrée, je me sens reconnu à plusieurs égards dans ma manière de vivre et dans ma pratique professionnelle. Je me reconnais à la fois dans *ce sentiment personnel de l'effort*, dans *ce sentiment impersonnel* qui est moi, tout en débordant de mon identité propre, et dans *ce sentiment personnel d'auto-affection, qui se traduit par un tact affectif* que je comprends comme la possibilité ultime d'êtreindre deux instances affectives sans pour autant les opposer. Le sujet n'est pas seulement affecté, mais auto-affecté dans la mesure où il se trouve dans une aperception affective. La pratique manuelle de la pédagogie perceptive prend toute sa valeur pour donner du sens à mon parcours théorique, et inversement, ces connaissances philosophiques mettent des mots et en sens ma pratique.



**Sentiment impersonnel, sentiment personnel,
et
Sentiment personnel d'auto-affection**
(À partir de M. de Biran et M. Bégout)

5.4 La connaissance de soi et la vérité aperceptive : place de l'affectivité charnelle

La compréhension et la représentation du rapport entre le sentir et la connaissance de soi s'enrichissent du chiasme entre la révélation de l'être dans le sentiment actif - né de l'agir volontaire-, et un sentir passif – composé de ces affectations pures - dans un éprouvé de soi par soi. Bien que le terme ne soit pas associé à l'œuvre de Maine de Biran, le mouvement de l'éprouvé de soi par soi introduit la notion d'auto-affection évoquée plus haut. On comprend dès lors l'intérêt de Michel Henry pour l'œuvre de Maine de Biran. L'accès au sentiment d'existence tel que je l'intègre dans ma pratique quotidienne est le prolongement praxique de ce qui est figuré dans le schéma suivant. Le tact d'affection immédiate place l'affectivité au cœur de la sensibilité et au-delà d'elle, lui donnant d'autres attributs que ceux habituels. Selon les auteurs cités ici, l'affectivité en question est 'extra-ordinaire' dans le sens où elle exige une sensibilité aiguisée dans des dispositions singulières.



La connaissance de soi: le sentiment comme vérité aperceptive
(à partir de M. de Biran et M. Bégout)

CHAPITRE 4 : L'AFFECTIVITE ET LES VALEURS CHEZ

MAX SCHELER

*L'intuitionnisme émotionnel de Scheler a renouvelé
l'idée de connaissance affective et
approfondi les problèmes de l'intentionnalité,
des valeurs et d'autrui.
Daniel Christoff*

*C'est pourquoi nous faisons dans la vie courante
une distinction entre l'imitation d'autrui et la compréhension d'autrui,
en opposant même l'une à l'autre.
Max Scheler*

Assurément, cet auteur, inspiré par Frantz Brentano puis Husserl, mais aussi influencé par Max Weber, a œuvré sans cesse en faveur des vertus individuelles et sociales du discernement affectif. On comprend mieux en quoi l'ensemble de l'œuvre de Max Scheler est dédié principalement à l'étude de l'affectivité et à une réflexion pointue sur les valeurs. Dans cette vision, l'auteur nous permet de comprendre la saisie de ces valeurs par la mise en fonction d'une participation affective qu'il décline en plusieurs catégories. Max Scheler s'oppose à la morale formelle et propose une éthique « matérielle²⁸⁰ » en plaçant les valeurs au centre :

Il nous a donné les clés permettant de fonder une éthique existentielle en ordonnant hiérarchiquement les valeurs, de l'utile vers le sacré, en passant par l'agréable, le vitalement précieux, et le spirituel.²⁸¹

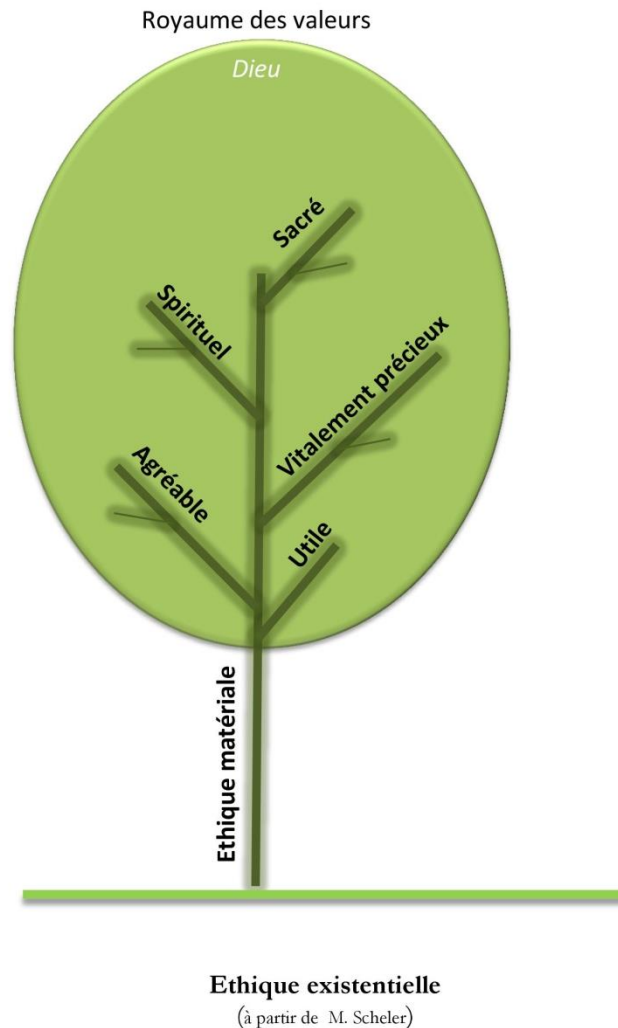
M. Scheler donne une place aux « valeurs d'états affectifs » agissant dans différents secteurs de l'existence. Sa position laisse entendre une ouverture à la foi sans quitter pour autant un ordre des valeurs issues d'une connaissance rigoureuse et communicable. Dans ce que Scheler nomme « royaume des valeurs » qui n'est pas autre que celui de Dieu, se juxtaposent des états-affections aussi variés que par exemple, la honte, l'estime, la pitié, la haine et l'amour. Dans l'exemple de l'amour il décèle une articulation opérante entre un agir et une émotion :

²⁸⁰ Le terme « matériel » se réfère à la langue allemande et signifie « matériel » dans un sens substantif, le traducteur a gardé la version originale pour garder le sens originel du mot, qui n'a pas tout à fait le même sens en français, puisqu'il peut renvoyer au qualificatif, par exemple une chose matérielle.

²⁸¹ Yann Girard (2012) *L'ordre des valeurs selon Max Scheler*. Département de philosophie, Université de Nantes. Séminaire sous la direction de Patrick Lang : Formalisme moral et éthique existentielle.

L'émouvoir comme support de la sensibilité

L'acte dans lequel nous appréhendons originairement les valeurs du sacré est l'acte d'une sorte bien déterminée d'amour. (*Ibid.*, p. 13)



Sans opposer la phénoménologie et un théisme assumé chez cet auteur, bien au contraire, puisqu'il met ces deux dimensions en dialogue durant toute son œuvre, poursuivons la découverte d'un regard posé sur l'affect, concept s'associant de façon heureuse à ceux de « dimension émotionnelle » et de « champ de l'affectivité ». Je résonnerai à partir l'ouvrage-clé pour moi, « Nature et formes de la sympathie » (Scheler, 2003), ouvrage traduit en français près d'un siècle après avoir été écrit (1923) dans le contexte culturel, socio-politique et religieux particulier de l'après première guerre mondiale et une instabilité à ces niveaux qui conduira un moment-charnière dans l'histoire de l'humanité, celui relatif au nazisme. Pour Antonia Birnbaum²⁸², Max

²⁸² Birnbaum, A. (2003). "Peut-on penser la sympathie?", préface à Max Scheler, Nature et formes de la sympathie. Paris, éditions Payot, 2003.

Scheler introduit la sphère matérielle des affects dans la pensée phénoménologique et applique la méthode qui la fonde pour élucider la part de nous-même qui pâtit avec autrui (2003, p. 11) ; et ce, dans la joie comme dans la souffrance, dans la pitié comme dans la haine et dans l'amour.

1. LA COMPREHENSION AFFECTIVE A COMPRENDRE DANS DEUX DIRECTIONS

À travers la compréhension affective, un terme simple en apparence et qui révèle une grande complexité. Pour Scheler, la sympathie est l'aptitude à comprendre, re-vivre et ré-éprouver une émotion ; ces faits se distinguent de l'imitation ou la projection affective. L'analyse de la question de la sympathie permet de disséquer plusieurs modalités affectives que je présente ici : 1) le partage immédiat, direct, de la souffrance de quelqu'un, 2) le fait de prendre part à la joie ou à la souffrance de quelqu'un – je relie ces deux éléments à *la participation affective*, 3) la simple *contagion affective*, 4) la véritable *fusion affective*. L'*illusion affective* et avec elle, l'*hallucination affective* sont des formes émotionnelles se manifestant à l'écart de toute sympathie, et peuvent se définir, par défaut, à partir d'elle. J'en parlerai plus loin. Cette classification est originale et opérationnelle. Car elle est bien utile sur le plan de la description phénoménologique des dynamiques relationnelles entre personnes et au sein des systèmes. Elle place la sphère émotionnelle au cœur des enjeux de communication. Les enjeux de la compréhension affective en tant qu'elle donne le sens et le ton des liens entre personnes dans le vivre les concernant peuvent s'observer dans la vie de tous les jours

par une alternance rythmique de rétrécissement et d'élargissement psychique, de rentrée idiopathique en nous-mêmes et de sensibilité exquise pour la vie de nos semblables. (Scheler, 2003, p. 124)

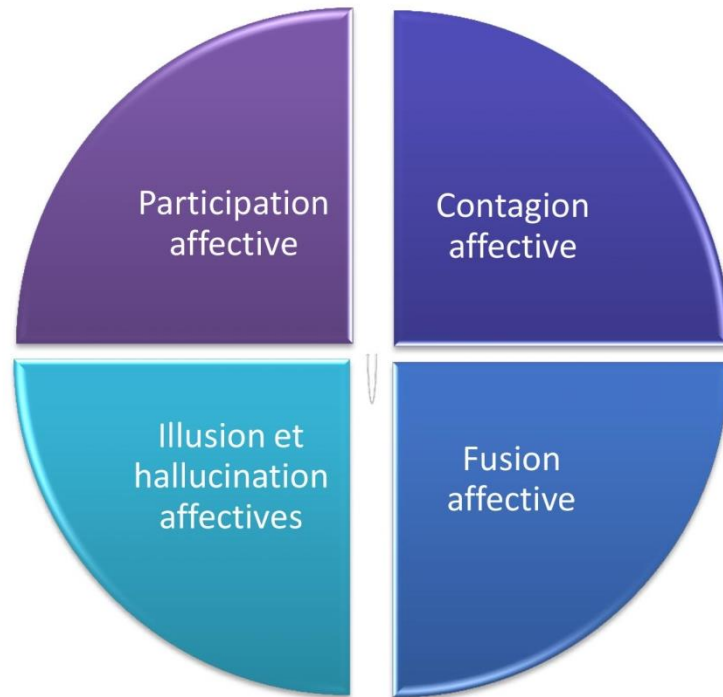
Scheler dit à propos de la sympathie qu'elle est une disposition non assujettie à des événements provoqués par des excitations extérieures :

Notre âme s'ouvre pour les douleurs et les joies humaines et reste dans cet état pendant des semaines et des mois : on dirait une lumière qui vient éclairer une pièce obscure, ou un courant d'air frais qui pénètre par une fenêtre subitement ouverte. (*Ibid.*)

Scheler élargit et circonscrit à la fois la notion de sympathie. Son mouvement de pensée majore la valeur d'états-affectifs en tant que disposition et sensibilité autonome à

autrui et au monde, tout en les incluant totalement dans l'expérience vécue. Le génie de Scheler porte sur sa manière de rendre compte des subtilités et des nuances phénoménales du 'vivre affecté' et du 'vivre affectant'. Les propos du phénoménologue allemand s'accordent avec l'expérience vécue tout au long de ma trajectoire de personne, d'accompagnateur et de chercheur. Je présente ci-dessous les quatre distinctions proposées par Scheler, elles étayent ma thèse de la complexité relative à la dimension émotionnelle et au champ de l'affectivité en même temps qu'elles permettent une délimitation opérante dans tous les secteurs de ma vie. Plus proche des préoccupations de cette recherche, ces quatre catégories se présentent comme des pistes pour questionner la nature et la forme de la dimension phénoménale de l'affectivité du Sensible.

La compréhension affective et ses déclinaisons catégorielles (et non expérientielles liées à la sympathie schelérienne) forment un espace quadripartite très utiles sur le terrain de la formation et de l'intervention. Chaque élément permet de décrypter des conduites affectives et les dynamiques intra et interpersonnelles. Depuis les distinctions et les prises de conscience que permet cette compréhension affective de la personne peuvent être envisagée de nouveaux rapports dialogiques dans nos manières d'être impliqué ou de résonner avec les événements, les personnes et le monde.



Quatre piliers de la compréhension affective au sein des dynamiques intra et interpersonnelles dans les systèmes humains
(à partir de Scheler)

1.1 Le partage immédiat de la souffrance de quelqu'un

L'auteur prend l'exemple de parents se tenant près de leur enfant mort et pris dans l'épreuve de la même souffrance et douleur en commun, sans pour autant que l'un et l'autre puissent accéder à une idée concrète. Ces parents subissent en commun « la même » situation dans sa qualité (douleur) comme dans sa valeur (souffrance), et manifestent une réaction émotionnelle uniforme. Douleur et souffrance se confondent de manière la plus intime. Selon Scheler,

on ne peut éprouver en commun qu'une souffrance psychique, et non, par exemple, une douleur physique ou un sentiment sensoriel (...). Les catégories affectives sensuelles (sensations affectives de C. Stumpf) ne se prêtent pas à cette forme de la sympathie, à moins de prendre une forme « concrète » chez la personne sympathisante. (*Ibid.*, p.61)

Ici, la sympathie ne fait qu'un avec la fonction dans laquelle elle se dévoile, celle de revivre ce que l'autre ressent sans écart et dans un temps commun.

1.2 Le fait de prendre part à la joie ou à la souffrance de quelqu'un

Toute sympathie implique l'*intention* de ressentir la joie ou la souffrance qu'accompagnent les faits psychiques d'autrui. (*Ibid.*, p. 62).

La sympathie relève d'un *sentiment* et non d'un jugement ; mais la sympathie peut être en lien avec une pensée en tant que fonction affective. Par contraste à la situation plus haut (3.1.1), au point de vue phénoménologique, ce que j'éprouve en lien avec l'éprouvé de l'autre, ma sympathie et la joie de mon voisin forment des valeurs affectives n'étant plus issues d'un seul fait, mais de deux faits différents.

1.3 La contagion affective : la sympathie proprement dite?

Dans un autre cas de figure, la sympathie naît par *contagion*. Elle apparaît à la fois dans l'expérience interne tout en donnant lieu à des manifestations phénoménologiques comme une réaction au sentiment d'autrui, avec sa valeur et sa qualité tel que nous pouvons le vivre dans un mode en différé. En prenant l'exemple de la cruauté ou de la brutalité, Scheler démontre que l'« insensibilité » est une insuffisance humaine qu'il ne faut pas confondre avec l'insuffisance de l'aptitude à la participation affective. » (*Ibid.*, p.63). Dans la contagion, un autre univers se présente dans lequel la personne est emportée comme par le courant contagieux de l'environnement qui l'enveloppe. C'est le cas de ces événements partagés lors de la naissance d'un enfant par exemple, ou lorsque l'on foule un espace dans lequel les personnes sont toutes joyeuses. Bien que j'ai pu être triste l'instant d'avant, le climat émotionnel émergent du contexte thymique et humain peut facilement « entraîner » une joie imprévisible faisant table rase de mes sentiments précédents. On a tous à l'esprit des exemples personnels de cette contagion affective dans des tendances diverses comme la joie, la tristesse, la honte ou l'émerveillement, etc.). Dans ce cas précis, il n'y aucune *intention* affective, ni *participation* aux expériences internes de ces personnes qui modifient mon état affectif et ma disposition au monde. Scheler précise que la contagion peut être présente dans notre rapport à la nature ou au « milieu ». Là encore, l'expérience nous montre comment certaines réunions peuvent nous 'plomber' d'emblée dans la lourdeur et l'ennui ou la tension, alors que d'autres nous propulsent dans l'enthousiasme et la légèreté :

L'émouvoir comme support de la sensibilité

Il n'y avait rien qui fût de nature à révéler ses origines (...) Ce qui caractérise ce processus (de la contagion), c'est la tendance à revenir sans cesse à son point de départ, ce qui a pour effet une exagération des sentiments qui s'amplifient à la manière d'une avalanche. Le sentiment né par contagion agit à son tour d'une façon contagieuse, par l'expression et à la faveur de l'imitation, sur d'autres personnes (...). (*Ibid.*, p. 65)

Par contamination successive, on comprend mieux le phénomène des excitations collectives, et à une autre échelle encore, la formation de ce qu'on nomme « l'opinion publique ». Pour M. Scheler, la contagion affective joue un rôle fondamental dans l'apparition historique des morales entières, dans la formation de mouvements psychopathiques de groupe à l'origine des coutumes, des rituels et finalement de la construction culturelle. La contagion affective a ceci de spécifique qu'elle est un processus produisant les buts et les fins situés au-delà des intentions de chacun des individus qui composent la masse (*Ibid.*, p. 66). Cette contagion est souvent involontaire et inconsciente car elle met la personne ou le groupe - « la masse » - dans certaines situations sans que les acteurs s'en rendent vraiment compte. Elle peut être réinvestie et mise au service de la volonté. Dans beaucoup de situations de la vie quotidienne, ce mécanisme est mis en action : on va à une soirée entre amis pour se détendre, à un concert pour se laisser porter par l'émotion du public, à une méditation dont on sait l'effet soignant d'une contagion affective de calme et de sérénité.

M. Scheler dénonce la confusion faite par de nombreux philosophes et figures d'autorité liées à la recherche sur les émotions (Nietzsche, Schopenhauer, Spencer ou même Darwin) entre la sympathie et la contagion affective, entre la compassion et la contagion affective. Pour l'auteur, l'héritage de ses pensées erronées fausse à la base les définitions mêmes de la pitié, de la compassion et de l'amour.

1.4 La fusion affective : le cas extrême de la contagion affective

Pour Scheler, ce cas de figure est jugé limite dans la mesure où il est constitutif d'une véritable fusion affective d'un moi avec le moi d'une autre personne. La fusion affective signe une identification complète entre mon *moi* et un *moi* étranger. D'un point de vue phénoménologique, la théorie de Lipps à l'origine de l'empathie est discutable. En effet, selon cette auteur, l'acrobate auquel le spectateur s'identifie de sorte que son *moi*, celui de ses expériences intérieures, est pleinement pris et absorbé par le *moi* de

l'acrobate. Or, pour d'autres penseurs comme E. Stein et Scheler, le spectateur ne fait pas « un » avec l'acrobate, il est seulement 'attaché' à lui. (*Ibid.*, p.70).

Dans des circonstances différentes, celle de la psychopathologie et des types polaires idiopathiques et hétéropathiques, la fusion est complète et loin d'être une phase extatique puisqu'elle peut durer toute une vie. Dans la forme idiopathique, le *moi* étranger est absorbé par mon propre *moi* dans des proportions telles qu'elle se trouve dépouillée de toute individualité avec comme conséquence, des manières d'être et des comportements dénués de toute autonomie. Dans l'autre forme, celle hétéropathique, c'est tout l'inverse puisque c'est mon *moi*, au sens formel, qui est sous dépendance totale d'un autre *moi*, et complètement fasciné, hypnotisé par lui au sens matériel et individuel, et ce, dans des proportions telles que ce *moi* étranger prend la place de mon *moi* formel et inscrit toutes ses conduites fondamentales à celles de ce dernier. La fusion par une contagion active accomplie de la sorte a une conséquence radicale : je vis en « lui » et « plus » en moi (*Ibid.*, p.71). Pour Scheler, ces processus extrêmes se présentent dans des proportions plus affaiblies dans des communautés primitives en tant que « culte de l'ancêtre » avec l'attachement émotionnel entre les générations qui le caractérise. En regardant de plus près dans notre vie contemporaine, ces mécanismes et manifestations d'attachement émotionnel intense, avec une perte de d'indentification momentanée ou plus durable, se trouvent activés dans les enjeux de pouvoir, de transmission, et certaines cultures spirituelles. Ce processus n'est pas sans rappeler les expériences comme celles du transfert et du contre-transfert, de certaines conduites névrotiques ou psychotiques, de l'hypnose, du sadisme et du masochisme. Toutes ces formes d'interaction ou de réaction manifestent une nature de participation affective avec des tendances à la fusion affective. Ces manifestations du champ de l'affectivité sont plus palpables dans des cas extrêmes, mais existent bien dans des figures subtiles et discrètes au sein de relations dans tous les secteurs de la vie humaine, sociale et culturelle (famille, couple, structures et institutions d'enseignement, univers artistiques, etc.). Toutes ces formes, si elles deviennent délétères dans beaucoup de cas, sont aussi des modalités intelligentes d'acquisition de savoir-faire et de savoir-être.

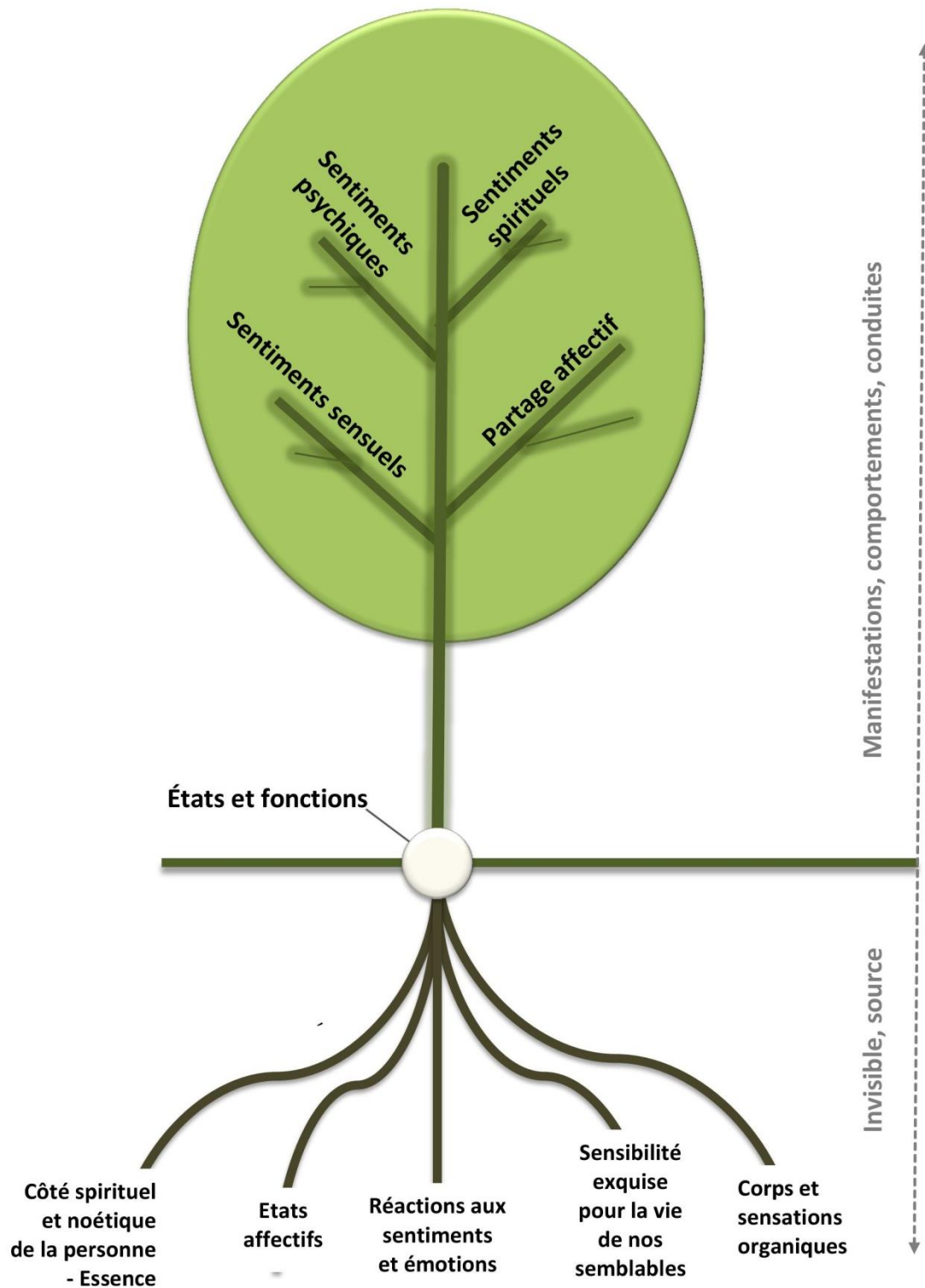
On remarquera au passage l'intérêt porté dans certaines pratiques spirituelles pour la dissolution du *moi* formel afin d'atteindre un état de fusion affective avec une autre dimension, celle d'un *moi* ontologique, ce que Scheler nomme *fusion cosmique*.

Le langage courant nous informe sur le phénomène de la fusion affective. Ne dit-on pas : « une mère fusionnée à son enfant », « un couple fusionnel », « une relation

fusionnelle entre le disciple et son maître, entre le sportif et son entraîneur », « une ambiance fusionnelle entre les musiciens et le public ». Il suffit de regarder dans toutes les formes d'amour, celle où l'on considère l'absorption du moi de la personne aimée à la faveur d'une fusion affective, ainsi, l'amour maternel dicte des formes de fusion affective instinctive des plus valorisées culturellement. Ses soubassements biophysologiques et sa fonction dans la survie de l'enfant comme celle dans la construction de l'espace de sécurité nécessaire à ses explorations du monde sont établis ; on connaît de la même façon les troubles du comportement et les enjeux de croissance inhérents à une incapacité de dé-fusionner de part et d'autre. Là encore l'expression « couper le cordon » parle d'elle-même. Pour Scheler,

une différence profonde et essentielle les [cas typiques de fusion affective] sépare aussi bien de toute reproduction affective et objective, fondée sur la compréhension de sentiments et d'actes d'autres personnes, que de tout ce qu'on peut ranger raisonnablement sous la rubrique « sympathie ». La reproduction affective et la sympathie sont totalement incompatibles avec la fusion affective et avec l'identification véritable. (*Ibid.*, p.94)

L'émouvoir comme support de la sensibilité



L'arbre de la compréhension affective
(à partir de M. Scheler)

2. LES FUSIONS AFFECTIVES VÉRITABLES : LE « CENTRE VITAL » OU LA « CONSCIENCE VITALE »

J'ai annoncé au début de cette section la pensée théiste de Scheler. On trouve ce trait dans des propos sur la localisation d'une région particulière où un climat psychique singulier règne :

Le point précis, le seul où se produisent les fusions affectives (...) se trouve à mi-chemin entre la conscience du corps qui dans une unité spécifique et sui generis, comprend toutes les sensations fournies par les organes et par les sensations fournies par les sensations affectives localisées, et le côté spirituel et noétique de la personnalité, considérée comme le centre de toute l'activité intentionnelle supérieure. (*Ibid.*, p. 94)

Pour l'auteur, le centre spirituel de la personnalité (individuel par son essence-même) et la conscience du corps appartiennent à chaque homme en propre et n'appartiennent qu'à lui. Si la conscience du corps fait l'objet d'un consensus, il en est tout autrement pour le centre spirituel de la personnalité. Les caractéristiques de cette catégorie se trouvent dans leur production involontaire, c'est-à-dire que les *fusions affectives véritables* ne se donnent jamais sous l'autorité de la volonté, elles obéissent à une *causalité vitale spécifique*. Cette dernière diffère de toute motivation rationnelle et finaliste, de toute cause mécanique. Cette catégorie de fusion demande un évidement de la sphère noétique de l'esprit et de la raison, elle exige de la sphère somatique des sensations et des sentiments sensoriels les mêmes dispositions. L'homme atteint cette fréquence affective lorsque « les « fonctions » et les « actes » inhérents à ces sphères sont réduits au silence, se trouvent éliminés du circuit (*Ibid.*, p.98). Dans l'entendement de M. Scheler, une seule voie permet cette rencontre, celle où l'homme doit s'élever au-dessus de son corps et de tout ce qui relève d'important ou ne pas tenir compte de son individualité, en contemplant *d'un œil impassible le flux de sa vie instinctive* (*Ibid.*).

Je vois une dynamique duelle organisation/désorganisation dans la pensée schelérienne de la construction et la forme du groupe, du couple, etc., en gros de tout ce qui relève d'un principe de relation. Cette manière de voir les choses n'est pas sans lien au contexte social de son époque concernant 'les masses' et la foule²⁸³. Ainsi affirme-t-il :

²⁸³ Scheler livre sa pensée et une lecture systémique affective des conditions de l'homme et du peuple en guerre, en particulier celle de 14-18. « L'état de guerre, abstraction faite de la manière dont elle peut éclater du fait de savoir quels en sont les vrais coupables, transforme toutes les collectivités « vitales », c'est-à-dire tous les groupes et tous les hommes qui, dans leur processus vital invisible, se sentent former une « unité », en puissantes réalités formant « bloc ». Il *héroïse* l'individu, mais paralyse en même temps tout ce qui constitue l'individualité spirituelle. Il fait oublier à chacun tous les soucis et toutes les préoccupations en rapport avec les états de son *moi* corporel. Mais en même temps, il relègue à l'arrière-

L'homme ne peut rentrer, se fondre dans la foule qu'en s'élevant au-dessus de son état corporel et, en même temps, pour autant qu'il est dépossédé en tant qu'être spirituel. La véritable passion amoureuse (l'« amour-passion » de Stendhal) ne présente-t-elle pas quelque chose d'analogue, par opposition, d'une part, avec l'amour sensuel idiopathique et, d'autre part, avec l'affirmation spirituelle d'un autre individu ayant sa structure psychique propre ? (*Ibid.*, p.99)

2.1 L'illusion ou l'hallucination affective : propos sur la tradition et l'appropriation de l'expérience d'autrui

Le cas de la construction de tradition et génériquement de celle de la culture (familiale, groupale, sociale, sociétale) est révélateur de processus affectifs relevant à la fois de la nécessité d'une forme de participation affective et de l'illusion affective. Ces deux figures réunies peuvent générer ce que M. Scheler nomme avec éclat *l'illusion* et, dans des proportions plus grandes, *l'hallucination affective* présente dans la pensée collective à différents niveaux de réalité. L'auteur aborde une thématique qui m'interpelle puisque je la vois à l'œuvre dans mon quotidien comme elle est présente dans celui des personnes que j'accompagne, des étudiants de cultures bien différentes à qui j'enseigne, dans des problématiques familiales et organisationnelles auxquelles je fais face dans mes interventions, sans oublier la propre sphère où se jouent mes liens de sang, de cœur et de raison. M. Scheler propose une compréhension de la tradition sous les lunettes de l'affectivité et montre en quoi l'identification affective aux expériences d'autrui court-circuite la communication véritable, c'est-à-dire l'expérience qui donne la place au jugement, à la pensée, à la mise à l'épreuve affective de ce qui est proposé :

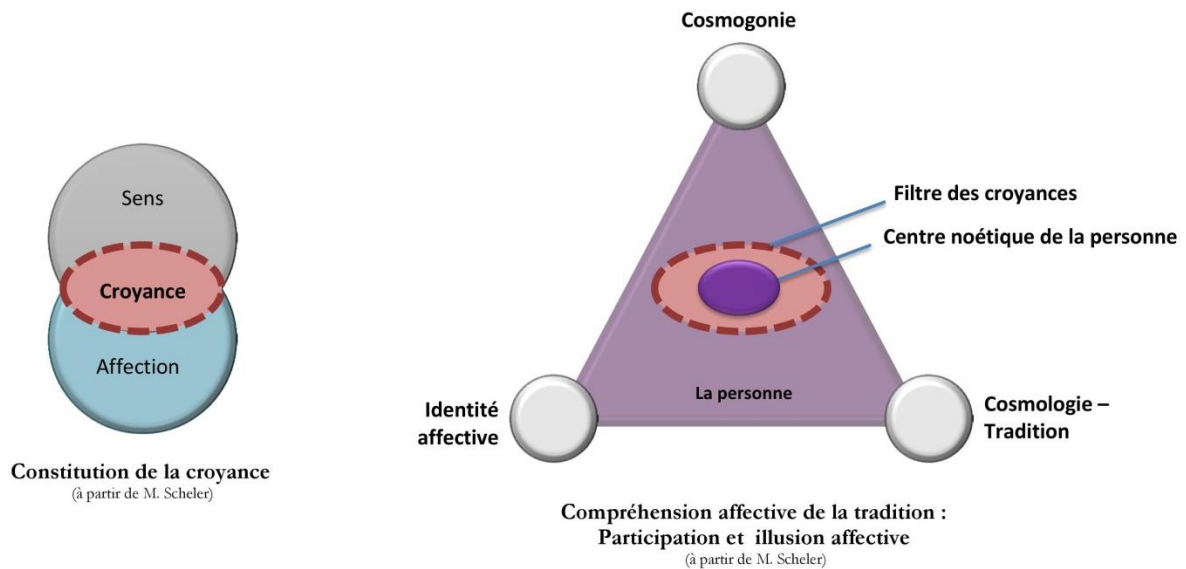
La tradition n'est autre chose qu'un transfert d'expériences internes - idées, mobiles d'action - et c'est en cela qu'elle se distingue de la « communication », de l'« enseignement », ainsi que de l'imitation consciente. (...) La contrainte qu'exerce sur nous la tradition tient précisément à ce que nous considérons les réactions auxquelles elles nous poussent, provoquées uniquement par nature de tel ou tel objet donné. Et c'est pourquoi le contenu d'une tradition est considéré, non comme se rapportant au passé (c'est le cas du souvenir), mais comme étant « actuel ». Grâce à la tradition, nous vivons dans le passé, sans toutefois posséder des souvenirs qui nous ramènent à ce passé et, par conséquent, sans savoir que c'est dans le passé que nous vivons. C'est ainsi que peut se transmettre traditionnellement dans une famille une certaine attitude, une certaine sympathie ou antipathie ou méfiance à l'égard de telle ou telle valeur (quel que soit l'objet ou l'homme représentant ces valeurs), ou une certaine manière, adoptée par un aïeul quelconque, de se comporter à l'égard des femmes et des enfants, sans que

plan et dépossède de tous ses droits la personnalité spirituelle. » (*Ibid.*, pp 100, 110). Mais n'avons pas ici des traits similaires à ce que l'accompagnateur rencontre dans les contextes de la vie, ceux relatifs à l'hyper production, à l'hyper consommation, etc., bref, à ce conflit saillant du début du troisième millénaire qui conduit à l'épuisement affectif et professionnel, aux dépressions de plus en plus nombreuses, aux crises identitaires et à leur conséquences meurtrières?

L'émouvoir comme support de la sensibilité

tel ou tel descendant éloigné se doute le moins du monde qu'il s'agit d'une expérience interne qui ne lui appartient pas et qui n'est pas fondée dans la nature des choses. (...) Il existe donc une contagion affective interindividuelle qui s'effectue à travers le temps, contagion à laquelle manquent totalement aussi bien la reproduction de l'expérience interne d'autrui (ce qui suffirait à annihiler la force de la tradition) que la conscience qu'il s'agit que d'un sentiment « communiqué » (*Ibid.*, pp.102, 103)

Les figures suivantes illustrent les rapports dialogiques entre le sens et l'affection à la source de la croyance, puis la portée de ce processus au niveau pluriel, en particulier dans l'exemple pris par l'auteur, celui de la tradition. Dans les deux cas, la participation affective est au cœur d'un phénomène structurel de la personne, du groupe, de chaque culture, de chaque société.



L'analyse schelèrienne est lumineuse. Elle permet une vision systémique des enjeux identitaires à la base de toute construction personnelle et communautaire. Ce balisage de la participation affective générique de la construction de nos cosmogonies et de nos cosmologies offre de réelles voies de compréhension et d'élucidation d'alliances, de conflits ou d'incompréhensions interpersonnelles. C'est le cas dans les syllogismes²⁸⁴ et dogmatismes auxquels font face certains employés aux prises avec leurs hiérarchies, certains enfants face à leurs parents, certains acteurs dans la vie de couple, chaque personne dans sa communauté d'appartenance, chez certains citoyens en difficulté avec

²⁸⁴ Le syllogisme peut être défini comme un « raisonnement purement formel, étranger au réel ». Emprunté au latin d'époque impériale : *syllogismus* au sens du grec - σ υ λ λ ο γ ι σ μ ο ς - signifie « raisonnement » d'où le sens de « conclusion déduite de prémisses ». Le syllogisme se définit par opposition au raisonnement par induction, - ε' π α γ ω γ η' - est dérivé du mot grec : σ υ λ λ ο γ ι ζ ε σ θ α ι qui signifie « assembler, rassembler », d'où le verbe : syllogiser. Voir : <http://www.cnrtl.fr/definition/syllogisme>

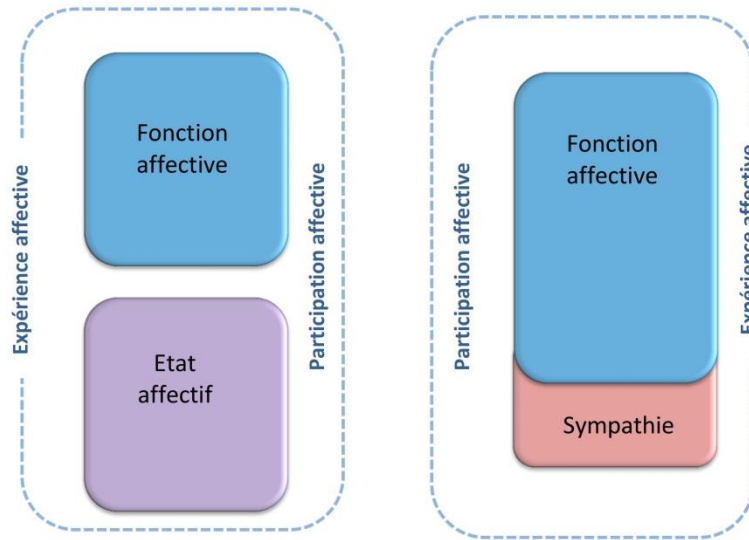
leur sociabilité, etc. ; quel est le secteur de nos vies qui soit à l'abri de ces réalités affectives : *l'illusion ou l'hallucination affective* ?

Ces deux processus « synonymes » dénoncent l'interdiction, l'impossibilité ou le déni de toute supposition de fait – « est-ce cela qui m'arrive? », ou encore « et s'il m'arrivait cela? » - à la faveur de la certitude et de l'assertion que les choses sont telles qu'elles sont, définies par les personnes ou les instances qui la secrètent - « il m'arrive cela ! » Ou encore « c'est cela qui vous arrive ! » -. Ce phénomène montre la puissance de l'expérience singulière, son dialogue possible ou niée dans l'inter-expérience dont nous parle R. Laing (1971) et que j'ai abordé dans la pertinence d'ordre social et professionnel. La pensée de M. Scheler pointe avec insistance la portée collective d'une affectivité 'dépersonnalisante' dans laquelle le sujet affectif est affecté par une entité dans laquelle il perd ses contours affectifs identitaires.

2.2 Fonction affective et états affectifs : un écart à comprendre

En s'appuyant sur l'expérience de la pitié, M. Scheler pose l'hypothèse que nous voulons soulager la douleur d'autrui pour alléger notre souffrance. Phénoménologiquement, il se passe un processus qui n'est pas le partage en communion d'un *état affectif*, mais la mise en évidence de sa *fonction affective* (d'une fausse ou vraie sollicitude) envers la personne douloureuse dont l'objet premier n'est pas l'autre mais bien nous qui sommes en quête d'allègement de l'embarras ou de l'insupportable état que nous projetons à partir de l'expérience d'autrui. Dans ce cas, la présence de la sympathie n'est pas un état affectif, elle est une fonction affective pour nous sortir d'une situation qui nous est pénible. En s'appuyant sur la distinction entre la pitié, la joie et de la sympathie, M. Scheler établit l'existence de l'écart entre la fonction affective et les états affectifs pour appuyer sa définition de la sympathie véritable :

Or dans la sympathie, la participation affective véritable n'est qu'une fonction, ne comportant pas d'état affectif chez la personne éprouvant de la sympathie (...). Que nous soyons capables de ressentir les états affectifs des autres et y compatir vraiment et que nous soyons à même de jouir de leur joie, sans pour cela devenir joyeux nous-mêmes, cela peut paraître « étrange » ; mais c'est en cela que consiste le phénomène de la véritable sympathie. (*Ibid.*, p. 109)



Fonction affective et état affectif :
La participation affective dans la Sympathie

(à partir de M. Scheler)

Scheler procède à une dissection des processus affectifs en deux éléments fondateurs, celui de la *fonction* et celui de l'*état* ; deux réalités à l'œuvre qui ne sont pas si évidentes à distinguer pour le sujet affecté. Je vois ici des pistes praxéologiques sur les conduites affectives en relation. Expérieniellement, cette distinction entre « fonction affective » et « état affectif » aiguise mon attention sur les liens possibles et féconds à faire entre ce qui relève du sentiment corporel tel qu'il a été abordé chez Maine de Biran et la pratique de la psychopédagogie perceptive. Ma pratique relève-elle de l'*état affectif* d'une part et revêt-elle le sens d'une *fonction affective* d'autre part ? L'expérience de la dimension émotionnelle en psychopédagogie perceptive telle qu'analysée jusque-là peut-elle bénéficier de cette attention distinctive ?

3. LES SENSATIONS AFFECTIVES ET LES SENTIMENTS SPIRITUELS

En distinguant quatre catégories affectives qui sont le *sentiment spirituel*, le *sentiment psychique*, le *sentiment vital* et la *sensation affective*, Max Scheler balise un paradigme de la sympathie donnant forme à une personne ne pouvant se réduire à un « moi » conçu comme un objet de perception interne ou d'observation psychologique – cette « idole de la connaissance de soi » -, ainsi,

L'émouvoir comme support de la sensibilité

pour en comprendre l'essence [de la personne], il faut réfléchir sur ces actes intentionnels par lesquels nous saisissons essences, valeurs et personnes : La personne n'en est ni la collection ni la résultante, mais *le sujet* ; elle n'existe que dans ses actes et change avec eux. Son essence est individuelle, aussi les valeurs de personnes sont-elles les plus élevées. Les valeurs types de personnes – Le Saint, le génie, le héros, le chef, l'artiste – forment sans doute une hiérarchie, mais pour chaque personne Dieu a créé une valeur propre qui apparaît à la lucidité de l'amour.²⁸⁵ (Christoff, 2015) [Je souligne]

Scheler permet de faire des ponts nouveaux entre cognition, affectivité et agir, affectivité et spiritualité, spiritualité et socialité, en plaçant le processus de la sympathie comme une clé de voute reliant toutes ces dimensions. Dans cette théorie, le comprendre se donne en « sympathisant » sans avoir accès à des *sentiments sensuels* qui dépendent de l'organisation de nos organes des sens. De même, l'homme comprend le *sentiment vital* de ceux qu'il croise et dont les jouissances sensibles lui sont incompréhensibles. Pour l'auteur, les sentiments spirituels, plus subtilement activés que les sentiments psychiques sont de loin les plus accessibles à notre sympathie sans même que notre expérience personnelle ne soit recrutée pour les vivre.

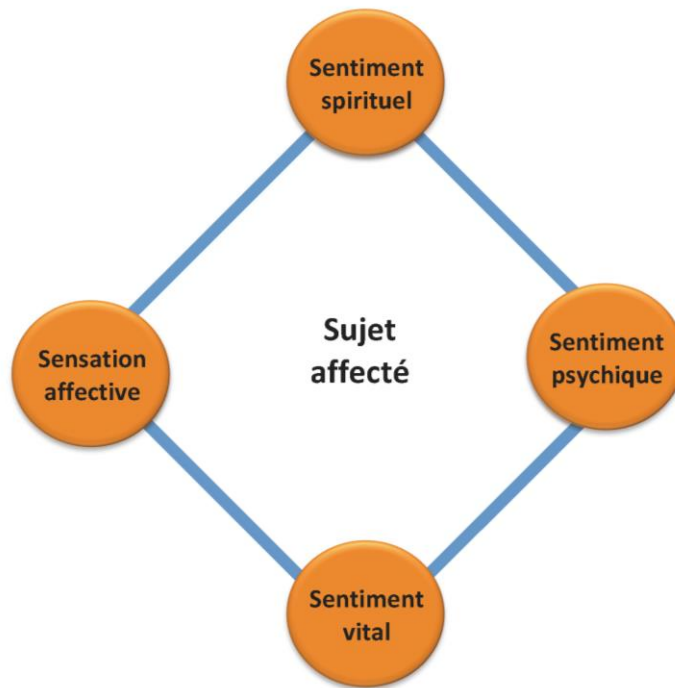
Les hommes de toutes les époques, de toutes les races ont été et sont encore capables de comprendre la tristesse que Jésus a éprouvée (...). Le fait de comprendre, de revivre, de partager aussi bien les états affectifs des autres que leur échelle de valeur (sympathie plus sentiment des valeurs) est vraiment capable d'élargir notre vie, de l'élever au-dessus du cadre étroit de nos expériences réelles, de rattacher et de subordonner chacune de celles-ci à tout l'ensemble de notre vie, qui sera d'autant plus riche et d'autant plus pleine que nous aurons fait preuve d'une compréhension et d'une sympathie plus large pour les états et les valeurs aussi bien du monde qui nous entoure que pour ceux qui nous sont révélés par l'histoire. (*Ibid.*, pp.121, 122)

Dans ces lignes, une fois encore se dessine en filigrane une pensée dont la portée est à la fois personnelle, 'socio-relationnelle' et spirituelle dans le sens qu'elle prend soin du grandir de l'autre, de possibles relationnels à laisser advenir, d' 'enfer-mements' dont il est possible de s'extirper. Nous ne sommes pas si éloignés d'un concept et d'une praxis affective liée à la pensée de Blaise Pascal :

Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais par le cœur. C'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes (...) C'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours.²⁸⁶

²⁸⁵ Daniel Christoff, « Scheler Max - (1874-1928) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 5 février 2015. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/max-scheler/>

²⁸⁶ Pascal (1623-1662). Voir : <http://cours-de-philosophie.fr/ressources/citations-expliquees/pascal-blaise-le-coeur-et-la-raison/>



Balisage du paradigme de la Sympathie : catégories affectives
(à partir de M. Scheler)

4. L'AMOUR : LE MOUVEMENT VERS UNE VALEUR SUPERIEURE

*L'amour est un mouvement du non-être vers l'être.
Platon*

*Il revient à la nature de la participation affective sur la valeur de
faire naître la présence de l'amour ou de la haine.
L'amour ne cherche pas une valeur supérieure, mais aspire à l'élevation d'une valeur.
Max Scheler*

Une des contributions reconnues de l'œuvre de Scheler est celle d'avoir mené une réflexion profonde sur l'amour et d'en avoir proposé des entendements à partir de la compréhension affective développée précédemment. D'emblée, la conception cinétique de l'amour comme résultante d'une connaissance émotionnelle de la valeur de soi dans le cas de l'amour, comme mouvement de valeur de soi, de l'autre et de l'homme dans son humanité, est plus que séduisante. L'amour n'est pas une contemplation figée et

donnée une fois pour toute. Il s'agit d'autre chose. Pour que cette nature d'amour existe, elle a besoin d'un mouvement intentionnel vers des valeurs de plus en plus élevées qui émergent et s'ajoutent à celles qui existent déjà :

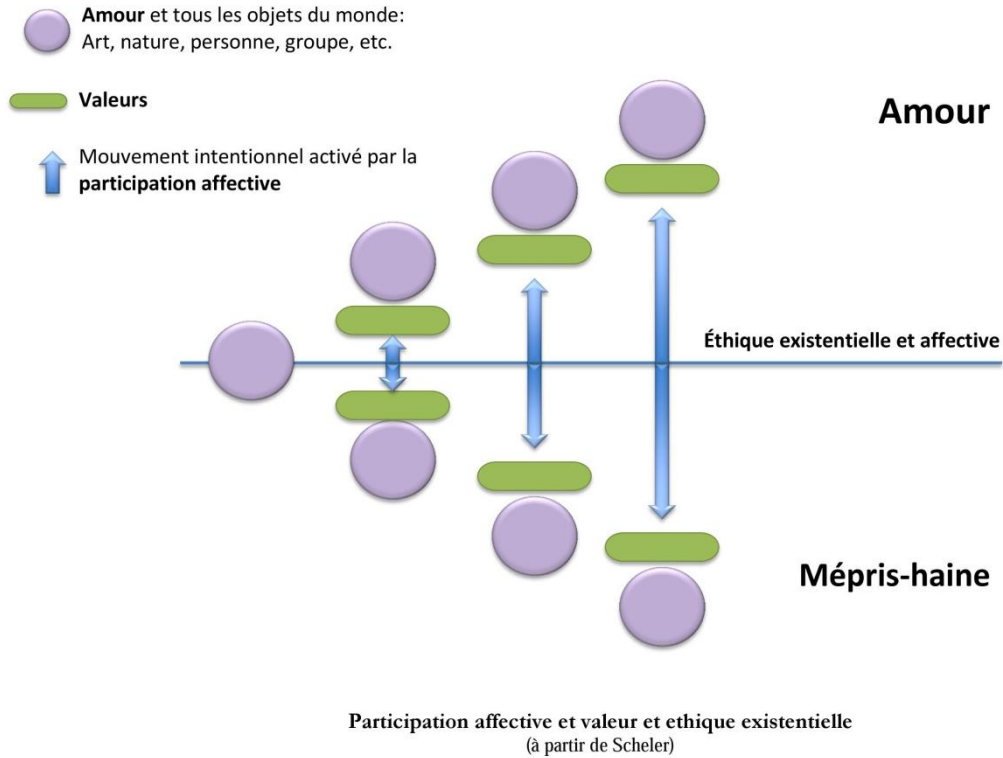
C'est ainsi que dans l'amour pour une personne donnée empiriquement nous nous formons une image idéale de sa valeur ; image idéale qui, cependant, est en même temps vraie et réelle, bien que son existence ne fasse pas encore partie de notre perception. (*Ibid.*, p. 296)

Le rôle créateur de l'amour réside dans l'ouverture à l'évolutivité positive de la valeur sans pour autant qu'elle soit une supériorité sur les autres. Elles ne le sont qu'en rapport à nos perceptions, à nos préférences, à notre vouloir, à nos actes déterminés par cette participation affective. Par la modification de ces sphères, l'amour est « créateur » d'une « existence » qui est nouvelle » (*Ibid.*).

Par contraste, la haine procède de la même façon, mais dans une pente descendante au sein des mêmes éléments et en ce sens on comprend bien qu'elle est destructrice. C'est donc sur la valeur des objets et non sur l'objet lui-même qu'il faut comprendre l'amour ou la haine. Pour le dire autrement, il revient à la *nature de la participation affective* sur la valeur de faire naître la présence de l'amour ou de la haine. On retrouve à nouveau la dialectique entre la fonction et les états affectifs. Ce processus relève de phénomènes fondamentaux qui sont et seront abordés à plusieurs moments dans cette thèse : je veux parler de l'*intention* et de l'*attention*. L'amour ne recherche pas une valeur supérieure, mais aspire à l'élévation d'une valeur. La nuance est de taille. Elle nous « ouvre les yeux sur des valeurs supérieures à celles qui sont offertes à notre intérêt, lequel est d'ailleurs lui-même plus qu'une « attention exagérée », puisqu'il est à proprement parler la cause de cette exagération de l'attention. » (*Ibid.*, p. 202, 203). Dans cet entendement, la participation affective n'est pas de l'ordre de la projection affective de celui qui aime à l'objet aimé (quel qu'il soit) ou d'une fascination qui relève de l'hallucination affective. Celui qui accède à ces valeurs n'est pas plus victime d'une illusion affective le saisissant. Il existe des *valeurs individuelles et autonomes* de l'objet (art, nature, personne, groupe) que seul l'amour est capable de révéler. Pour M. Scheler, que d'illusions règnent dans ce domaine !

Il faut tenir compte pour savoir s'en abstraire, de toutes ces illusions, lorsque l'on veut se faire une idée de l'essence et de la nature de l'amour. (*Ibid.*, p. 203)

L'émouvoir comme support de la sensibilité



4.1 L'amour moral : l'amour de personne à personne

« La personne, c'est la substance à laquelle se rattachent tous les actes qu'accomplit un être humain ; inaccessible à la connaissance théorique, elle ne nous est dévoilée que par l'intuition individuelle. »

Toutes les fois qu'un homme, au lieu de se haïr, s'aime, son amour doit être partagé : c'est là une des formes que peut revêtir l'amour d'autrui »
Max Scheler

Nous savons le souci social dans la réflexion sur l'affectivité faite par l'auteur. Face à une pensée rationaliste de l'amour qui cherche à le justifier par les faits, les particularités, les actes, les manières d'être et de se comporter, M. Scheler installe une praxis où

la personne ne nous est donnée que dans l'acte d'amour et sa valeur, en tant que valeur d'individu, [la personne] ne se révèle à nous qu'au cours de cet acte. (*Ibid.*, p.316)

La personne ne peut être comparée à autre chose qu'à elle-même, elle n'est pas un objet, et encore moins une chose :

Les seuls objets qui se donnent à moi lorsque je me trouve devant un autre homme sont 1/ son corps, 2/ son unité corporelle, 3/ son moi et l'âme (vitale) qui s'y rattache. Ma propre connaissance de moi-même ne comporte rien au-delà de ces trois éléments. La personne ne se révèle à moi que pour autant que je « participe » à ses actes, soit théoriquement en les « comprenant » et en les « reproduisant », soit moralement en m'y conformant. (*Ibid.*, p.317)

Cette citation relative à la définition d'une personne synthétise le vécu qui est le mien lorsque je suis dans mes fonctions d'accompagnateur comme dans ma vie quotidienne. La donnée du Sensible, on le verra, donne une plus-value à l'expérience, c'est-à-dire littéralement, elle hausse la valeur de moment vécu et des éléments qui les constituent. Plus encore et sur un certain plan, et dans mon trajet personnel, l'expérience du Sensible porte en elle un processus donnant à toute chose qu'elle touche ou qui la touche de la valeur. Sans romantisme exacerbé, dans ce champ d'affectivité résonnant dans un ton positif, je me sens aimer et aimant, en sympathie avec la vie et celle de l'autre ou du groupe. Bien qu'il manque une nature de présence du mouvement à la théorie affective de Max Scheler, la subjectivité reste d'actualité tout au long de son analyse et mise sans cesse en circulation entre le *micro*, le *méso* et le *macro*. On l'a bien vu avec les déclinaisons des catégories de participation affective.

4.2 Vers une phénoménologie de l'amour : de l'amour individuel vivant à l'amour de « l'humanité »

Une valeur est ce qu'elle est, uniquement en vertu de sa nature phénoménale interne.
Max Scheler

Dans mon expérience au contact de la pensée de M. Scheler, j'éprouve le sentiment d'être rejoint par un entêtement à ne pas sombrer dans la « spéculation à la baisse » en ce qui concerne l'humain, à croire en ses capacités affectives, les possibilités d'ordre morale et la portée sociale qui découlent d'une telle position ; tout cela m'émeut. Contrairement à la théorie naturaliste, 'hantée' par la connaissance qui est un terme de performance²⁸⁷ et qui semble 'agacer' notre auteur, le monde « véritable » est plus riche que le monde donné, il ne répond pas aux spéculations et aux schématisations en vue de fins pratiques, ne se laisse pas provoquer par une expérience quelconque, ni même par

²⁸⁷ Voir : Edmond ORTIGUES, « EMPIRISME », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 6 février 2015. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/empirisme/>

l'éducation²⁸⁸. En prenant la figure de l'amour sacré, Max Scheler 'enfonce le clou' : l'existence rend compte d'un principe du vivant lié aux forces en œuvre dans la vie et travaillant en premier lieu à l'élévation et à la conservation de l'espèce (et non de l'individu, et encore moins de l'individu psychique) :

Tout ce à quoi nous aspirons, (base phénoménologique de la notion de force vitale) provoque de notre part des actes impliquant une certaine valeur (et une conscience de valeur, lorsqu'il s'agit d'aspiration), sans qu'il s'agisse toutefois d'une « idée », d'une « représentation », même au sens le plus formel (celui de Leibniz, par exemple), ainsi que le croyait la philosophie intellectualiste qui prétendait pouvoir ramener la « valeur » à l'« être » et à la « perfection ». (...) Toutes les impulsions involontaires, non émanant du *moi*, mais phénoménologiquement réductibles au *moi*, sont « aveugles », au sens *intellectuel* du mot, mais non en ce qui concerne leur orientation déterminée par une valeur. Cette orientation peut exister, même à une phase où la conscience-même de l'aspiration fait défaut et où cette aspiration dont la conscience annonce précisément les premiers germes peut encore être réprimée. (*Ibid.*, p. 349)

Dans un autre registre, M. Scheler questionne la nature des rapports entre l'« homme », « l'individualité isolée » et ce qu'il appelle « l'individualité collective ». En abordant ces dimensions plurielles et en les rattachant à la thématique de l'affectivité, de l'amour en particulier, nous arrivons à une vision de l'homme en tant qu'individu collectif qui représente tout le genre humain ; à travers toute son évolution historique, un être immense, vivant, luttant, souffrant, opposé à tout l'ensemble de l'univers. Comme tel, il peut être un objet plus digne d'amour que tel ou tel des peuples dont il se compose ; et M. Scheler de poser cette question cruciale : pour qui cet « individu », avec ses valeurs, existe-t-il? (*Ibid.*, p. 354, 355). En cheminant plus loin dans cette logique, l'auteur nous dirige vers la notion de Dieu étant la seule entité apte à l'amour de « l'humanité en tant qu'individu dans la totalité de sa valeur ». Dans une perspective tenant à la nature même de l'homme et à l'essence de la vie en général, impliquant toujours un système d'instinct plus ou moins positif, M. Scheler considère qu'il n'y a qu'une seule manière d'aimer l'humanité,

celle qui consiste à l'aimer par l'intermédiaire de Dieu, à communiquer avec Dieu dans cet amour, autrement dit, le véritable amour repose sur l'amare in Deo. (*Ibid.*, p.356)

Pour autant que le porteur de l'amour soit un être vivant, l'amour individuel vivant peut, dans ces conditions, être porteur de l'amour de l'humanité. Phénoménologiquement parlant, le fait que ce que l'on aime contient toujours des valeurs supplémentaires

²⁸⁸ Cette pensée résonne en deux temps et deux tons. Premièrement, elle évoque la dimension extra quotidienne du Sensible, puis par contraste, celle de la psychopédagogie perceptive en tant qu'une éducation, ce que Scheler pense inaccessible.

à celles que nous percevons au moment donné est caractéristique de cette nature d'amour. Quand nous nous surprenons à dire : « Oui, c'est bien cela que j'aime ! Que j'ai toujours cherché ! » (je note que ce sentiment est courant dans la rencontre de l'expérience du Sensible comme celle d'autres formes d'expression fondamentale de la vie), c'est qu'en nous l'amour révèle une valeur particulière à une expérience qui devient la nôtre parmi le nombre infini d'expériences possibles. Parmi ces expériences se trouve celle de l'amour sexuel.

4.3 L'amour sexuel, la fonction la plus centrale de l'amour vital²⁸⁹

*Sans amour tu n'es qu'une possibilité, un geste vide.
Avec l'amour, tu deviens pour la première fois important.
Osbo*

En discutant l'ontogénie des sentiments sympathiques et de l'amour proposée par Freud, et notamment en réfutant la thèse que toutes les qualités si diverses de l'amour se réduisent à une seule et unique qualité appelée « libido », M. Scheler propose une réflexion sur l'instinct sexuel et la nature de participation affective qui le détermine. La pensée de Lipps définit, dans une formule que je trouve séduisante, l'amour sexuel comme « *un instinct sexuel ayant reçu une âme* »²⁹⁰ (je souligne), c'est-à-dire, comme un mouvement de sympathie purement psychique (intuition des mobiles d'un moi étranger, en fonction de ses expressions corporelles) combiné à un instinct sexuel intrinsèquement dénué de toute possibilité de choix. Or, pour Scheler, l'amour sexuel est une variété amoureuse bien particulière. Il est déjà « un amour », capable d'orienter ses préférences comme participation affective et non pas une simple pulsion générique et aveugle. L'explication tient au fait que l'amour sexuel est la fonction la plus centrale de l'amour vital, et capable de faire un choix parmi les phénomènes qui s'offrent à lui. Une observation du langage courant qui relie naturellement l'amour sexuel à l'amour tout court comme si il représentait l'amour par excellence. L'instinct sexuel et l'amour sexuel représentent, comme Freud l'avait déjà relevé, la matière dont toutes les autres variétés d'amour vital tirent leur force et leur vivacité :

Même l'amour de la « vie » comme telle, cet amour qui rend notre âme accessible à la participation affective et sympathique aux multiples manifestations de la vie,

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 378

²⁹⁰ *Ibid.*, p.377

même l'amour naïf de la nature, ont besoin pour s'épanouir et se développer, d'un certain degré de vivacité de cet instinct le plus central.²⁹¹

5. PREMIERES RESONANCES : LA LEVEE DE CONFUSIONS SUR L'EXPERIENCE AFFECTIVE

5.1 Approche multifactorielle de l'affectivité

Au terme de cette section, je fais un premier constat. De nombreuses évocations spontanées de moments personnels et professionnels ont émergé lors de l'écriture de ces lignes sur le thème de la sympathie et de la participation affective. J'en ai donné certaines en cours de route. Ce qui est remarquable, c'est que Max Scheler nous propose une approche multidirectionnelle et multifactorielle de l'affectivité dans une sensibilité et une précision rarement rencontrées. Pour Bruno Frère (Frère, 2007), l'ambition de l'œuvre schelérienne est de mettre un terme au discrédit sur l'affectivité en discutant et en montrant la confusion à l'origine de la distinction hiérarchique entre la sensibilité et la rationalité dans la démarche rationaliste de Kant. En effet, ce dernier

part d'un présupposé où « matériel »²⁹² et sensoriel se confondent à l'origine du sentiment, lequel s'en trouve relégué au second rang de l'analyse philosophique. (Ibid., p. 2)

On comprend mieux l'intérêt des formulations « compréhension » et « participation » affective, puisque le propos de leur auteur pointe *les actes intentionnels de la perception affective qui nous ouvrent au monde authentique des valeurs morales* (Ibid.). Contre la toute puissante « raison raisonnante », la pensée de M. Scheler introduit la place de la raison des sentiments et des émotions en tant que phénomène tissant en creux l'expérience morale. Ces phénomènes induisent des conduites morales à partir de nouvelles représentations.

Le coup de force opéré par M. Scheler est tout sauf négligeable ; l'a priori ne doit plus être conçu « comme condition subjective de l'objectivité mais comme structure privilégiée de l'objet. (Scheler, *cité par Ibid.*, p. 12)

L'objet se saisit affectivement et en toute passivité. M. Scheler propose la notion d'

²⁹¹ Ibid., pp. 378, 379

²⁹² Le terme « matériel » signifie « matériel » et vient de l'allemand. Pour B. Frère, son usage renvoie à une valeur matérielle perçue affectivement et son support perçu par la sensibilité qui peut être matérielle. Tout matériel est *matériel*, mais tout *matériel* n'est pas matériel, car une valeur peut exister indépendamment d'un support.

L'émouvoir comme support de la sensibilité

« a priori » comme un « état sauvage », « non point tel qu'il apparaît lorsqu'il est élaboré par une réflexion qui l'explique et l'exploite, mais tel qu'il apparaît immédiatement au cœur de la perception. (Dufrenne cité par *Ibid.* p.13)

Les pensées présentées ici résonnent avec mon expérience du Sensible d'où peut émerger un sens non élaboré par la réflexion car il se donne depuis un sentiment corporel et une dimension émotionnelle que je vis comme étant spécifiques. Je détaillerai ce processus dans la partie consacrée à la psychopédagogie perceptive.

5.2 La distinction entre état et fonction affective

Les catégories comme celle de la participation affective ou de la compréhension affective se sont révélées comme des nouvelles lunettes pour explorer la dimension qui m'intéresse. Comment puis-je revisiter la dimension émotionnelle en psychopédagogie perceptive à l'appui de cette découverte? Les propositions schelèriennes mettent en lien à la fois la sensibilité de la chair abordée avec Maine de Biran et le souci husserlien (*Sorge* en allemand) comme une attention pointant la vie elle-même. Les degrés de participation affective se montrent comme des poignées conceptuelles permettant de ranger les vécus et les tonalités affectives rencontrées en psychopédagogie perceptive ; elles ouvrent l'horizon et me font réfléchir à un emplacement possible à créer pour l'expérience affective propre à ma pratique.

J'ai aimé le lien permanent implicite et explicite de la dimension singulière-plurielle de la participation affective proposée par l'auteur. Ce regard donne d'emblée une portée sociale à la question de la dimension émotionnelle et au champ de l'affectivité *via* un intérêt spécifique sur différentes natures de participation affective. Comment intégrer cette amplitude pour définir la dimension émotionnelle qui m'intéresse ? La place de la notion de valeur représente-t-elle une piste ?

5.3 Oser un pas dans les sentiers du vivre intime, sensuel et sexuel

5.3.1 Isomorphisme

Ma posture de « chercheur-ému » oriente une implication à travers un engagement intime. Cet engagement, en se socialisant, se pérennise dans un écrit comme celui d'une thèse de doctorat, il n'est donc pas clos sur lui-même. Adopter

une conduite qui impose à celui qui cherche de ne rien laisser sur le bord de la route de ce qui fait sens et le touche, de restituer les découvertes liées à son exploration dont il croit qu'elles servent l'avancée dans son projet n'est pas banale. Elle relève par moment de la foi liée à une confiance dépassant ses propres appréhensions, voire quelques moments d'angoisse.

La lecture de M. Scheler me mène sur des sentiers peu empruntés dans la recherche en général, dans celles existantes au sein du CERAP, et en tous les cas dans ma propre démarche de chercheur. Aller dans cette direction était presque dérangeant pour moi, et pourtant... Sur ce plan, au cours de l'écriture de cette section, j'ai reconnu des états de timidité et de pudeur ; toutes deux ont été à franchir pour aborder les termes et les thèmes quelque peu 'tabous' de l'amour, de l'instinct sexuel et de l'amour sexuel, comme celui de Dieu (j'hésite encore !). Quels sens portent la co-présence de ces quatre termes !? J'ai vécu en temps réel ce que j'apprenais de Max Scheler à propos de la tradition ou de la culture (incluant celle construite par mon parcours personnel et professionnel), c'est-à-dire, la présence de dispositions ou de retenues plus ou moins inconscientes liées à une illusion affective. Je veux parler de thèmes que je projette malvenus dans une recherche, ou encore dévoilant une sensibilité et un parcours dont le processus d'assumance est miné d'inaccomplis.

5.3.2 Les espaces intimes du chercheur

L'émoi est là comme la participation et l'auto-compréhension affective du chercheur à l'œuvre. En m'adossant aux propos de Michel Onfray, pour qui

l'érotique est un art de l'amour en tant qu'il concerne le corps concret, corps de chair et de désir, d'émotions, de plaisirs, de frissons, de caresses.²⁹³

J'ai réalisé que certains mots-clés de ma recherche se présentaient dans cette phrase. Mon étude sur l'ému à travers l'intérêt porté sur la dimension émotionnelle et le champ de l'affectivité peut-elle se passer d'un détour dans ces espaces intimes dont la prise en compte ouvre sur l'aperception affective de l'universel? En ne niant pas ce retour affectif sur mon expérience au cœur de ma recherche, je réponds à l'affirmation de Michel Henry présentée ici :

Le moi ne saurait se révéler à lui-même que dans un acte d'auto-réceptivité radicalement intérieur et comme tel immédiat, qui n'est possible en réalité que dans le procès d'une *aperception affective* [c'est moi qui souligne] et son

²⁹³ Préface de Michel Onfray (Misrahi, 2014, p. 8).

immédiateté (...). Il s'accomplit par principe et conformément à sa nature affectionnelle comme une « épreuve » dans un acte d'affection et d'auto-affection.²⁹⁴

Chemin faisant, je me suis laissé rejoindre par les propositions humanisantes dans la pensée de Max Scheler plutôt que de m'enliser dans les réticences d'un *surmoi* culturel trop étroit. Une lecture de ma pratique dans la perspective schelèrienne, c'est-à-dire dans laquelle l'amour peut-être une fonction affective ou/et état affectif est plus qu'intéressante. Personnellement, je fais partie de ceux pour qui l'approche corporelle et charnelle proposée par la pédagogie perceptive a eu l'effet d'une révolution dans ma perception et dans mes vécus de la vie intime, *la mienne et celle d'autrui*. La pédagogie perceptive s'est révélée être une dimension pratique respectant l'équilibre du touché-touchant, éveillant le jeu de la réciprocité, installant une volition répartie entre la vie elle-même et mon propre agir volontaire. Ce processus mobilisé dans l'activité du praticien se donne comme pratique amoureuse au sein de la vie intime. Chemin faisant, un trajet s'est dessiné, en forme de conversions au sens où l'entend Robert Misrahi (2009) ; conversions successives en trois étapes non linéaires - conversion à soi, à l'autre et au grand Autre. A chacune de ces conversions se sont vues concernées, voire convoquées, deux activités et dimensions anthropologiques essentielles au vivre. J'ai pu observer qu'elles ont été paradoxalement à la fois reliées et séparées. Je veux parler d'une pratique et d'un rapport au sacré, d'une pratique et d'un rapport à la sensualité charnelle, à la sexualité ; tout comme je m'interroge sur la place que le praticien en psychopédagogie perceptive donne au sacré, à la sensualité à la sexualité lorsque ces thématiques se présentent dans l'accompagnement. Ne fondent-ils pas des espaces de manifestation et d'expression de nos émotions et nos sentiments les plus fondamentaux ? Puis-je échapper à un questionnement sur ces aspects du vivre ?

Que savons-nous de l'apport affectif ou des confrontations affectives soulevées par une discipline dont le socle est le rapport à la perception, à la sensation, à une qualité d'écoute de soi et de l'autre, au silence dans les corps et les chairs incarnés ? Que devient le vivre en soi et avec l'autre (les autres) dès lors que ce rapport est investi dans ces deux secteurs de l'existence ? Cette interrogation suffirait à l'argumentation d'un projet de thèse. Je ne renoncerai pas à effleurer une

²⁹⁴ Gabrielle Dufour -Kowalska IN Jdey, A. & Kühn, R. (2012). Studies in contemporary phenomenology – Vol 4. Michel Henry et l'affect de l'art - Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle. Ed. Brill, p 28.

thématique sur ce qui pourrait constituer une très belle recherche. Les écrits de Max Scheler m'ont 'emporté' jusque-là ! Je trouve des appuis inattendus à la problématique de cette étude à travers des accordages à explorer entre le toucher, le sentir, la sensualité, la sexualité et le sentiment spirituel.

5.4 Une herméneutique morale en lien avec l'affectivité et l'altérité?

L'apport de la notion de *nature de participation affective* peut introduire et alimenter la réflexion sur une herméneutique morale en lien avec la dimension sociale de la personne reliée à l'expérience du Sensible. L'homme Sensible (Bois, 2006), figurant la personne présente à elle-même et à sa corporéité vivante, si elle est une personne affectée d'une manière particulière à préciser encore, n'est-elle pas pour autant immergée dans le monde? Si c'est bien le cas, qu'advient-il de cet état de réception et d'intégration dans le vivre moral sous l'angle de la participation affective comme valeur sur les dynamiques relationnelles comme sur les toutes les choses?

5.4.1 Une pratique incarnée et charnelle de la morale ?

Quand je prends l'exemple de ma pratique de la méditation, je vois s'opérer un changement dans ma posture réflexive et dans ma conduite relationnelle liées à une modification de la valeur accordée à toute chose. Cette valeur naît d'une modulation de la nature de participation affective dans mon contact avec une personne ; celui-ci peut être concret (dans une interaction réelle) ou représentationnel (l'idée que j'ai de ce qui s'est passé ou pourrait se produire). Avant de méditer, je peux être dans une certaine disposition dans le lien avec telle ou telle personne sous la forme d'une contrariété, d'une tristesse ou d'une colère, voire simplement d'une incompréhension de la situation qui porte une ambiance affective spécifique ; je peux constater dans le processus de ma méditation, comment le rapport au corps et à l'animation qui séjourne installe une base perceptive et donc opère une réorientation de l'attention sans volition volontaire, une régulation de la participation affective altère la valence émotionnelle, change de tonus, emportant avec elle une modification de la nature de ma participation affective. Chemin faisant, le tout aboutit à un changement de la valeur initiale attribuée à la situation présente avant

ma pratique introspective corporelle. Ce phénomène dévoile une gradation de la clarté émotionnelle en jeu tout en me différenciant d'elle sans la nier pour autant. Je deviens alors sujet-affecté – attentif - plus conscient de ce qui m'affecte. Cette métaposition qui n'est pas une distanciation, mais une reliance, une absorption et une 're-co-naissance' de mes états, de mes pensées, altère dans son flux altéré ma conduite affective et comportementale. Une nouvelle valeur morale s'installe et reconfigure le lien dans des formes inattendues qui par contraste semblaient improbables auparavant. Je présente ici, non seulement une expérience relatée, mais j'illustre une pratique morale fondée sur une praxis à la fois attentionnelle²⁹⁵ et émotionnelle. Cette praxis n'est pas réflexive dans un premier temps, elle est d'ordre charnel et de nature affective puisqu'une nouvelle émotion a pris sa place, émergente et non réfléchie. Tout au long de ce processus, une dynamique sous la forme d'un emboîtement entre émotion/perception/ attention/participation affective sous forme de va-et-vient spontanés opère un déplacement perceptif, cognitif et affectif à la source d'une posture dans laquelle la morale se trouve concernée ; plus encore elle peut s'y créer. La méditation s'est révélée comme étant l'espace d'une transformation intra-personnelle et subjective, dont la portée n'est pas égocentrée puisqu'elle rejaillit dans le lien et au-delà, dans le social.

5.4.2 Un espace de création d'une moralité ?

La méditation du Sensible, comme d'autres pratiques d'introspection (Ricard, 2012 ; Midal ; 2014), figure une praxis et l'espace de création d'une moralité. La spécificité de la méditation en pédagogie perceptive est qu'elle est ancrée dans le corps, les corps, sentis d'une certaine manière, c'est-à-dire dans les chairs, dans les êtres. La pratique en question que je m'applique à moi-même s'introduit dans ma relation de couple, dans mes actes d'accompagnement, de formation et d'enseignement ainsi que dans mes interventions en organisation. En sous-main de dialogues verbaux et d'analyses systémiques, elle questionne, reformule ou 're-fonde' des valeurs morales (et citoyennes) de ma personne en propre, des personnes et des groupes. Dans un espace atmosphérique de grande qualité empathique, une finesse relationnelle prend place, et avec elle une affectivité plus opérante. Sur le sol d'une écoute et d'une attention-vigilance ancrée dans le rapport au corps Sensible dont les

²⁹⁵ On verra plus loin comment l'attention est tissée à l'émotion avec Natalie Depraz.

protagonistes restent souvent surpris, cet ensemble expérientiel augmente la puissance d'agir individuelle, dyadique et groupale.

5.4.3 Un impact sur la dynamique des liens et le rapport à l'attachement

La pensée schelèrienne provoque un renouvellement des pratiques et des liens, modifie des aspects de la théorie-même que je me faisais de l'altérité et l'empathie. Comme le précise Boris Cyrulnick dans une conférence :

On nous fait croire que les théories ont une valeur en soi, or je pense que les théories que l'on a sont avant tout une valeur pour soi en fonction de notre histoire.²⁹⁶

Sur le terrain de la pratique, le monde intime découvert à l'occasion de la pratique de la psychopédagogie perceptive s'inscrit dans l'histoire de chacun des participants, dans son vivre, et à ce titre, cette expérience participe à la construction de la morale individuelle ou groupale. Une fois n'est pas coutume, la pensée d'autres auteurs rôde dans mon esprit et s'avance vers ma conscience pour éclairer mon intuition comme celle de Jan Patocka,

par l'aspect de son être que constitue le mouvement affectif, l'homme est immergé dans le monde, non pas comme milieu pragmatique et pratique, mais comme espace omni-englobant de chaleur et de froid, plus précisément de chaleur et de froid vital. (...) L'homme est, par tout son être, tributaire de l'autre homme dans sa fonction de protecteur, créateur de sécurité et de chaleur vitale, donateur d'unité, d'adhérence et d'attachement, du rapprochement mutuel instinctif et de la fusion qui est une compensation nécessaire de l'individuation et de la dispersion en centres de vie singuliers. (Patocka, 1995, pp. 108, 109)

Cette réalité de la participation affective, celle de l'attachement à l'autre humain et à la communauté, si elle est évidente dans les premiers moments de la vie, ne semble pas être conscientisée comme étant fondamentale par la suite. Pourtant, ce phénomène se poursuit tout au long de l'existence sous des formes les plus variées (Wuart, 2011 ; Guedéney, 2012 ; Cyrulnick, 2004 ; Miljkovitch, 2001). L'expérience sur le terrain du soin, de la formation, de l'éducation et de l'accompagnement crie cette réalité et ce besoin inhérent à la croissance et à l'accomplissement humain qui,

²⁹⁶ Voir un magnifique reportage audio d'une discussion entre Boris Cyrulnick et Michel Onfray lors de leur conférence du 26/04/2011: <http://lionel.mesnard.free.fr/le%20site/boris-cyrulnick.html>

on le sait, l'andragogie²⁹⁷ nous l'a appris, ne s'arrête pas à vingt ans, ni à cinquante ans, pas davantage après.

La pensée de Max Scheler rebondit avec vitalité sur ma question de recherche, elle éclaire certaines zones aveugles, attire mon attention sur l'importance d'une catégorisation inédite au sein de la dimension émotionnelle et du champ de l'affectivité ; elle m'oblige à faire deux mouvements en dissociation. Retenir le flot des directions qui s'offrent à mon esprit pour ne pas perdre mon axe, laisser le mouvement me sortir d'avenues toutes faites dans lesquelles mon sujet reste enfermé dans ce qui est convenu d'appeler le confort rassurant de la certitude de ce qui est à traiter. Comme je l'ai dit lors de ma pertinence personnelle, le sujet d'une thèse est un matériel vivant et actif, pour ne pas dire la thèse en tant que processus. Elle œuvre à son rythme et j'avance, dans un touché-touchant, à l'écoute de l'évolutivité de ma participation affective, de ma pensée, de mon corps, de ma subjectivité, au fil de ma lecture et de mon écriture. Une vigilance sur le sujet de ma recherche s'aiguise chemin faisant. Le chercheur se transforme corps et âme. Une auteure plus contemporaine émerge à la fin de cette section : c'est à Natalie Depraz que je dois ma rencontre des travaux de Scheler, elle qui la première a prononcé ce nom inconnu jusqu'alors.

La présence de l'œuvre de la philosophe et phénoménologue française dans cette recherche est importante à plusieurs titres qui vont se dévoilés au fur et à mesure. Sa rencontre et ses multiples collaborations, dont celles avec Francisco Varela, Michel Henry, Alain Berthoz ou Pierre Vermersch, donnent la mesure du spectre théorico-pratique de la pensée de l'auteure. Comme pour les autres contributions théoriques dans cette thèse, je ne ferais qu'effleurer le travail d'une vie à l'appui de certaines résonnances et notamment celle issues du dernier et très récent ouvrage, « Attention et vigilance – A la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives » (Depraz, 2014). Par ailleurs, il m'est impossible de taire ma rencontre

²⁹⁷ Andragogie vient du Grec anir (άνήρ) au nominatif qui devient andros (άνδρας) au génitif, qui signifie « homme » dans le sens d'homme mûr et de l'être humain adulte ; et de agogos (αγωγός) qui signifie « guide ». L'andragogie concerne la formation des adultes, elle témoigne un essor depuis les années 1980 grâce au développement de la formation continue avec les notions de « formation permanente » et de « reconversion », à la fois sous l'impulsion sociale à travers la possibilité d'évoluer dans l'entreprise, patronale à travers la flexibilité et pour échapper au chômage. Voir : <http://fr.wikipedia.org/wiki/Andragogie> . Andragogie est donc à associer à une éducation tout au long de la vie qui « recouvre les activités d'apprentissage entreprises à tout moment de la vie, dans le but d'améliorer les connaissances, les qualifications et les compétences, dans une perspective personnelle, civique, sociale et/ou liée à l'emploi » **Source spécifiée non valide.**

L'émouvoir comme support de la sensibilité

avec Natalie Depraz pour cette même étude. Il est si rare de pouvoir être en présence de 'chair et d'os' avec les penseurs qui nous inspirent. Pouvoir mettre un visage, entendre une voix, se souvenir d'une présence en fond de ce qui se lit, puis s'écrit, est pour moi une expérience d'une vivance à souligner. Je suis rempli de gratitude, ému de commencer cette section, ému et impressionné.

L'émouvoir comme support de la sensibilité

CHAPITRE 5 : L'APPROCHE PHENOMENOLOGIQUE DU CŒUR ET AU CŒUR DE L'ATTENTION CHEZ NATALIE

DEPRAZ

*La **Stimmung** est l'unité des sentiments qui
confère à chaque vécu apparaissant une couleur,
une couleur unifiante, une lueur de joie,
une coloration sombre de tristesse.*

Husserl

*Il serait trop facile de penser que cette vibration mobile de tous les instants
se donne comme un pur flux chaotique et dispersé,
dépourvu de toute forme de centration.*

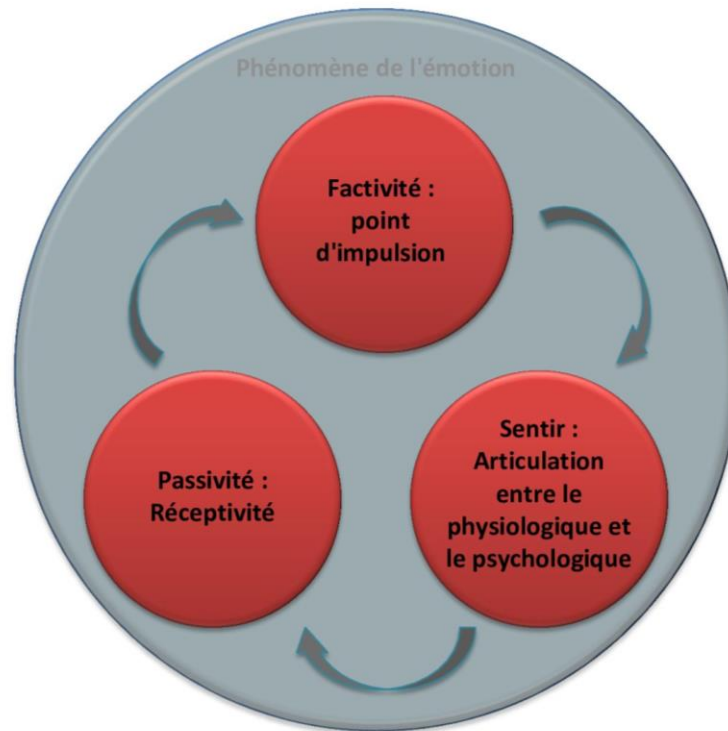
Natalie Depraz

Le cœur a son ordre, l'esprit a le sien.

Pascal

1. UNE PHENOMENOLOGIE DU CŒUR

Pour Natalie Depraz, la facticité, le sentir et la passivité offrent une mise en sens de « la spécificité du phénomène de l'émotion [qui] semble résider dans ce type singulier de mouvoir » (Depraz N. , 1999). La facticité, c'est-à-dire, ce qui advient à la personne, donne le point d'*impulsion* ; le sentir quant à lui, relève d'une articulation *entre le physiologique et le psychologique*, la passivité, c'est-à-dire, ce qui est subi, projeté hors d'elle, met en situation de *réception* ; Avec ces trois éléments, on peut comprendre et présenter la dynamique et la complexité déjà évoquée dans la partie consacrée au vocabulaire des émotions. C'est ce qu'illustre le schéma suivant :



Éléments de la mise en sens de la spécificité du phénomène de l'émotion
(à partir de N. Depraz)

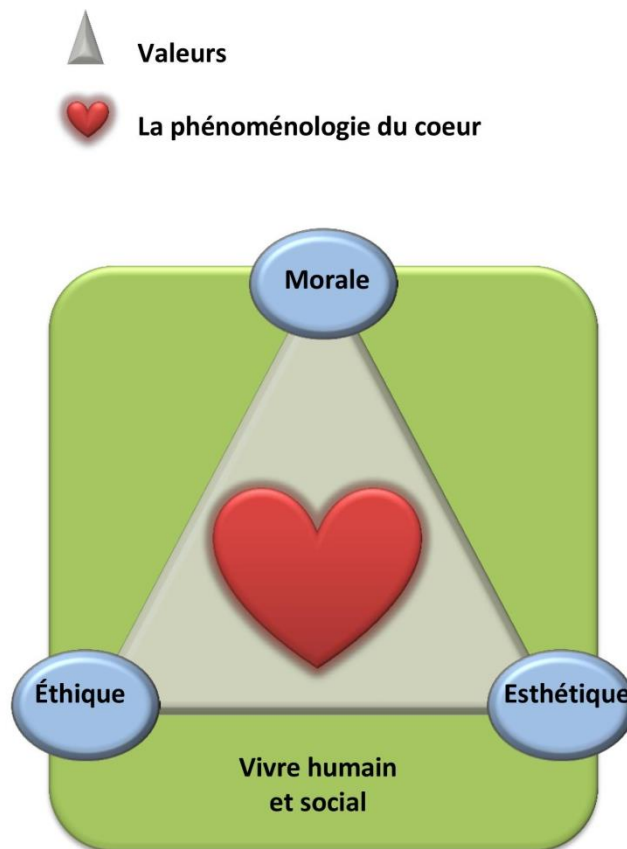
En s'appuyant sur d'autres étymologies (anglaise et allemande) avec les termes de « *mood* » associé au terme allemand « *Stimmung* », qui renvoie à *humeur* ou à *disposition*, la dimension émotionnelle se comprend en tant qu'un état interne inhérent au contexte de présence au monde. Nous nous approchons du point central de cette section avec l'appui de la racine étymologique du terme allemand « *Gemüt* » dont la racine « *Mut* » – le courage - qui donne « *Gemütlich* », « *Gemütlichkeit* », « *gemütlich* » (cordialité, cordial, chaleureux) en lien avec le *cor* – de *cordis* en latin – apporte la notion de *cœur* à titre de foyer des émotions. (*Ibid.*, p 123). L'étymologie grecque avec « *thumos* », d'où nous viennent le terme « thymie » et l'expression « les états thymiques », ouvrent une zone spécifique et intermédiaire de l'âme régulant les désirs, assistant l'esprit et la raison. N. Depraz, ouvre et appuie la présence du cœur comme un fait primordial dans l'établissement ou le 'ré-tablissement' d'une évidence, car elle est masquée par un implicite puissant. Beaucoup de chercheurs et penseurs semblent

L'émouvoir comme support de la sensibilité

oublier son intérêt, je veux parler de l'approche *phénoménologique du cœur* pour comprendre la dimension émotionnelle et le champ de l'affectivité.

Face à une opposition trop massive du cognitif à l'affectif, en écho avec le penseur abordé à la section précédente et la position kantienne, l'auteure insiste sur une dimension tripartite éthique/morale/esthétique comme ligne axiologique de la place du cœur dans le vivre humain et social. Nous suivons la ligne de notre auteur précédent, M. Scheler :

L'idée selon laquelle les émotions sont *a priori* reliées à une position hiérarchisée de valeurs trouve en M. Scheler un représentant éminent. Pour ce dernier, les valeurs se donnent à travers les différentes polarisations émotionnelles, dont le paradigme est le couple amour/haine (...). (...) Toutes les polarités d'émotions (joie/tristesse ; agrément/désagrément ; plaisir/peine) impliquent en elles ce double processus contrasté de valorisation ou de dévalorisation. C'est ce qui conduit Scheler à considérer qu'une éthique ou, du moins, *une axiologie se laisse entrevoir à travers toute manifestation émotive.* (*Ibid.*, p. 125) [Je souligne]



**Approche phénoménologique du cœur –
Axiologie affective pour comprendre le vivre
humain et social**
(À partir de N. Depraz)

2. MAIS COMMENT ACCEDER A L'EMOTION DANS SA SINGULARITE PHENOMENALE?

Natalie Depraz problématise trois voix d'accès pour aboutir à ce projet.

1) *La démarche classificatoire* avec une prétention de « détenir la clé critériologique de l'ordonnement et de la hiérarchie des passions » (*Ibid.*, p.127) se révèle bancale pour trois raisons. Comment établir le critère de l'ordre des passions? Si l'admiration, en lien avec l'étonnement et la surprise, est première chez Descartes, elle ne permet pas d'agencer le couple amour/haine vecteur du bien et du mal. La donnée de l'intensité, permettant la distinction entre les émotions fortes – les passions (Descartes)- et les autres – les affections (Spinoza) -, est une piste qui s'essouffle elle aussi car elle laisse dans leur ombre des tonalités émotionnelles plus discrètes et plus 'insensibles'. La structuration en polarité, joie/tristesse, amour/haine, colère/ placidité ou douceur, etc., cloisonne de façon excessive des réalités plus complexes et n'ouvrent pas l'accès au dynamisme graduel de leur émergence, à leur immanence fulgurante, et trahissent une spéculation douteuse sur la stabilité de ces passions, ces affections, ces émotions.

2) *L'approche scientifique de type psycho-physiologique lato sensu* ne fait pas davantage l'affaire dans notre projet car elle jette l'objet dans 'la gueule' d'un positivisme expérimental (centré sur l'activité musculaire, neurovégétative, neuro-vasculaire, etc.) dont on sait la faiblesse pour accéder à une subjectivité constitutive de l'émotion :

Les données neuro-physiologiques servent de support de validation de l'accès à l'émotion. En un quasi renversement de la thèse cartésienne, le corps paraît à la limite, être la cause dont l'émotion est l'effet psychique. On substitue ainsi à un mécanisme causal spiritualiste (l'âme est le principe causal par la volonté libre des mouvements du corps, sur lequel il possède tout l'empire – thèse critiquée très tôt par Spinoza) un mécanisme causal inverse, de type matérialiste. Ce que l'on nomme aujourd'hui dans les sciences cognitives un réductionnisme primaire, dont Changeux fournit l'illustration caricaturale ; ce que Husserl, très tôt, critiqua sous le nom de naturalisme scientifique, avec l'argument puissant selon lequel on n'explique pas le supérieur par l'inférieur. (*Ibid.*, p. 129)

3) La focalisation sur l'expression corporelle comme tentative de compréhension du phénomène par l'expressivité gestuelle et notamment celle du visage, langagière ou comportementale n'échappe pas à la critique. Le rapport de surface inhérent à une emphase sur des critères externes ne peut rendre compte de la vivance interne du phénomène qui nous intéresse.

3. L'ACCES A L'EMOTION PAR L'EXPERIENCE SUBJECTIVE DE CELUI QUI EST EMU

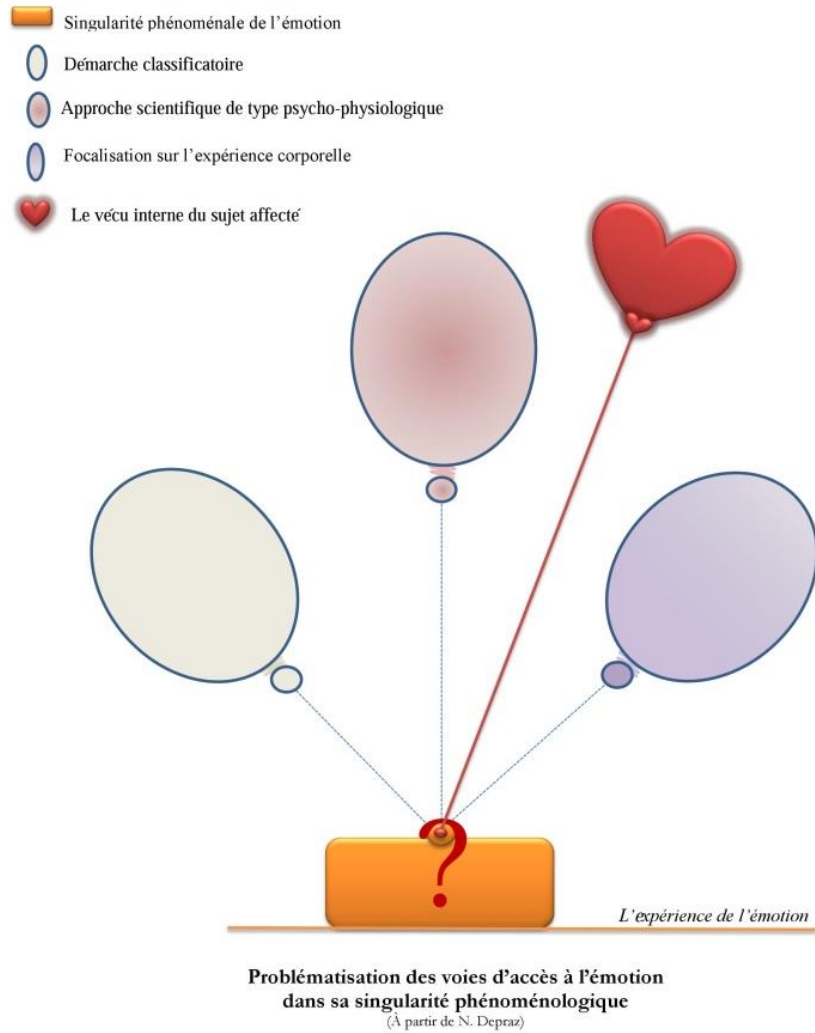
En ligne directe avec la pensée de William James, *l'accès à l'émotion par l'expérience subjective de celui qui est ému* est une voie très séduisante. Elle pose la validation interne comme auto-validation que toute autre considération et manifestation, ou autre analyse ne pourrait que modestement confirmer. Pourtant, le primat du vécu de la première personne

subit les foudres de la critique philosophique sous le terme de subjectivisme, de la critique scientifique sous l'épithète condamnable d'introspection, synonyme de romantisme et d'irrationalisme. (*Ibid.*, p. 131)

Contre les détracteurs de l'approche subjective par l'expérience au « Je », Natalie Depraz présente la phénoménologie en tant que 'pharmacopée' prenant soin d'une posture épistémologique et d'une attitude philosophique dont la portée résonne dans un ton positif avec mes expériences personnelles et professionnelles :

On développera des outils de catégorisation qui confèrent au vécu intuitif interne un statut d'objectivité et, par conséquent, d'universalité. Mettant à profit la force de l'intuitivité subjective à l'œuvre dans le vécu interne d'un sujet, on s'assure de l'objectivité du phénomène à décrire par sa catégorisation, et l'on met par là même à distance des critères d'accès dont l'objectivation reste externe (données neuro-physiologiques ou expressions diverses). C'est précisément ce que tente de faire la phénoménologie, en particulier, ici, pour accéder à l'émotion comme phénomène singulier. (*Ibid.*)

L'émouvoir comme support de la sensibilité



Les conditions d'une aventure plurielle, dans la mesure où la compréhension de l'émotion exige un « Je » ouvert sur un « nous », semblent être assurées pour aborder avec rigueur les expériences phénoménologiques de l'émotion. Natalie Depraz propose des distinctions entre des notions et les termes leur étant destinés comme ceux de sentiment et émotion, émotion et affection. Ce mouvement va poser le socle d'une proposition originale qui m'a interpellé et que N. Depraz décline avec élégance, *la singularité « cardiale » de la mobilité émotionnelle : l'hypothèse d'une double analogie* (*Ibid.*, p. 142).

Je ne reprendrai pas les enjeux d'une dialectique lexicale abordée dans un autre chapitre, cependant l'approche de l'auteure apporte sur ce point un éclairage pratique et nouveau pour moi.

3.1 L'intentionnalité : *Gefühl, Stimmung et Trieb*

En distinguant deux formes d'intentionnalité, la première objectivante - comme acte - et la seconde non-objectivante -immanente et sentie d'où émotion/sensation 'pure' – l'auteure nous renvoie à son étude approfondie de la pensée de Husserl qui, sur ce point précis, lui permet de dénoncer une ambiguïté. *Gefühl*, dont on a vu précédemment le sens de *sentiment*, renvoie au ressenti comme intentionnalité perceptive objectivante (*Ibid.*, p. 132) mais aussi et plus tard chez Husserl, la mise en circulation de la notion de *Stimmung* ouvre sur une dimension autre et contraire, celle du monde ressenti comme intentionnalité non-objectivante ;

Des sensations de plaisir ou de douleur peuvent perdurer quoique les actes fondés sur eux passent à l'arrière-plan et s'évanouissent. Lorsque les faits qui provoquent le plaisir s'évanouissent en passant à l'arrière-plan, ne sont plus aperçus comme colorés émotionnellement et cessent même tout à fait d'être des objets intentionnels, l'excitation peut fort bien perdurer un moment ; elle peut elle-même être ressentie comme source d'agrément. (Husserl, cité par *Ibid.*, pp. 133, 134)

La notion de *Stimmung* renvoie en quelque sorte le territoire du sentiment à quelque chose de plus vaste pour devenir *l'aspect atmosphérique d'une émotion* et la couleur même des événements et des situations (*Ibid.*), apportant une touche dynamique de diffusion et d'imprégnation sur et dans un horizon de monde. Nous entrons dans des nuances phénoménales dont seule l'expérience vécue et explicitée peut rendre compte. Quant au terme *Trieb* – apparaissant dans les années trente, et apportant la notion de pulsion -, il est repris par l'auteure à propos de ce qu'Husserl nomme intentionnalité pulsionnelle, d'intentionnalité obscure, latente ou passive, pour introduire la mise au premier plan de l'enracinement corporel-charnel, de type kinesthésique du vécu émotionnel. A ce niveau, une autre distinction est faite :

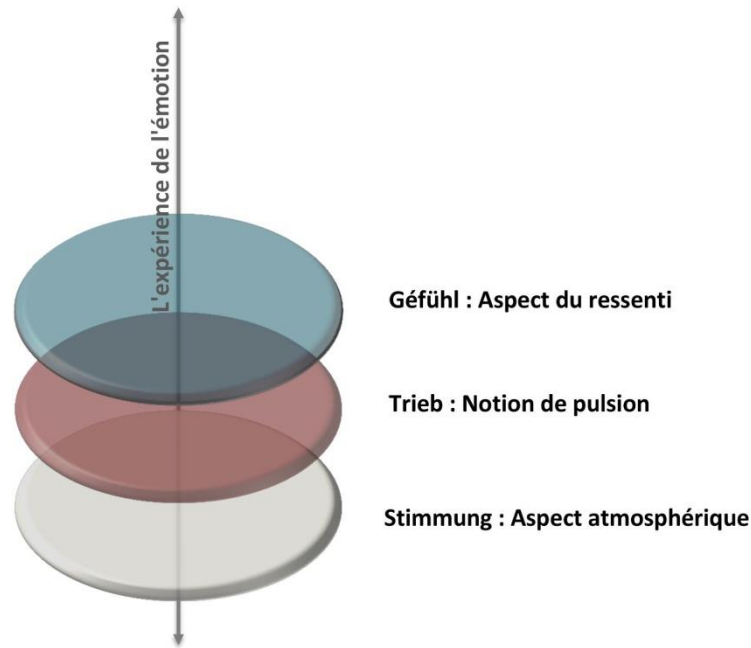
Il convient d'emblée de distinguer entre kinesthèse²⁹⁸ statique et kinesthèse génétique. La première répond à une sensation locale et localisante (...) et se

²⁹⁸ Sensation de mouvement, *kine*= mouvement et *esthesis*= sensation en référence à l'étymologie grecque. A ce propos J.L. Petit écrit : « Que puis-je faire pour mettre sous les yeux l'identité du problème de la constitution du corps propre et de la recherche des corrélats neurobiologiques du schéma corporel? Rappeler que la solution des paradoxes de l'expérience corporelle propre a reposé sur la différenciation et le fusionnement partiel des deux types de kinesthèses : les kinesthèses tactiles objectivantes, qui présentent le corps propre comme chose spatiale, et les kinesthèses pratiques, grâce auxquelles les organes en mouvement sont éprouvés en tant qu'organes du je. Et rapprocher le principe de cette solution des récents témoignages de l'existence d'influences modulatrices de la motricité volontaire et du comportement intentionnel sur la plasticité des cartes somatotopiques corticales ».

Petit, J.L.(2003). La spatialité origininaire du corps propre : phénoménologie et neurosciences In La spatialité du corps propre – I Publié le 15 septembre 2008 par Jean-Luc Petit. Revue de Synthèse, tome124, 2003, p. 139-171.
Voir : <http://jean-luc.petit.over-blog.com/article-22982547.html>

L'émouvoir comme support de la sensibilité

situé sur un plan constitutif homologue à l'analyse intentionnelle du sentiment ; la seconde s'affranchit de la localisation tendanciellement objectivante de la sensation pour se déployer sur le mode d'une forme de mobilité sensorielle ouverte ; c'est-à-dire que l'intention kinesthésique finalisée par l'objet visé, volontaire, se libère du « in » pour se faire tension interne, à savoir, dans les termes husserliens, « désir » (Begierde), ou encore « tendance, aspiration » (Streben). (*Ibid.*, pp. 135, 136)



Les nuances phénoménales de l'émotion
(à partir de N. Depraz)

Les considérations présentées ci-dessus questionnent et ouvrent différentes voies sur le mode du sentir propre à l'émotion. Elles concernent sa constitution sous la forme d'une mobilité immanente qui ne se restreint pas à la localisation organique et qui est plus diffuse. Dans ce mode de sentir, je comprends que l'émotion délimite un territoire sensoriel plus large que le corps lui-même. C'est la thèse adoptée par Sartre et Merleau-Ponty pour qui *le mode intentionnel* de l'émotion génère une conduite dans le monde, une manière de l'habiter, de s'y tenir, voire de le rendre magique (Sartre).

Parmi les propos de l'auteure qui m'intéresse dans cette section, j'ai relevé l'expression : « *la sensation comme excitation ou irritation émotive* » (*Ibid.*, p. 136) [je souligne]. Je note qu'elle résonne comme une clé compréhensive de l'expérience qui fait l'objet de cette thèse. Il y a dans cette expression une atmosphère consonante avec mon rapport à l'expérience que je veux étudier. Le mot *irritation* attire mon attention

car il rend compte du phénomène d'exaspération et de mise en travail d'une sensibilité, comme sa définition médicale l'indique. La peau irritée déclenche une rougeur, mettant en relief un processus de mobilisation de l'organisme. *Quelque chose de la vie se manifeste et sort de l'indifférence de la conscience affective*. Vue sous cet angle, la dimension émotionnelle que j'étudie s'affine. Pourrait-on l'envisager dans un sens particulier, celui proche de l'irritation émotive dans son acception positive, comme une sensation-d'être, à la fois *état irritatif* et *fonction irritative* de l'âme ou du cœur ? La personne de l'homme ému figure-t-elle cette dynamique et sa manifestation ?

Après avoir signalé que l'émotion relève bien d'un mode de mobilité (j'ajoute, dans plusieurs plans de réalité : anatomiques, psychiques, symboliques, etc.), mais que le corps et sa motricité kinesthésique ne sont pas identifiables à une mobilité émotionnelle. La question que pose N. Depraz est cruciale :

Toute émotion trouve-elle sa source dans l'impulsion d'un désir, et si oui, cette compréhension permet-elle pour autant de décrire la singularité phénoménale d'émergence de l'émotion? (*Ibid.*, p. 137)

Les notions de motivation, de tendance, d'aspiration, d'élan, de passage ou de transition, de changement ou d'impulsion émergent d'emblée. Le conatus spinoziste et le désir d'être relatif à une puissance d'agir pointent à l'horizon également ; une distinction entre émotion et affection est-elle la bonne prescription pour affiner l'expérience que je veux décrire et comprendre ?

3.2 Distinction entre émotion et affection

Pour N. Depraz, l'expérience émotionnelle a sa temporalité propre. Elle n'est pas seulement constitutive du kinesthésique comme l'a pensé Merleau-Ponty, ni opposition entre temps et espace, pas plus qu'elle ne peut être réduite à une « précipitation », « mémoire courte » ou « l'attaque d'apoplexie ». Elle n'est pas plus le phénomène d'une « instantanéité » en contraste avec la passion « prenant son temps » pour atteindre son but comme l'a affirmé Kant. En mettant sur le côté les manifestations les plus « criantes » et « bruyantes » et sans les rejeter, nous nous ouvrons une avenue dans laquelle peut venir à nous « un régime émotionnel dans sa fluctuation incessante et la plus insensible » (*Ibid.*, p. 138) jusqu'alors généralement in-interrogé ;

on s'aperçoit qu'émerge alors une temporalité beaucoup plus labile et fragile. Les tonalités émotionnelles qui ne cessent de nous habiter et de nous traverser à chaque instant demandent sans doute un effort d'attention spécifique, voire

L'émouvoir comme support de la sensibilité




inhabituel, pour être perçues, voire aperçues (peut-être une sorte de réduction, de dé-centrement par rapport à notre attitude naturelle absorbée dans le monde et peu attentive à elle-même), car elles sont extrêmement fluctuantes. Leur mode de donation, distinct, requiert alors une analyse spécifique. (*Ibid.*, p. 139)

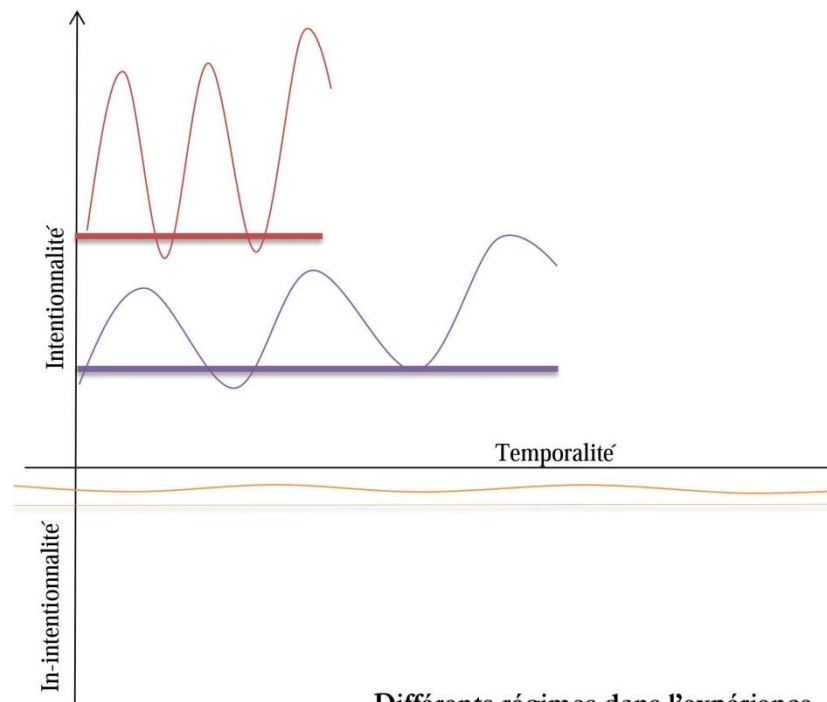
La sortie du cadre cartésien de la description des passions, de celui de la catharsis chez Kant permet de s'intéresser à ce qui ne dépasse pas un seuil d'intensité ; l'accent se donne sur les « petites » tonalités émotionnelles insensibles - *tonalités affectives et tonalités émotionnelles*. Leur structure présente et offre une caractéristique différente, sous la forme d'une *in-intentionnalité* car elles arrivent à nous sans que nous soyons à leur origine. Elles n'épuisent pas notre vie émotionnelle. Expérientiellement parlant, bien au contraire, elles semblent être l'aune invisible et inaccessible tant que les outils appropriés ne les rendent familières. Sans ces éléments,

à la différence de l'affect/affection qui s'impose à moi, se révèle à moi brutalement et suscite une *soudaine prise de la conscience*, la naissance d'une émotion, sa vie en moi peut fort bien rester *pré-consciente* : l'émotion est là, mais je ne l'ai pas remarquée, elle imprime mes paroles et mes gestes, voire le ton de ma voix, mais est là comme une basse continue de mes activités, et passe le plus souvent inaperçue : je vis une émotion avant même de l'apercevoir comme telle. (...) Au contraire de l'affection qui se donne *toute entière dans l'instant*, notre régime émotionnel est fluctuant, changeant, fait d'*infinitésimales variations* et, par là même, chaque émotion est extrêmement fugace, très difficile, de ce fait, à capter pour elle-même. (*Ibid.*, p.141)

Comment ne pas me sentir rejoint par ces lignes, tant par la convergence que par la mise en contraste avec des possibilités inhérentes à ma pratique du Sensible ? Oui, les petites tonalités insensibles sont un flux incessant hors d'atteinte du 'bruit émotionnel' des grands émois visibles que l'on pratique couramment. L'expérience vécue d'une attention portée par la disposition spécifique de la psychopédagogie perceptive ralentit le temps, l'étire en quelque sorte ; ce phénomène me donne l'occasion de capter ce qui généralement est passé sous silence de l'attention et la disposition naturaliste.

L'émouvoir comme support de la sensibilité

-  Catharsis (Kant) – durée : courte ; intentionnalité très élevée
-  Passions (Descartes) – durée variable ; intentionnalité variable
-  Tonalités affectives et émotionnelles (Depraz) – in-intentionnalité



**Différents régimes dans l'expérience
émotionnelle –
Le *bas régime* des tonalités affectives et
émotionnelles
(À partir de N. Depraz)**

L'expérience esthétique dans l'art offre des vécus – ceux présents à l'écoute d'une œuvre musicale par exemple – permet à l'auteure d'illustrer la fécondité d'un émotionnel comme mobilité fluctuante et sans cesse renouvelée de nos sentiments, mais dans une vision qui au lieu d'être anarchique et désordonnée se présente au contraire bien structurée. Nous abordons la singularité « cardiale » de la mobilité émotionnelle.

3.4 Le cœur : entre corps égoïse et chair pulsionnelle

À propos de la dimension émotionnelle, la philosophe nous met en garde :

Il serait trop facile de penser que cette vibration mobile de tous les instants se donne comme un pur flux chaotique et dispersé, dépourvu de toute forme de centration. (*Ibid.*, p.142)

3.4.1 Inventer un vocabulaire

Est-ce parce que les mots pour décrire le phénomène sortent du lexique affectif ? Merleau-Ponty, à ce sujet, invente un vocabulaire en introduisant les termes de « chair », « vibration », d'« entrelacs » ou « empiètement », etc.²⁹⁹ De la même façon que le *moi* husserlien est conçu en tant que mode statique et centre des vécus psychiques, et que le *Leib*³⁰⁰ est le foyer des kinesthèses, Natalie Depraz pose comme hypothèse de travail une axiologie du *cœur* dont la structure dynamique de centration forme le foyer central, mobile, fluant et refluant d'où émergeant des vécus émotionnels (*Ibid.*, p. 143). Ainsi dans cet entendement magistral se retrouvent côte-à-côte et dans une parité nouvelle trois centres fonctionnels : psychique, kinesthésique moteur/pulsionnel et émotionnel, avec leurs types de vécus respectifs. Une double analogie est présentée à partir de cet assemblage structurel sous les formulations suivantes : 1/ Le moi est aux vécus psychiques ce que le corps est aux kinesthèses motrices, 2/ la chair est aux kinesthèses pulsionnelles ce que le cœur est aux mouvements émotionnels vécus. La première place le rapport structurel homologue du moi aux vécus psychiques et du corps aux kinesthèses motrices ; la seconde réside dans l'articulation délicate et fine entre le mouvement corporel et charnel, et le mouvement émotionnel, ces deux mouvements étant entendus sur un plan commun génétique. Dans une analogie entre le cœur et les vécus émotionnels, grâce à une articulation fine entre le mouvement corporel/charnel et le mouvement émotionnel - et dans la spécificité de ce dernier - l'auteure opère une conversion réductive du corps à la chair associé à une conversion réductive des kinesthèses motrices aux kinesthèses pulsionnelles (*Ibid.*, p. 144).

A cet égard, le *Leib* joue un rôle d'inter-face entre le moi et le cœur, c'est-à-dire, entre staticité et genèse, du fait de sa double face constitutive, corporelle motrice et charnelle pulsionnelle. Aussi passe-t-on d'une analogie à l'autre d'un centre statique (*l'ego/le corps*) à une centration génétique (*la chair/le cœur*). (*Ibid.*)

²⁹⁹ Voir Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris. Un autre terme me frappe dans cet ouvrage, celui de la « foi perceptive », terme sur lequel je reviendrai plus loin... Il me semble que cet auteur incarne dans les termes qu'il choisit une praxis qu'il présente « Il faudrait que la pensée entre dans la forêt de références qu'elle fait lever, qu'elle interroge dans un mouvement qui anime et révèle cela en quoi il entre. » (1964, p.61).

³⁰⁰ Husserl est un philosophe qui écrit dans la langue allemande. Dans cette langue il y a deux mots différents pour signifier le corps : *Körper* qui se réfère au corps anatomo-physiologique et *Leib*, qui signifie le corps vivant, lieu des sensations et des émotions. La langue française ne dispose que d'un seul mot pour signifier ces différents corps ; c'est pourquoi, en Français, on utilise le mot *corps* (*Körper*) pour désigner le corps anatomo-physiologique et le mot *corps-propre* (*Leib*) (propre, proprio, de propriétaire, celui qui m'appartient) pour désigner le corps sensible. Ce terme permet à Husserl d'englober l'espace corporel subjectif dans la perception de l'espace global.

Voir : <http://www.chups.jussieu.fr/polysPSM/psychomot/fondamentaux/POLY.Chp.4.2.html>




3.4.2 L'émotionnel cardial

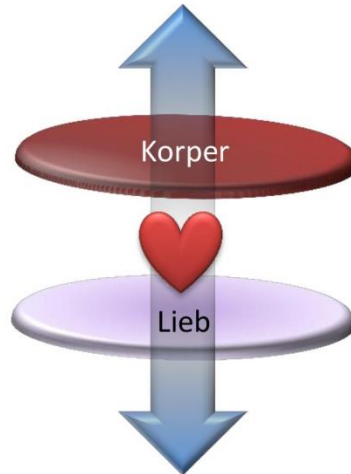
Dans une figure homologique, les mouvements émotionnels prennent leur statut phénoménal 'au cœur de' - pourrait-on dire sans jeu de mots - la motricité corporelle, de la pulsionnalité charnelle ; d'où une position du CŒUR entre corps égoïsé et chair pulsionnelle dans l'ordre de l'immanentisation de l'ego³⁰¹. L'émotionnel cardial figure le passage du corps moteur à la chair pulsionnelle ou inversement, dans le processus médian de génération de la pulsionnalité charnelle, figure le passage à la motricité organique. Cet entrelacement est en soi une dynamique phénoménalisante du cœur, ce cœur qui ne peut en aucun cas être réduit à cette pompe qui active la circulation sanguine sous peine d'effacer la discontinuité phénoménologique entre un cœur organique et ce cœur qui nous ramène à notre humanité ; chacun de nous peut attester que

la joie et la tristesse ne sont pas dans le cœur comme le sang est dans le cœur ; les sensations tactiles ne sont pas dans la peau comme des morceaux de tissu organique. (Husserl, *cité par Ibid.*, p. 146)

³⁰¹ N. Depraz note en bas de page de son article une mention intéressante, en résonance à la pensée platonicienne, dans laquelle se place un trait du cœur thymique dont le statut biface fait naître l'amour comme relié au désir pulsionnel ou l'amour comme courage, quand il se ressource à l'esprit incarné. (*Ibid.*, p. 145).

L'émouvoir comme support de la sensibilité

-  Foyer de compréhension de l'émotion
-  Corps anatomo-physiologique
-  Corps vécu, lieu des sensations et des émotions



Axiologie d'une phénoménologie du coeur

La singularité cardiale de la mobilité émotionnelle

(À partir de N. Depraz)

A l'appui de l'observation quotidienne, il est ajusté de dire que la pulsation du cœur, ses rythmes, suivent des variations de flux et de reflux souvent incontrôlables et dans une élasticité étonnante. La démonstration de sa compétence ontologique à se déformer, se 'dé-centrer', à se 'dé-localiser' sans pour autant jamais se déstructurer permet une analogie : la

mobilité du vécu émotionnel tout à la fois [qui] épouse et retient sur ce jeu de dé-centrement et de re-centration dont est fait le cœur, selon une inter-action co-générationnelle. (*Ibid.*)

Le cœur prend le statut de foyer générateur des vécus émotionnels et que la langue allemande désigne par le terme *Gemüt* (vécu cardial), qu'elle dissocie très bien des manifestations et réalités organiques en proposant l'autre terme de *Herz* (l'organe) pour désigner le cœur qui bat et joue sa fonction vitale. En se référant à l'apparition mobile du rythme cardiaque lui-même, une description de la naissance de l'émotion semble très cohérente :

Le vécu émotionnel s'engendre depuis l'hétérogénéité thymique du rythme fluctuant du cœur tout en lui demeurant irréductible à titre de vécu (...). La mobilité phénoménale propre à l'émotion tient dans sa non intentionnalité passive, comme telle non localisable, à la différence des vécus kinesthésiques moteurs

(...). Illocalisation et mobilité incessante (...) viennent ainsi alimenter une dernière hypothèse analogique : les vécus émotionnels sont au *Gemüt* ce que sont les cellules lymphatiques sont au *Herz*. (*Ibid.*)

3.5 La psychopédagogie perceptive : une phénoménologie pratique du cœur ?

Au regard de mes lectures philosophiques phénoménologiques, le fait que le « cœur » soit prononcé comme tel constitue en soi un événement. Aussi étonnant que cela puisse paraître, son usage et plus encore, un déploiement aussi pointu à son égard, relèvent de la rareté. Cette attention symptomatique d'un pragmatisme pour ne pas dire d'une praxis du cœur fait du bien en soi - et je dois l'avouer - ancre mes questionnements théoriques dans une réalité humaine et sociale en lui donnant plus d'épaisseur. « La phénoménologie du cœur », l'expression est éloquente et parle à tout le monde, en tous les cas, elle me parle ! L'expression comporte un élément 'auto-explicatif' de la dimension émotionnelle et du champ de l'affectivité que j'étudie, puisque littéralement il s'agit de l'observation et de la description du mode d'apparition du cœur. En partant de ce point, la pédagogie perceptive peut-elle être associée à une phénoménologie (pratique) du cœur ? Si oui, en quoi et comment ? Certains éléments de la pensée deprezienne convergent dans cette direction. Par des analogies successives mettant en jeu le psychique, le kinesthésique (le moteur fonctionnel du cœur) et l'émotionnel (moteur thymique du cœur), la proposition d'un socle articulé *corps/cœur/chair* constitutif du rapport dialogique entre les kinesthèses motrices et les kinesthèses pulsionnelles se présente comme une voie de description de l'approche somatique du cœur et par ce chemin ouvre une correspondance avec l'expérience vécue du Sensible qui est la mienne.

3.5.1 Des kinesthèses propres à l'expérience du Sensible ?

Le terme de kinesthèses, on l'a vu, renvoie aux sensations de mouvement, au schéma corporel et à la subjectivité corporelle ; elles participent à la fondation du corps propre, celui de l'expérience, celui qui donne la souveraineté à un corps-sujet (Petit, 2003). Les kinesthèses³⁰² participent donc au sentiment de notre existence vécue et non

³⁰² Dans sa thèse, Hélène Bourhis se réfère aux travaux du professeur Roll, pour qui les kinesthèses sont indissociables de la corporéité, et ce, notamment à travers la proprioception : « Comme l'exprime J.-P. Roll, la proprioception participe à la connaissance de soi et au sentiment de corporalité : « L'indispensable contribution de l'action, et par-là de la kinesthèse qui la signe, à la représentation du

seulement pensée et réfléchi. A ce titre et expérimentalement parlant, le *mouvement interne*³⁰³ tel qu'il se décrit dans l'expérience du Sensible s'apparente à des kinesthéses à la fois subjectives et émotionnelles puisqu'il est porteur de sensation de déplacements, de changement d'orientations, d'amplitude et de lenteur (Bois, 2007 ; Berger, 2010) mais aussi - et c'est cela qui m'intéresse - d'émotions (joie, amour, enthousiasme), de sentiments (confiance, sécurité, paix) qui sont à la source d'un sentiment d'existence porteur d'un désir de vivre (Bois, 2007, p. 223). Une autre voie en faveur d'un lien vivant entre l'approche deprezienne et la pensée boisienne se trouve dans la notion de chair. Chez la phénoménologue, la chair se présente comme l'espace d'une articulation délicate, fine, pour ne pas dire un chiasme entre le corps, le mouvement et l'émoi (chair pulsionnelle). Bien que l'initiateur de la psychopédagogie perceptive ne parle pas ici d'affectivité au sens de manifestation émotionnelle, il fait référence à

une force vive qu'il [l'étudiant] découvre dans sa chair, le tient en éveil et le travaille de l'intérieur (...). (*Ibid.*, p. 309)

Un autre exemple montre le type d'engagement charnel du Sensible :

Je l'ai vécu expérimentalement et j'ai senti dans ma chair l'effet de cette justesse quand ma pensée est accordée à la parole et à la pensée de l'autre.³⁰⁴

Une distinction est à faire cependant, c'est que l'émotionnel cardinal dont on ne décèle pas qu'il soit ailleurs que dans la région du cœur, chez Natalie Depraz, s'étend à tous les matériaux du corps dans l'expérience de la psychopédagogie perceptive, dont le cœur et la région du thorax :

Par une pression à la fois douce et ferme, son toucher va concerner *le 'cœur du corps'*, là où le matériau des différents organes – muscles, os, viscères et liquides (Courraud-Bourhis, 2005) – est animé d'une mouvance invisible mais bien perceptible lorsqu'on y a été formé, que nous nommons « mouvement interne. (*Ibid.*, p. 105) [Je souligne]

Le corps, sous le regard et à la faveur d'une perception Sensible, métaphoriquement et 'kinesthésiquement' parlant, est un grand cœur, c'est-à-dire cet espace cardinal à

sujet lui-même comme à la constitution du monde perçu par le sujet, ne fait aujourd'hui plus de doute. Il est en effet démontré que les sensibilités kinesthésiques, celles de l'appareil locomoteur lui-même, sont déterminantes à la fois pour l'élaboration de la connaissance de soi, la maturation fonctionnelle des autres sensibilités, leur exercice et leur mise à jour. » (2003, p. 50), puis elle précise le lien avec la corporalité : « La corporalité entrevue par J.-P. Roll (1994) est un sens issu de nos chairs et notamment du muscle qui permet de se ressentir, offrant un sentiment à la fois d'incarnation, d'appartenance à son corps et d'habiter dans nos chairs. » (Bourhis, 2012, p. 50).

³⁰³ J'ai parlé du mouvement interne dans ma pertinence personnelle. Il sera décrit précisément dans le chapitre 3. C'est une activité mouvante subjective, une force invisible de régulation interne au corps et présente dans tous les tissus du corps.

³⁰⁴ Large, P. (2007). Corps sensible et transformation en somato-psychopédagogie. Mémoire de *mestrado* en Psychopédagogie perceptive non publié, Université Moderne de Lisbonne.

part entière dans lequel la personne se sent émue, bouleversée, animée par une mouvance invisible et émouvante. En cela, ne sommes-nous pas en contact avec une nature de phénoménologie pratique du cœur en tant que corps vivant – *leib – vie et chair émouvante*? L'attrait d'une phénoménologie du cœur à relier à la psychopédagogie perceptive ne s'essouffle pas malgré les distinctions repérées. Ces dernières représentent des pistes à explorer, des détails à valider, et l'occasion de questionner la dimension humanisante de la pratique du Sensible dans le sens qu'elle met du cœur au cœur de sa pratique, factuellement et métaphoriquement. Il y a donc matière à trouver dans l'expérience du Sensible des éléments de vécus se rapportant à une approche Sensible du cœur.

3.5.2 Théorie et pratique : une expérience vécue en continuité

Dans mon expérience une fois encore la théorie et la pratique se constituent en continuité. Sous l'at-tention' manuelle du praticien du Sensible à travers ses mains touchant mon thorax, je fais l'expérience que ma région anatomique du cœur, animée de vie sous la forme d'un mouvement lent, touchant, se donne et se dirige vers ses mains et au-delà d'elles. Sans volonté forcée, mais dans une intentionnalité originelle propre à la vie, ma matière entre en résonance avec ses bras, son thorax en entier, un pas réel se franchit. Je vis concrètement l'analogie entre la dimension vitale du « *Herz* » – *cœur organique* - et la fonction vitale des vécus émotionnels du « *Gemüt* » - *cœur ému et 'émouvable'*, celle du vivre charnel de mon humanité dans une tonalité consonante et en communion avec celle de mon praticien. Nous sommes tous les deux à la fois sujets et objets, actifs et passifs au sein d'une axiologie cardiale vivante puisqu'elle s'énonce depuis l'intimité silencieuse de ma matière péricardique, cardiaque et thoracique ; elle s'annonce dans la mise en mouvement de mes tissus, s'actualise dans le geste de mon praticien et par le climat émouvant habitant ce moment éminemment affectif que le sentir-intime de nos chairs atteste. Un lien d'une autre nature apparaît. Il est émouvant et sans fusion affective mais né d'une participation et d'une compréhension affective d'une grande finesse. Il m'aligne en tant que sujet ému dans une cohérence cœur/corps/tête comme on l'a vu dans le témoignage plus haut.

Poursuivons et voyons à travers d'autres investigations comment Natalie Depraz nous amène sur des sentiers peu empruntés dans une route qui me semblait pourtant connue. Découvrons des liens entre le corps, l'émotion et le vivre à travers une réflexion

sur une dimension cruciale de notre époque (et de toutes les époques), celle de l'**attention**. Ce sujet pratique et anthropologique fort sur lequel l'humanité a été confrontée depuis ces débuts, ouvre une porte compréhensive et à la fois nous sort de la conception grossière dont souffre parfois la dimension émotionnelle et du champ de l'affectivité.

4. AFFECTS ET ATTENTION : ELOGE DE LA DELICATESSE HUMAINE

*L'attention est un vécu corporel tangible et relationnel,
Non un acte mental interne et invisible.
N. Depraz*

En sortant d'une réduction terrifiante de l'attention à la concentration, dont on voit les dégâts en éducation, on s'éloigne de l'avenue du sens commun. L'auteur nous fait pénétrer dans un univers plus humanisant, aux touches artistiques et divines telles que Simone Weil nous y invite avec éclat :

L'attention, à son plus haut degré, est la même chose que la prière. Elle suppose la foi et l'amour. (Weil, 1988, p. 134)

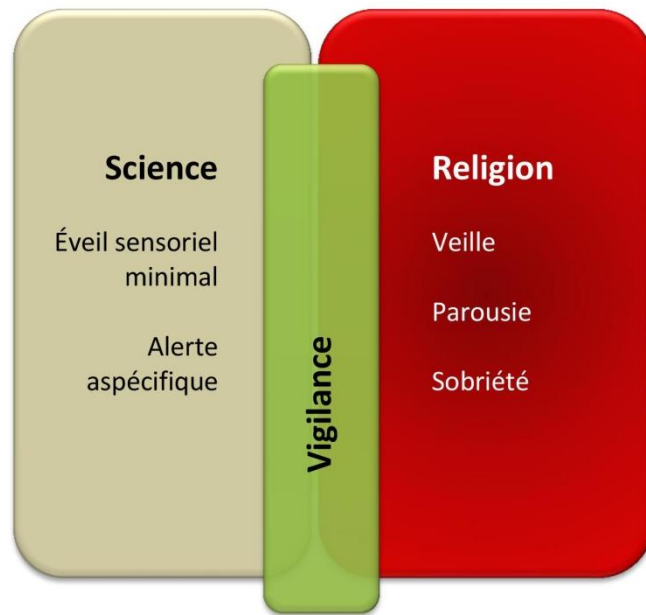
En s'adossant à l'expérience impliquée à la première personne, la philosophe introduit la réduction psychologique nommée « réduction du regard » et le lâcher-prise rebaptisé « *réception affective du Je à la situation du monde* » (Depraz N. , 2014) (je souligne). Dans un trait caractéristique de cette auteure, découvert chemin faisant de mes lectures, celle de la délicatesse, du précieux et du discret, la dimension de l'attention est abordée sous l'angle de la vigilance, c'est-à-dire comme capacité à soutenir l'attention. L'étymologie latine du terme « vigilance » me touche à plusieurs titres. *Vigilare* signifie « veiller », notion cruciale renvoyant au prendre soin, à la patience, à l'attente en présence et en bienveillance de l'autre ; elle renvoie à une inscription dans une durée vécue dans laquelle la participation affective est de l'ordre d'une passivité aimante, soutenante, responsable et parfois même imposante. Les expressions courantes sont inspirantes à ce sujet : ne dit-on pas « veiller sur un projet », « veiller sur soi », « veiller sur un malade », « mon cœur veille », « la veille de Noël » ou « les lois veillent sur l'ordre social », etc.? La portée transversale et horizontale de ce mot, verbe, substantif est imposante et remarquable quand on y pense sérieusement. Son ancrage théologique et religieux – la sainteté desdits « vigilants » - nous projette dans sa

dimension verticale³⁰⁵. L'étymologie grecque renforce et complète celle latine. En grec, "επαγρυπνηση" (épagripnissi) vient du verbe "αγρυπνώ" (agripno), *rester éveillé*, sans dormir et métaphoriquement rester en état d'éveil perceptif, mental. αγρυπνώ vient de : αγρεύω - 'agréno' qui veut dire *chasser* ; et de : τον ύπνο - 'ton ipno' - le sommeil. La vigilance, c'est l'acte de rester éveillé en chassant le sommeil.

Aborder la notion de veille, c'est poursuivre une route menant à une attitude d'éveil, au sentiment ou à l'émotion d'amour. Expérientiellement parlant pour moi, veiller c'est épouser un état d'âme, rencontrer un état d'être puis en cheminant dedans, le voir s'augmenter et en jouir dans la sobriété et la discrétion. C'est encore toucher à une forme d'accomplissement intra ou interpersonnel. En écrivant ces lignes, je comprends mes moments émus dans ma lecture de la philosophe qui y consacre un ouvrage entier. Cela m'a fasciné, émerveillé et enchanté. Dans les lignes qui suivent, on accède à l'ampleur de son projet, mais aussi à l'intérêt du lien fécond à faire entre la dimension émotionnelle et le champ de l'affectivité et l'attention et la vigilance, tant sur les plans phénoménologiques, psychologiques théoriques que pratiques :

De façon à situer une telle expérience, je voudrais me référer à ce que j'ai identifié comme étant ses quatre lieux prégnants d'inscription. Ils contribuent deux à deux à dessiner les contours de la carte de la vigilance selon une dynamique expérientielle axée par les deux pôles « antivalents » de la religion et de la science : 1/ le contexte initial de la veille dans la Bible (grigoris en grec, lev, en hébreu), lié à l'attente du Messie, veille réitérée avec la parousie, la nouvelle venue, et jouée au quotidien dans la veillée des morts, ou encore, exemplairement dans la « veille »/ « veillée » de Noël ; plus largement, l'expérience de la vigilance dans l'Ancien Testament dans le Livre de Daniel (4,10, 14, 20) notamment, en lien avec la sobriété et la sainteté desdits « Vigilants » ; 2/ dans le cadre scientifique contemporain rattaché au travail des sciences cognitives (psychologique et neuroscientifique), la vigilance est approchée comme un éveil sensoriel minimal basé sur l'activation d'une structure nerveuse diffuse, la réticulée, découverte notamment par Moruzzi et Magoun en 1949. Se trouve ainsi décrite une zone de la conscience immédiate (awareness) située à fleur de sensation et en continuité avec l'ouverture initiale du monde au sujet, ce qui place ce dernier en position de passivité, c'est-à-dire d'alerte aspécifique et involontaire à l'égard de champ perceptif. A partir de là, la vigilance est entendue comme une « attention soutenue », ce qui définit une des trois composantes de l'attention, aux côtés de la sélection, dont l'empan est spatial, et du contrôle, dont la fonction est liée à la volonté et à l'exécution. (*Ibid.*, p.48, 49)

³⁰⁵ Je précise que dans mon langage, les expressions « verticale » et « horizontale » reflètent autre chose que les simples orientations spatiales. La dimension verticale évoque l'axe spirituel, c'est-à-dire la dimension subjective, l'étreté, alors que la dimension horizontale figure la vie quotidienne et sa matérialité. Cette distinction n'est pas péjorative ou sur-valorisante d'une ou de l'autre des dimensions en question. Elle permet au contraire de les associer, de les placer comme des « agir » dans l'existence humaine et son accomplissement. Expérientiellement, ces deux notions sont des poignées conceptuelles et méthodologiques d'une praxéologie existentielle intra et interpersonnelle. Je les utilise régulièrement dans mes accompagnements.



Cartographie de la notion de vigilance
(À partir de N. Depraz)

Avec la vigilance, en lien avec l'attention comme présence augmentée - on se rappelle la tradition mystique (Philon, Augustin) – se présente à nous un paradigme graduel de l'attention dans lequel la conscience, comme fruit de perceptions, est articulée autour d'un *plus* (de conscience) de certaines d'entre elles (ces perceptions) par rapport à d'autres. Ce *plus* met du relief à l'expérience, l'*augmente* au point que seules, certaines perceptions semblent nous atteindre, agissant sur nos sens, les autres leur devenant 'orphelines'. Dans cette pensée condillacienne, attention et perception s'accordent dans un même continuum et substratum :

Ainsi être attentif, c'est avoir plus conscience des perceptions qu'elle fait naître, que de celles que d'autres produisent, en agissant comme elles sur nos sens ; et l'attention a été d'autant plus grande, qu'on se souvient moins de ces dernières. (Condillac, cité par *Ibid.*, p. 51)

En ouvrant le débat au-delà du tissage unique de l'attention avec la conscience, l'auteur présente l'attention comme l'acte posé par une personne dans lequel agit sa propre attention immanente à l'attention, comme augmentation légère d'être sans surenchère réflexive ni spéculative. La conscience devient une simple *propriété-gradient processuelle de la vigilance* (*Ibid.*, p. 56). Dans cet entendement, je vois un

premier pont d'ordre structurel à faire entre émotion et vigilance. L'émotion se constitue phénoménalement comme un processus au cours duquel une gradation de l'intensité *via* une certaine vigilance à des stimuli met en forme le rapport affectif de la personne, à elle-même, à l'événement ou au monde – nous dirions avec M. Scheler que l'attention est le 'carburant' ou l'énergie de la participation affective. La conscience affective se présente comme une autre « forme de propriété-gradient processuelle de la vigilance affective ou émotionnelle » déterminant ou résonant à un degré de satisfaction ou d'insatisfaction, de tension ou de relâchement, d'unité ou de rupture avec le flux du vivre. A cet égard, certains aspects de la dimension émotionnelle peuvent se constituer comme la finesse expérientielle singulière au sein d'une nature de vigilance physiologique, existentielle, spirituelle – attente, réceptivité, alerte ou veille – qui marque la variabilité du rapport qualitatif au vivre. De façon troublante, attention, émotion et affection peuvent se relier en référence aux données neurophysiologiques et phénoménologiques. A la fois différentes et semblables, elles contribuent en quelque sorte à la construction de certaines nervures de l'expérience du vivre puisque toutes trois s'enracinent dans des attitudes corporelles précises : visuelles, kinesthésiques, tactiles, verbales, etc. et comme l'ont montré les phénoménologues, l'attention et l'émotion sont les produits de *gestes* articulés entre eux comme la suspension, la conversion directionnelle, l'accueil ou le lâcher-prise. La modulation de l'activité est un trait commun à ces trois entités (attention, émotion, affection), notamment celle perceptive, à laquelle s'ajoute celle de la mémoire. Pour cette raison, la compréhension de la dynamique attentionnelle ne peut écarter le thème de sa genèse affective qui conduit à décrire les processus d'attention plutôt que de simples états (*Ibid.*, p. 63). On retrouvera plus tard la conséquence de ce fait dans la thématique de l'empathie, qui une fois de plus relie attention, vigilance, émotion et affection. On peut noter une emphase portée sur le travail de l'attention en lien avec le champ pratique de l'affectivité à travers son « training » dans différents courants de l'accompagnement, de l'auto-accompagnement et du soin – y compris celui des troubles émotionnels³⁰⁶.

³⁰⁶ La méditation de la pleine conscience en plein essor propose une lecture des enjeux attentionnels et intentionnels dans l'atteinte d'une sérénité personnelle ayant des répercussions relationnelles et sociales (Midal, F. 2014 ; Riccard, M. 2013). A ce propos, la *méditation de la pleine présence* proposée par D. Bois (2014) va dans ce sens, c'est-à-dire, celui d'allier une forme attentionnelle spécifique au corps Sensible permettant entre autres de contacter un climat interne de confiance et de sécurité affective.

5. L'ÉVEIL AFFECTIF ET LA VIGILANCE : UN GESTE A DÉCOUVRIR

En regardant dans tous ses interstices, parler d'un *geste* pour rendre compte de la richesse du phénomène de l'attention-vigilance n'est pas usurpé. L'état d'attention concentrée est une capacité à la base de l'activité humaine. W. James disait au sujet de l'attention que la « focalisation et [la] concentration de la conscience sont dans son essence »³⁰⁷. Mais cet état ne va pas de soi, comme le soulignent de nombreux chercheurs³⁰⁸. Pour Natalie Depraz, son accès se manifeste sous l'autorité d'au moins trois options :

1/ le contexte ambiant, favorable, induit une attitude spontanément focalisée ; 2/ le sujet met en œuvre sa volonté, fournit des efforts, s'exerce pour devenir plus attentif ; 3/ un déclic imprévisible oriente le sujet vers l'attention à ce qu'il fait, déclic qui est de l'ordre d'un saut dans le vide.³⁰⁹

Une visée sensualiste voit dans l'attention une sensibilité au milieu et accorde à la sensation un pouvoir d'attraction générant un « choc des sens »,

une sensation est attention, soit parce qu'elle est seule, soit parce qu'elle est plus vive que toutes les autres.³¹⁰

Vue différemment par la *Gestalt*, l'attention est créée par la structure de l'environnement perceptif. En fin de compte, dans ces lignes de pensées,

l'attention est une affection des sens, et l'esprit n'est en définitive justifiable que d'un fonctionnement mécaniste.³¹¹

L'attention a dans ce cas un statut particulier puisqu'elle affecte le sens de la perception avec toutes ses modulations propres qu'elle vient lui apporter. Husserl parlera de « rythmique attentionnelle » pour décrire ce processus de différenciation au sein du champ du vécu que permet la mobilisation de l'attention³¹². Pour N. Depraz, l'attention est un vécu de mobilisation kinesthésique et rythmique du sujet, et ce vécu déclenche des phénomènes qui l'affectent en creux. Dans ce sens Stumpf parlera de l'attention comme sentiment, et dans son sillon Husserl optera pour un vocabulaire de l'« affection » et mentionnera la réceptivité comme point central du processus

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 84.

³⁰⁸ De F. Varela à P. Vermersch en passant par A. Berthoz, tous ont milité pour une approche constructiviste de l'attention. Les données en neurophysiologie montrent que l'attention soutenue n'est pas innée, elle demande une activité soutenue.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 84.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 86.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *Ibid.*, p. 167.

attentionnel³¹³. On le constate encore ici, attention et émotion/affection sont reliées, la conscience modulée par l'attention devient la conscience affectée, changée et dynamisée par elle, ainsi s'opère un glissement de l'attention à la vigilance ; l'attention-vigilance naît d'un éveil affectif et se dévoile comme une dynamique, un geste dont la consistance dépasse le simple état. L'auteure nous livre une description de l'attention dans un style poétique donnant de l'âme à la pensée :

L'attention en ressort bouleversée, quitte son manteau de « concentration » et attrape sa robe de vigilance, composée de trois couleurs principales : 1/ (...) l'attention en ouverture d'orientation accompagne, légère adjuvante en demi-teintes, la perception ; 2/ (...) l'attention toute brillante de ses variations qualitatives et de ses accents modificateurs fait « muter » la conscience intentionnelle hors d'elle-même ; 3/ (...), l'attention engendrée par sa dynamique affective vire au rouge de la pulsion éthique. Voilà les trois traits du nouveau visage de l'attention-vigilance qui *déplacent* la conscience : de sa propriété standard, l'intentionnalité, relation formelle et statique à l'objet, on se rend à sa fonction qualitative et dynamique : la gradualité légère de l'ouverture orientée, l'accent mutationnel, l'énergie affective de l'*ethos*. (*Ibid.*, p. 169)

En revenant sur deux traits de l'attention-vigilance, une dynamique d'un premier ordre (non sans évocation spinozienne du conatus), celle de l'augmentation de d'être, puis une autre dynamique en tant que processus d'ouverture, l'auteure met l'accent sur la modalité émotionnelle à l'œuvre dans le phénomène de l'attention. En rappelant que pour le père de la phénoménologie, un « moi » ne peut être attentif à quelque chose qu'à la condition qu'il soit déjà conscient pour lui. Je note un mode relationnel singulier entre la conscience du sujet et une affection que je comprends comme une base, un arrière-plan, qui en fait *la microgenèse affective de l'attention*³¹⁴. L'affection joue un rôle majeur sous un mode graduel que l'auteure exprime sous une forme en cascade :

Un quelque chose de « conscient » > une affection > une conversion attentionnelle > un intérêt > un être-présent du moi auprès du quelque chose et, enfin, un regard porté par le sujet égoïque sur l'objet constitué comme unité de sens.³¹⁵

On voit ici comment la modalité affective joue un rôle préparatoire à la conversion attentionnelle. L'attention se donne dans une tonalité inhérente à la variété des touches sur le clavier de l'affectivité *alias un processus de gradualité affective où se trouve exercée une stimulation : ce qui est nommé affection*³¹⁶. À ce niveau de présence s'ajoute un autre niveau d'affectivité relatif à la puissance sensorielle et sédimentée de

³¹³ *Ibid.*, p. 169

³¹⁴ *Ibid.*, p. 208.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 209.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 210.

nos habitus (la *hylé*) qui n'altère pas le moi et n'est pas non plus donné passivement. Ce substratum affectif sous forme de schèmes affectifs est en quelque sorte le socle de la mise en mouvement affectivo-attentionnelle.

Des forces d'affection différentes [y] entrent en compétition pour accéder à l'éveil, puis pour attirer la tendance du Je vers la saisie.³¹⁷

- Le devenir-conscient comme processus est dès son origine marqué par une donnée affective

Je note l'attribution du terme *affection* au versant subjectif de l'expérience dans la pensée husserlienne ; l'affection présente trois propriétés fondamentales (schéma suivant) : 1/l'attrait renvoie à la phase d'amorçage subjectif, 2/la propagation répond à la dynamique de déploiement dans l'espace sensible, sous la forme lexicale plus dynamique d'« éveil », et enfin 3/ la formation, se rapporte à la structure dynamique de l'ensemble de la synthèse passive, ou plus clairement appelée, « auto-organisation ». A propos de l'attrait (*Reiz*), le philosophe allemand distingue un passage entre la tendance faible à l'affection et la force affective :

Des datas sensibles (...) envoient en quelque sorte des rayons de force affective vers le pôle-moi, mais dans leur faiblesse ne l'atteignent pas et ne deviennent pas effectivement pour lui une excitation qui éveille.³¹⁸

Dans cette citation, on peut comprendre la co-existence de plusieurs plans affectifs, de plusieurs affections, tantôt majeures, tantôt mineures, en fonction de leurs saillances respectives. Il existe entre propriétés objectives du champ (contraste) et dynamique subjective (affection) des liens mais aussi des distinctions sous la forme de « préférences » subjectives.

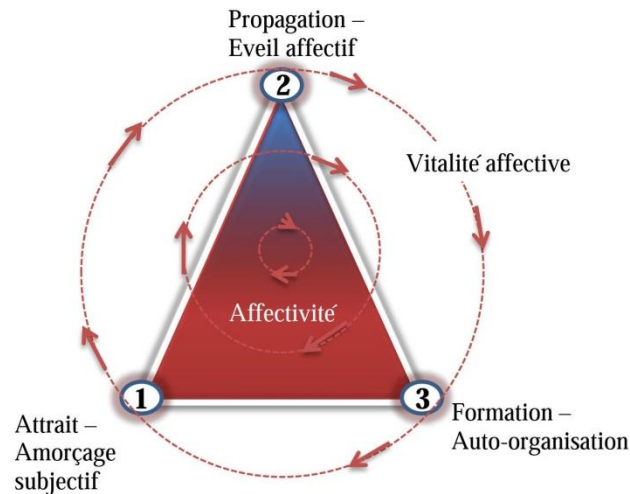
La propagation (*Wekung*) est une dynamique de « forces affectives » dans laquelle une affection se donne 'sans que nous y fassions attention' et qui nous est accessible après coup. A l'inverse, des « forces contraires » affaiblissent et freinent l'affection en barrant la route de sa saisie perceptive. Dans ce contexte naissent certains aspects de la dynamique de l'inconscient « affectif » nommée « pré conscient » ou « pré attention ». Dans ce cadre précis, on parlera d'« éveil rétroactif », un éveil après coup et par affinité ; se présentent à cette occasion la co-présence et la co-existence des éveils affectifs dont certaines singularités deviennent vivantes, alors qu'elles étaient mis en 'sourdine' auparavant.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 211.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 216.

L'émouvoir comme support de la sensibilité

Enfin, le processus d'auto-organisation de l'éveil affectif (*Gestaltung*) fait place aux stimulations initiales existantes qui s'augmentent les unes au contact des autres et forment une 'communauté' de relations multiples de « résonances ». On voit à l'œuvre dans ces phénomènes ce qu'Husserl a nommé le « relativisme de l'affection » en affirmant que ce qui est imperceptible peut devenir perceptible et inversement, ce qui est imperceptible peut à son tour devenir perceptible.



Le relativisme de l'affection chez Husserl – Les préférences subjectives et la vitalité affective (À partir de N. Depraz)

Autrement dit, la force des affections est tributaire de la modification des conditions. Deux expressions antagonistes retiennent mon attention dans un passage du livre de N. Depraz (2014), la « vitalité affective » et « degré zéro de l'affection » :

Cela conduit Husserl, de façon cohérente, à affirmer l'abstraction (la « substruction ») d'un « pur néant affectif », qui, dit-il, « résiste à la compréhension », par contraste avec « la gradualité inhérente à l'être de l'affection ». Le deuxième trait corrélatif, souligne la présence toujours existante d'une « *vitalité affective* » : « sans elle, il n'y aurait absolument pas d'objet. » Absence d'un degré zéro de l'affection, primat conditionnel du vécu affectif, voilà qui entérine la prise de distance avec la psychologie de la forme, qui repose sur la corrélation symétrique du sujet et de l'objet.³¹⁹ [Je souligne]

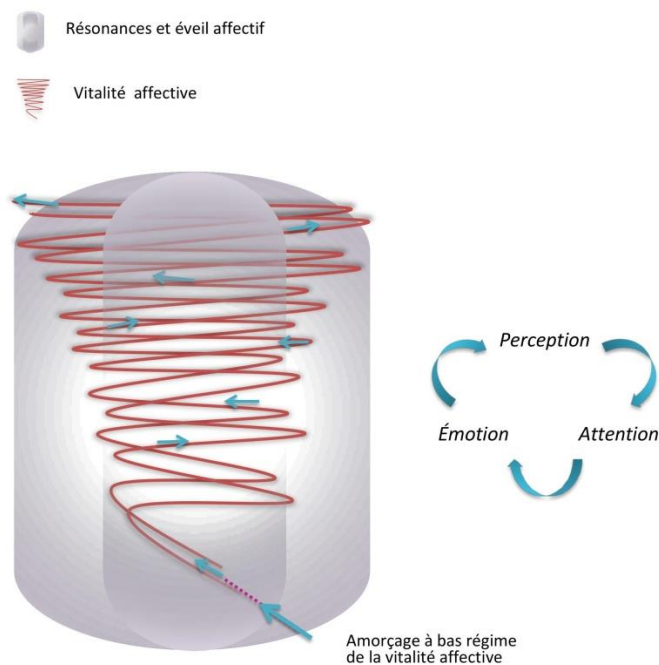
³¹⁹ *Ibid.*, p. 222.

L'émouvoir comme support de la sensibilité

À travers ces trois étapes nous est offerte une description minutieuse du passage d'une affection à une conversion attentionnelle et en fait trois « propriétés » de l'affection elle-même.

Sur un autre versant de mon analyse, l'auteure ouvre le chemin d'une investigation non accomplie à ma connaissance. Le degré zéro de l'affectivité plongerait la personne dans un néant affectif - quelle belle hypothèse ! L'alexithymie pointe à l'horizon, instantanément, comme l'autisme et toutes les distorsions affectives que le monde de la pathologie nous dévoile. Je vis cette perspective comme une gifle à toute les pratiques dans tous les champs qui prétendent immobiliser l'émotionnel pour atteindre la sérénité, la paix ou l'amour. L'expression, « vitalité affective », permet d'installer un nuancier par une gradation au sein du mouvement des pulsions, des états, des humeurs, des sentiments ou des émotions. Cette formulation emporte avec elle l'effacement possible d'une rupture, d'un cloisonnement et finalement d'une scission au sein de la vie affective-elle-même.

La vitalité affective se comprend comme une dynamique constituée du dialogue des résonances et l'éveil affectif avec la présence attentionnelle activée par la vitalité affective. Ce processus scelle ensemble attention, perception et émotion.



La vitalité affective et sa dynamique
(à partir de N. Depraz)

5.1 Une alliance féconde

Relier l'éveil affectif à la vigilance comme le fait Natalie Depraz suscite un engouement chez moi. La manière dont ces deux notions sont abordées et discutées l'une par rapport à l'autre rejoignent à la fois ma pratique et les fondements du paradigme du Sensible, dans la mesure où la psychopédagogie perceptive mobilise en creux le processus attentionnel et ce à toutes les étapes de l'apprentissage d'une pratique. Là encore, la catégorisation shelérienne montre sa puissance évocatrice et épistémologique. La participation affective inhérente à l'attention est à la fois de l'ordre de l'état et de la fonction. En exerçant mon attention, je me laisse affecter par des phénomènes inaccessibles sans elle, et contemporanément, la manifestation de ces derniers 'irrite' ma sensibilité affective. On a donc une activité circulaire attention/perception/affection en constante évolutivité. Ce principe peut satisfaire une description phénoménologique génétique de l'expérience du Sensible. Une fois encore, les qualités sensibles attentionnelles propre à l'activité 'cognitivo-affectivo-charnelle' du sujet Sensible donnent de l'amplitude à la perspective deprazienne.

5.2 Des allures affectives ?

La notion de vitalité affective résonne en miroir avec celle du régime de l'activité opère une réduction possible au sein de la dimension émotionnelle et du champ de l'affectivité. La délimitation franche entre des émotions dites négatives et d'autres dites positives, les affects dérangeants et 'pathologiques' et d'autres lissés et dits 'sains', s'estompe au profit d'une lecture dynamique en régimes. On peut présager une modulation et un remodelage de la vision portée sur les conduites émotionnelles et comportementales. Je vois une analogie avec le renversement initié par Canguilhem au sujet du normal et du pathologique³²⁰ :

La santé et la maladie ne sont pas deux modes différents essentiellement, comme ont pu le croire les anciens médecins et comme le croient encore quelques

³²⁰ Je note au passage, en direct au moment de l'écrire, le pré-mouvement de l'émergence de son nom : « Canguilhem », et avec lui je retrouve la présence et l'atmosphère liées à ma découverte de cet auteur et de sa pensée sur les *allures dans la vie*. Je vis ce moment d'attention-révélation, et cette merveilleuse et mystérieuse mémoire sertie en elle, je vis son processus et son affectivité au moment même d'écrire cette phrase. L'attention est organique, sensible, sensation, affection, émoi délicat et silencieux : elle est musicale sur la portée de ma conscience et de ma chair. Ce moment n'est pas une pure ekstase, il est une pure « en-ktase » (le mot n'existe pas, je l'invente pour l'occasion), « stasis » *la place et « en » dans, je veux dire* quelque chose d'intérieur, d'interne, qui me centre, me concentre tout en me dilatant dans mon écriture.

praticiens. Il ne faut pas faire des principes distincts, des entités qui se disputent l'organisme vivant et qui en font le théâtre de leurs luttes. Ce sont là des vieilleries médicales. Dans la réalité, il n'y a entre ces deux manières d'être que des différences de degré : l'exagération, la disproportion, la désharmonie des phénomènes normaux constituent l'état maladif. Il n'y a pas un cas où la maladie aurait fait apparaître des conditions nouvelles, un changement complet de scène, des produits nouveaux ou spéciaux. (Canguilhem, 1996, pp. 36, 37)

Le philosophe médecin dénonce des *a priori* et ouvre une voie qui peut s'appliquer, par analogie, à l'univers de l'attention/émotion et promouvoir une lecture de ces phénomènes par gradation, comme des allures variées de la vie émotionnelle :

Voilà pourquoi la pathologie a jusqu'à présent si peu retenu ce caractère qu'a la maladie d'être vraiment pour le malade une autre allure de la vie. (*Ibid.*, p. 51)

5.3 De la cécité attentionnelle à la cécité affective

Sur le terrain de ma pratique, l'existence d'une cécité attentionnelle est courante. La sortie partielle de celle-ci se fait souvent par contraste, et donne accès à un champ de conscience inattendu et éclairant. Avec véracité, la perception est au rendez-vous et incontournable, je pourrais dire l'« in-perception ». Ce phénomène mobilise l'attention de nombreux chercheurs en neurosciences, en psychologie cognitive ; il fait aussi l'objet d'un intérêt constitutif de la phénoménologie du monde de la vie même avec l'adage « voir les choses telles qu'elles sont » ? ; par conséquent, le travail de l'attention est à considérer comme générique d'une certaine praxis phénoménologique et le paradigme du Sensible y trouve une filiation certaine. Par évocation analogisante de la classification par catégorisation de M. Scheler, le thème de la cécité attentionnelle peut être relié à celui de l'affectivité. Les expériences faites³²¹ marquent les frontières de ce que les neurosciences ont appelé perception automatique ou subliminale, c'est-à-dire qu'elles montrent la présence de perceptions opérantes à notre insu. L'alliance implicite entre attention et conscience, entre « pré-attention » et « pré-conscience » est pour le coup entérinée.

L'exemple insigne de la « foi perceptive » chère à Merleau-Ponty est présenté comme une confiance 'aveugle' dans la prédonnée du monde et que l'on peut

³²¹ N. Depraz évoque des expériences au cours desquelles apparaît nettement des préférences attentionnelles, dont certaines semblent liées à l'engagement affectif à l'événement mobilisateur (en l'occurrence, un match de Basket-Ball) (*Ibid.*, p. 226). Ce phénomène est courant dans la vie quotidienne : certaines choses nous échappent au bénéfice d'autres qui attirent notre attention. Cela pose la question de la centration et met en circulation le thème de l'intention et de l'intentionnalité.

commenter comme étant la participation affective d'une nature très proche de la fusion affective. Elle prend place par l'évidence des processus d'encodage perceptif dans des détails et dans une finesse qui n'est pas repérée par le sujet. Il y a une autonomie de la perception au regard d'une participation graduelle de l'attention dans laquelle la contribution affective délimite le territoire.

Ce phénomène prête-t-il le flanc à une interprétation de la dimension émotionnelle comme un *élément source* de la perception, mais aussi et paradoxalement de l'in-perception ? Le devenir-attentif ou le devenir-inattentif, présentés comme un accroissement et un décroissement, ne sont-ils pas à relier avec un devenir-affecté et un devenir 'in-affecté', un accroissement de la présence affective ou au contraire son décroissement? Sans trouver de réponse franche à ces questions, certaines tendances offrent indirectement des pistes. Par exemple, pour Stumpf, l'essence de l'attention se loge dans l'intérêt. Intérêt que le psychologue et philosophe allemand, dont on sait la passion pour les perceptions auditives, associe carrément au sentiment : « l'attention est identique à un intérêt et l'intérêt est un sentiment³²² ». En lien avec sa passion pour la musique, Stumpf va développer une vision de l'attention en tant que sentiment d'un genre particulier : *un sentiment cognitif* causé par des impressions sensibles. Je comprends ces impressions comme étant autant subjectives que liées à la résonance au contact de la réalité empirique, ce qu'Husserl propose plus radicalement en affirmant le versant subjectif comme un facteur crucial d'intensification de l'attention ; à la base d'une autre analyse, ce postulat donne forme au processus *d'auto-organisation de l'éveil affectif*.

N. Depraz, en prenant l'exemple du souffle, montre la dynamique circulaire et évolutive entre attention et sensation selon un processus d'ouverture à la présence :

L'attention portée sur une sensation sonore, tactile, proprioceptive et explicitée par un exercice augmente son intensité pour moi, lui donne du relief et contribue à sa mesure possible jusqu'à retentir circulairement sur la croissance attentionnelle elle-même : le processus d'ouverture, trait n°2 de l'attention-vigilance, est vecteur de croissance générative.³²³

L'intérêt est aussi la pierre de touche de la vision jamesienne du devenir-attentif, mais à partir d'un pôle opposé et négatif, celui de *la distraction*. Cette position permet de mettre en place un principe d'ouverture réceptive, génératrice d'une attention sélective. Dans une opposition entre sélectivité et distraction, James propose une

³²² *Ibid.*, p.237.

³²³ *Ibid.*, p. 242.

définition de l'attention dont le ton permet de mieux saisir le point de départ négatif de l'éveil de l'attention, éveil par contraste à l'automatisme ou à l'inhibition d'activité :

Chacun sait ce qu'est l'attention. C'est la prise de possession par l'esprit, en une forme claire et vive, d'un item, parmi plusieurs objets ou pensées possibles. La focalisation, la concentration de la conscience implique de laisser de côté certaines choses de façon à se concentrer sur d'autres efficacement, et cela s'oppose à cet état confus, dispersé que les Français nomment « distraction » et les Allemands Zerstretheit.³²⁴

En prenant appui sur cette définition, N. Depraz note combien l'inattention permet en définitive un type d'ouverture dans la mesure où elle rend une réceptivité disponible et un accueil initial radical de n'importe quelle concentration focalisée. Considérer l'inattention comme toile de fond sur laquelle l'attention peut prendre appui m'évoque une analogie possible avec l'émotion et l'arrière-plan émotionnel présenté par A. Damasio (2003). En effet, cet état affectif perçue comme une 'substance émotionnelle' floue et acausale, peut se comprendre comme l'espace 'in-émotionnel' sur lequel des allures affectives peuvent apparaître par relief.

C'est concrètement un processus similaire qui se passe dans la pratique en psychopédagogie perceptive, à la nuance près que la personne relève un fond affectif de sérénité (porté par les tonalités du Sensible) et sur lequel se vit une intensité émotionnelle :

Je vis à la fois ma colère mais sur un autre plan, dans moi, je suis en contact avec un fond stable. (Humpich, 2007, p. 103)

L'attention dans le regard de William James permet une définition exemplaire de l'expérience en lien avec la « capacité de résistance à la dispersion », elle prépare la venue de l'éveil de l'attention ; éveil survenant à la fin de cet état de dispersion, par un stimulus extérieur ou interne poussant le sujet à se polariser sur un objet :

Mon expérience, c'est ce à quoi j'accorde mon attention. Seuls ces items que je remarque forment mon esprit (sans intérêt sélectif, l'expérience est un pur chaos). L'intérêt seul donne l'accent et l'emphase, la lumière et l'ombre, l'arrière et le premier plan (la perspective intelligible). Cela varie selon chaque créature, mais sans lui, la conscience de chaque créature ne serait qu'un magma gris, chaotique, indéterminé, impossible à concevoir. (Depraz, 2014, p. 244)

Je comprends mieux comment l'attention se synthétise dans un double accroissement, sensible et conscient - qui pour Stumpf, n'est qu'une seule et même chose - pour former un sujet attentif. La sortie de la cécité attentionnelle et de la cécité affective, à la clé de la conscience des choses et des événements, semble tissée dans une

³²⁴ *Ibid.*, p. 243.

trame commune : l'intérêt comme sentiment est de tout premier ordre dans ce qui fait l'expérience, cela qui est repris chez Titchener à travers la clarification sensorielle et les composants affectifs dont elle dépend.

5.4 La clarté sensorielle : du plaisir au déplaisir

Il est remarquable pour celui qui s'intéresse de près au processus de l'émotion de constater les points de convergence avec le traitement philosophique, et scientifique en général, du processus de l'attention. En effet, les deux lois de l'attention, la première étant la *clarté de l'attention* et la seconde celle de *ses degrés*, pourraient assez facilement se glisser dans le moule du traitement de l'émotion. L'extrait assez consistant que je restitue maintenant donne la mesure de ma pensée :

Le processus attentionnel, c'est l'*augmentation* de la clarté sensorielle. Titchener nomme huit conditions d'une telle augmentation, qui sont autant d'étapes du processus : 1) *intensité* du *stimulus*-origine qui déclenche l'attention ; 2) *forme et qualité* du *stimulus* : une douleur peu intense mais ressentie comme insistance peut retenir mon attention ; 3) *répétition* : éveil graduel de mon attention par *sommation* des *stimuli* ; 4) *mouvement* du *stimulus*, qui peut faciliter notre attention ; 5) *nouveauté, rareté, étrangeté* du *stimulus*, qui frappe l'attention, ce *stimulus*, isolé, n'étant pas encore inscrit dans les chaînes associatives de l'esprit ; 6) *connexions associatives* : une sensation est d'autant plus remarquable que le sujet se prépare à l'accueillir par l'existence, dans son esprit, de *connexions associatives* où les sensations ont déjà été intégrées par l'habitude ; 7) *accommodation des organes des sens* : condition principale. Sans accommodation sensorielle, l'attention ne suit pas ; 8) *absence* ou *disparition* d'un *stimulus*, facteur d'attrait de l'attention. Certaines conditions (1, 4, 5, 8) décrivent des propriétés de la sensation (déclencheur sensoriel, mouvement, nouveauté, absence) qui motive l'éveil de l'attention, à savoir le moment initial du processus ; d'autres (2, 3, 6, 7) nomment les actes ou enchaînements qui identifient des phases ultérieures, moins ponctuelles, plus continues, qui soutiennent le déploiement du processus attentionnel : insistance, répétition, habitude, accommodation.³²⁵

Je vois dans cet extrait l'emphase portée sur l'intensité sensorielle dans ces deux polarités, forte et faible. L'éveil attentionnel porte à la fois sur la présence de stimulations et sur leur absence, l'attention pouvant émerger quand la sensation disparaît. L'observation quotidienne de notre rapport aux sensations, comme par exemple celles reliée à la douleur et au bruit, est explicite à cet égard. En reprenant ces deux cas, la deuxième loi, celle des « degrés », se comprend aisément. Depuis une zone obscure où rien ne se distingue, en passant par un moment en demi-teinte (aperception ou conscience attentive), on arrive à une zone de clarté maximale. Par cette gradation,

³²⁵ *Ibid.*, p. 249.

l'attention-vigilance prend forme à partir d'un éveil attentionnel ; gradation dont l'affection n'est pas en cause chez Titchener, si ce n'est que dans son extériorité, alors qu'elle est évidente chez Stumpf qui identifie bien sensation et affection.

6. L'ÉVEIL ATTENTIONNEL : UNE AFFECTION TENDUE VERS LE FUTUR

Les études sur la base desquelles le sens de l'attention a pris forme s'attachent essentiellement à la perception visuelle et auditive. C'est encore sur cette assise descriptive que les notions séduisantes et esthétiques, comme « vitalité affective », « rétention affective » ou « opération affective » voient le jour. En parlant du phénomène de la surprise comme d'une imprévision et d'une spontanéité générative, Natalie Depraz introduit

la mise en évidence d'une temporalité nodalement affective et axée sur l'attente protentionnelle, à savoir toute entière réceptivité au nouveau à venir et accueil de l'imprévu. (...) Aussi, la vitalité du processus rétentio-nnel – et sa caractérisation en termes de « rétention affective », expression inaudible en 1904-1905 – est emblématique de l'inscription de l'affectivité dans le temps.³²⁶

Plus loin, l'auteure poursuit ses résonances avec l'œuvre de Husserl, et aborde la compétence dynamisante de l'affection qui 'ré-veille' l'attention et accroît plutôt qu'elle n'amollit la rétention. L'« éveil rétroactif vis-à-vis de l'affectivité qui est sans cesse tendue vers l'avant » et qui détient « une tendance unitaire vers le futur » donne lieu à des « co-éveils » s'alimentant et se vitalisant les uns les autres :

L'implication affective de l'éveil dans la dynamique temporelle confère un poids inédit au futur et circularise le processus attentionnel en multipliant les réactivations réversibilisantes du temps attentionnel. L'éveil est ainsi nommé « opération affective », qui, face à l'irréversibilité de l'appauvrissement/assombrissement du processus rétentio-nnel, lui restitue sa force ou, du moins, le « stoppe ». Ou encore, l'éveil permet que « l'implicite redevien(ne) explicite ». Exemple : le nouveau coup de marteau produit un éveil rétro-actif sur le premier et conduit, à rebours de l'estompage attendu, à le « ranimer » : à son « dé-assombrissement » (*Entnebelung*). (*Ibid.*, p. 269)

La formulation de l'« éveil associatif » à propos de l'éveil attentionnel renvoie à deux traits dont le premier m'intéresse beaucoup puisqu'il s'agit de la participation de nature quasi ontologique de l'« éveil affectif » au côté de celui de sa « teneur associative », les deux traits composant un mouvement sous la forme d'une dynamique

³²⁶ *Ibid.*, p. 268.

vers le futur³²⁷. Ce que j'ai précisé en note de bas de page me pousse à rendre compte d'autres éléments d'analyse. La vigilance dont nous parlons se confirme être le fruit d'un réveil d'une part, mais dans une même valence, d'un incessant mouvement de rappels. On peut se poser la question d'un premier mouvement, c'est-à-dire, de l'éveil proprement dit. Existe-t-il? Husserl propose trois niveaux ou degrés d'éveil : l'éveil affectif, le rayonnement rétro-actif, l'éveil à distance rétrogradant d'un passé lointain englouti³²⁸. Les lignes qui suivent m'interpellent une fois de plus dans le sens où elles servent à la fois une connaissance nouvelle à partir d'un angle de réflexion inédit pour moi sur un processus ontologique du vivre, celui de l'attention et de l'attention-vigilance. Elles donnent la mesure de la participation cruciale de la dimension émotionnelle (affection). Les propos ci-dessous inscrivent *mes vécus* au contact de la dimension Sensible dans une perspective d'accordage puis d'un tissage serré entre attention/affection/perception/éveil de la conscience/mise en sens comme fondations de ma présence (en moi, à l'autre et aux autres, au monde) :

L'éveil n'est jamais un premier éveil – toujours, au fond, un *réveil*. C'est un processus transi par une récurrence nourrie d'affects : va-et-vient incessant – « devenirs perceptible et imperceptible de l'affection » s'opposant à tout « néant affectif » : « Quelque chose qui n'affecte absolument pas résiste à la compréhension. » L'éveil-réveil s'alimente à la propagation de l'affection, « phénomène de modification de l'affection présente », par quoi le « rayonnement d'une affection éveillante » joue sur les processus graduels oscillants : « une affection faible se fortifie », « une affection forte peut s'affaiblir ». Ce « relief affectif », expression récurrente au § 35, n'est pas lié à une statique spatiale, mais se trouve orienté par un processus du devenir-attentif : « relief de perceptibilité » (*Bemerkbarkeit*) et « attention » (*Aufmerksamkeit*) font ainsi directement écho aux analyses sur la perceptibilité (*Merklichkeit*) de 1904-1905. (*Ibid.*, p.270)

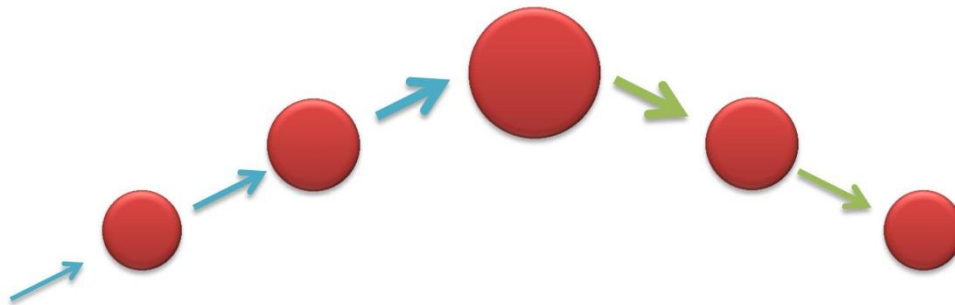
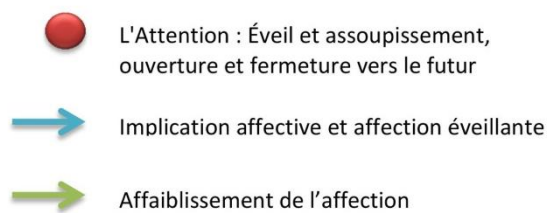
Le temps vécu révèle des mystères que la phénoménologie s'est engagée à réduire. A l'analyse, je décèle un isomorphisme entre le projet de la phénoménologie

³²⁷Derrière la complexité dans l'ensemble de cette section 4.7, je trouve avec précision certains aspects de la dimension expérientielle de ma pratique du Sensible. En effet, il m'arrive que, sous les mains du praticien en pédagogie perceptive ou lors d'une méditation sous le mode du Sensible, quelque chose d'intime en moi se sente rejoint. De ce point de rencontre, mon être tend vers l'avant et au-delà de moi, mais ce point nodal de l'expérience naît d'une nature d'éveil affectif émergente dans ma matière et faisant l'objet de manière contemporaine d'une attention immanente, soignante et bienveillante. J'observe que le temps vécu contient et fonde à la fois un 'sentiment temporel' incarné dans ma chair, celui d'un temps propulsé vers mon futur. Une association est à faire avec le concept de l'advenir proposé par Danis Bois (2009). Voir : Bois, D. (2009) « L'advenir, à la croisée des temporalités - Analyse biographique du processus d'émergence du concept de l'advenir ». Revue Réciprocités N° 3, pp 1-10. Disponible sur le site :

http://cerap.pointdappui.fr/images/Reciprocites/advenir_danis_bois.pdf

³²⁸ *Ibid.*, p. 270

et l'intention organique qui prévaut au phénomène de l'attention-vigilance. Toutes deux fondent une ouverture sur l'expérience de l'inattendu de la surprise, et dans ce contexte l'émotion et le champ de l'affectivité ne sont-ils qu'une option? C'est la question que pose la philosophe, la chercheuse, mais aussi l'enseignante universitaire. Je projette que ces trois espaces d'habitation d'une sensibilité singulière alimentent la richesse d'une vision à la fois théorique, philosophique et praxique (dans une portée didactique et pédagogique). Retrouvons visuellement illustrés l'entrelacement opérant de l'attention avec la perception et l'affection sous la houlette de l'implication.



Le relief affectif : la compétence dynamisante de l'affection
(À partir de N. Depraz)

7. L'EMOTION AU CŒUR DU PROCESSUS D'OUVERTURE A LA VIGILANCE

Dans cette section, je souhaite rendre compte de la mise en perspective du rôle de l'émotion dans le processus de l'attention. Je précise mon élan d'aborder plus tard la thématique de l'empathie, thème cher à notre auteure (Depraz, 2004), mais déjà les éléments développés dans ce qui suit sont à relier avec ce mode majeur de participation affective dans les relations interhumaines. En précisant que la position de neutralité affective est un mode limite et précaire, en dénonçant la tension antinomique présente

dans les divers champs de la phénoménologie, des neurosciences ou de la psychologie questionnant le rôle de l'émotion (inhibante, perturbatrice ou facilitatrice), la position présentée est assertive :

Je fais donc l'hypothèse du caractère intégrant de ladite « variable » dans tout processus d'ouverture à la vigilance. Il n'y a pas de climat émotionnellement neutre : je suis toujours dans un état émotionnel spécifique, et cela joue sur mon mode d'attention. (...) Au-delà de la dualité que recèle cette tension, je ferai émerger sous la figure de la surprise [souligné par l'auteure] le rôle structurel global de l'émotionnel au sein du processus attentionnel.³²⁹

En soulignant au passage le rôle de l'art³³⁰ dans l'établissement ou la genèse de certaines théories sur l'attention (Merleau-Ponty) comme celle sur l'émotion (James), je poursuis mon exploration de la dimension émotionnelle à travers la richesse de celle de l'attention. Dans un tableau complet, l'auteure nous explique les enjeux et les défis de tissage serré du couple émotion/affection.

7.1 L'intrication de l'émotionnel au cœur de la dynamique de l'attention

L'activité de remarquer - quelle belle expression !- s'aligne sur l'attention tout en faisant émerger le *sentiment de plaisir (Lust)*. La formule : « qui dit plaisir dit attention » est bien ajustée ici ; « l'un est la motivation causale de l'autre »³³¹. L'affect joue un rôle sous des formes variables pouvant lui donner une contingence perturbatrice à force d'enthousiasme, d'indifférence dans l'ennui (gardant un niveau d'attention), stimulant ou favorisant une attention continue comme c'est mon cas dans le travail de cette thèse. On a ici une subordination de la cognition à l'affection sous la forme d'une valence émotionnelle (+/-) en jeu dans le processus cognitif. Husserl associe le rythme tension/détente à la variabilité de l'attention en situant le plaisir à la même hauteur dynamisante que celle de la tension attentionnelle :

Le rythme de la tension et de la détente dans l'unicité stricte, temporellement continue, de l'acte de l'intérêt, quelles qu'en soient les variations internes, éveillent le plaisir, lequel est intimement mêlé à l'ensemble de ce processus. [...] nous faisons abstraction des sentiments éveillés par les choses et [...] nous nous en tenons au « plaisir de remarquer », qui nous apparaît ici davantage comme un plaisir pris au rythme de l'intérêt [...] en tension et en détente.³³²

³²⁹ *Ibid.*, p.290.

³³⁰ Parce que tout au long de mes lectures, de W. James à N. Depraz en passant par Barbaras, Rousseau, ou Merleau-Ponty et Kant, l'art, son expérience et les vécus qu'il permet, fondent une ouverture à l'attention justement, la même qui alimente le génie des auteurs en question.

³³¹ *Ibid.*

³³² *Ibid.*, p. 292.

Par une métaphore vestimentaire, l'auteure précise que non seulement attention et émotion ne sont pas des actes mais des vécus, *sentiment* pour l'émotion et *orientation* pour l'attention, mais elles jouent en creux sur la modélisation de l'expérience cognitive. On peut voir le jeu d'une réciprocité agissante entre l'émotion et l'attention :

A-tention, é-motion, ces deux vécus incluent en eux une dynamique (tension, motion) dont la caractéristique commune est d'être ouverture sans objet, en phase remarquable avec le processus d'ouverture à la vigilance. Peut-on pour autant, au vu de cette dynamique conjointe, parler d'« attention émotionnelle » ? L'expression, éloquente et suggestive, rend compte de l'intrication de l'émotionnel au cœur de la dynamique de l'attention.³³³

En s'adossant à l'étymologie respective des deux termes (attention et émotion) et suite au développement dans cette section, je comprends dans une version systémique où : 1) l'émotionnel guide l'attentionnel, 2) de façon interne structurelle, l'« at-tension » désigne un processus d'orientation rehaussé vers autre chose (*ad*), 3) l'« é-motion » renvoie à un mouvement en excès, une sortie de soi, un « dé-bordement » (*ex*). J'ai en mémoire le nuancier des catégories de « sentiment » dont j'ai parlé plus haut dans la section 4.3.1., *Gefühl, Gemüt, Trieb*.

7.2 L'antinomie attention/affection

Les grands penseurs de la psychologie se sont tous penchés sur la question de l'attention, ils n'ont pas pu éviter un positionnement quant à ses liens avec l'émotion, et inversement réfléchir sur l'attention a nécessité un détour par l'affectivité. N. Depraz montre une cartographie antinomique et en duos, Stumpf et Titchener militent pour une étroitesse du lien entre émotion et attention, alors que James et Külpe s'allient pour une vision disjonctive³³⁴. Ainsi, plusieurs camps montrent à l'évidence que la question n'est pas tranchée. Voyons ou reprenons dans une gradation les niveaux de corrélation entre ces deux dimensions allant d'un tissage très serré à une dissociation radicale. 1/ Sans affect pas d'attention, sous le nom de « plaisir » pour l'affect, celui du verbe « remarquer » pour l'attention, nous avons déjà noté que l'attention et l'émotion se voyaient liées et indissociables - c'est la thèse soutenue par Stumpf. Ses détracteurs reprochent une généralisation de cette alliance à partir du cas isolé de la perception auditive. 2/ L'intensité sensorielle joue un rôle déterminant pour amorcer l'attention, autant par sa présence que par son retrait. Présence et absence sensorielle, suivant les

³³³ *Ibid.*

³³⁴ *Ibid.*, p. 294.

circonstances, mettent à profit l'émergence de l'attention. C'est la nuance et la distinction apportées par Titchener qui ne confond pas la sensation à l'attention. Ici,

tout est affaire de degrés, avec, au départ, l'obscurité affective inconsciente. Titchener construit ainsi un modèle sensualiste de l'attention ou l'émotion joue un rôle d'une force archaïque, non d'une émotion constituée.³³⁵

James se positionne très différemment et ne relève pas de lien signifant entre attention et émotion. On peut relever le militantisme pour les impressions sensorielles et l'importance de l'afférence dans sa théorie de l'émotion, et en ce sens le psychologue américain reste dans cette ligne quand il décrit l'attention. Nous arrivons à l'autre pôle avec le psychologue allemand Külpe pour qui l'émotion est 'l'ennemi' de l'attention ; autrement dit, pas d'attention si il y a affection !

Külpe va même plus loin que lui [Husserl] : l'attention fait disparaître l'affect, alors qu'elle intensifie la sensation et la clarifie.³³⁶

7.3 De « l'ambi-valence » à la co-modulation

En pointant du côté des sciences cognitives, la tendance générale semble confirmer des liens très concrets entre émotion et attention. Les émotions modulent la perception, l'attention et la mémoire. Par ailleurs, les désordres physiologiques inhérents aux émotions affectent la cognition. A l'inverse et de façon non contradictoire, l'émotion vient faciliter l'activité cognitive telle que la prise de décision ou le jugement moral.

On sait à présent que la perception (notamment visuelle) et l'attention sont influencées de façon précoce par l'émotion, voire qu'un effet émotionnel peut précéder un effet perceptif.³³⁷

Il convient de préciser l'impact de l'émotion sur le processus attentionnel tant au niveau de l'intensité, de la valence que de la temporalité. Ainsi, J-F. Blondel (1998) propose une catégorisation reliant émotion et attention, en prenant comme socle l'intensité de l'émotion avec une gradation en cinq degrés: 1/ l'attention passive réflexe associée à un mode émotionnel neutre ; 2/ des routines émotionnelles couplées à des habitus attentionnels ; 3/ un éveil actif attentif motivé avec une tension émotionnelle orientée vers le futur accompagnée d'un espoir de changement de la situation présente ; 4/ une chute de la capacité attentionnelle en provenance d'émotions fortes, inhabituelles

³³⁵ *Ibid.*, p. 295.

³³⁶ *Ibid.*, p. 296.

³³⁷ *Ibid.*

et mal contrôlées (phobies, etc.) ; 5/ des émotions extrêmes en trainant une mobilisation totale de l'organisme et réduisant à néant les capacités attentionnelles. On comprend qu'il s'agit ici de certains phénomènes psychopathologiques avérés ou de certaines phases de vulnérabilité dont l'étude dans le contexte neurophysiologique ou clinique psychiatrique permet d'aborder avec finesse des liens spécifiques entre l'émotion et l'attention.

Ces études ont données naissance à des concepts nouveaux comme celui d'*attention émotionnelle* relative à la présence d'interdépendance entre émotion et attention, sous la valence liée à la charge émotionnelle : faible qui permet à l'attention d'être opérante, ou forte, ce qui va inhiber l'attention. Natalie Depraz introduit un terme, « co-modulation », pour marquer le rapport non hiérarchique entre émotion et attention et éviter la formulation « attention émotionnelle » pouvant prêter à confusion. Certains contextes émotionnels rehaussent l'attention, stimulent la capacité attentionnelle : par exemple, on le sait, certaines images choquantes attirent l'attention et opèrent une attraction bloquant tout autre stimulus attentionnel. Dans ces situations, la sensibilité au contraste augmente avec l'émotion :

Des émotions négatives (peur, stress) réduisent l'empan attentionnel des émotions positives (joie, espoir) l'augmentent.³³⁸

Au terme de mon exploration partielle des liens entre la dimension émotionnelle et l'attention, un constat s'impose : de nombreuses modalités d'interactions existent - intensité, valence, phase d'action de cette dernière, qualité de la première - bref, la perception est assujettie à la fois à l'attention et à l'émotion :

Autant l'émotion que l'attention sont susceptibles d'améliorer la perception, l'attention parce qu'elle transforme le contraste perceptif : on voit mieux et plus de choses quand on est attentif, l'émotion parce qu'elle fixe l'attention sur le perçu (...) l'émotion joue un rôle « méta » modulant l'attention elle-même et agissant sur la perception via l'attention, alors que cette dernière agit en direct sur la perception (l'attention permettant aussi de contrôler les émotions). Conclusion : si elle ne perturbe pas la concentration, l'émotion est un opérateur éminent d'ouverture à la vigilance.³³⁹

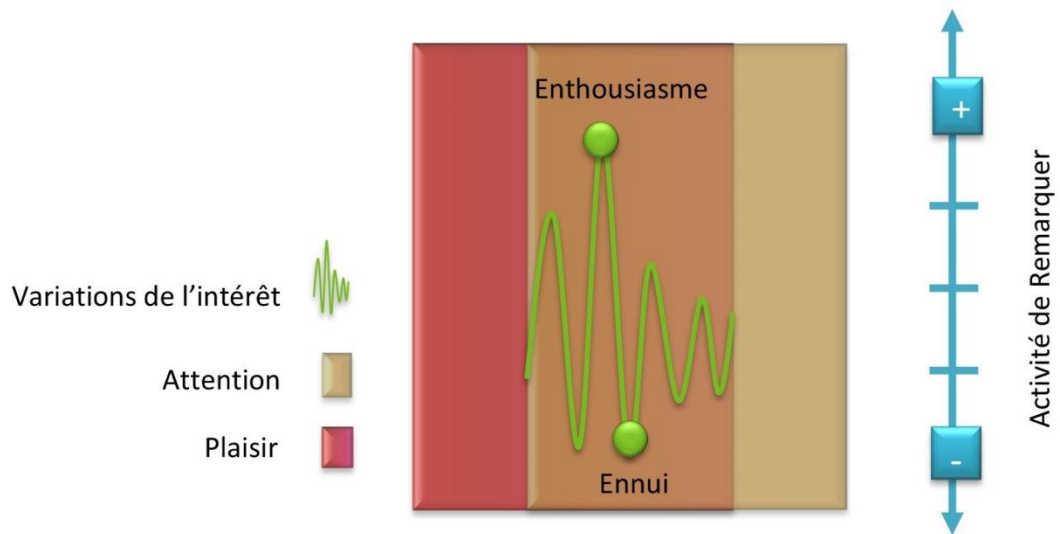
Une fois de plus, l'observation et la description de cas limites permettent la mise à jour de processus difficiles à cerner dans la 'normalité'. Le thème de l'attention n'échappe pas à la règle. Par exemple, les cas récurrents de problèmes rencontrés dans

³³⁸ *Ibid.*, p. 300

³³⁹ *Ibid.*

les systèmes d'éducation liés à l'attention (TDAH³⁴⁰) – non-attention et sur-stimulation attentionnelle – illustrent de façon exemplaire l'hétérogénéité et la relativité de l'expérience attentionnelle, sa non-identification aux seules déterminations par la conscience, la réflexion ou la rationalité de la personne concernée.

7.4 Point d'appui sur l'activité de remarquer : l'émergence de la sensibilité?



L'activité de remarquer
(À partir de N. Depraz)

7.4.1 Émotion : entre attention et sensibilité ?

Je pose un point d'appui sur ce qui vient d'être développé. *L'activité de remarquer* pointe avec délicatesse la finesse inhérente à l'affectivité à travers la valence

³⁴⁰ TDAH est l'abréviation de l'expression : Trouble du Déficit de l'Attention avec ou sans Hyperactivité. Établi d'ordre neurologique, ce trouble semble être le mal du siècle et concerne 3 à 5 % de la population des enfants, mais concerne également l'adulte. Ce phénomène de plus en plus récurrent met en évidence les liens entre l'attention, les émotions et l'affectivité, et notamment les troubles de l'attachement. Dans ma pratique d'accompagnement et de formation, j'observe combien les personnes atteintes par ces troubles montrent une gestion difficile de leur sensibilité affective par surcharge de stimulations attentionnelles de tous ordres.

J'ai fait le constat d'un impact positif de la pédagogie perceptive sur les cas que j'ai accompagnés, et ce, par le fait de l'espace de sécurité affective rencontrée chez l'accompagné(e). Cet espace de sécurité est créé par la nature du rapport au corps proposée, par la lenteur présente et rendue accessible en interne. Ces éléments (et d'autres que je ne détaille pas ici) permettent à l'enfant ou à l'adulte concerné par ce problème de se reconnecter à un moi « rassuré », un Soi « valorisant », une « auto-affection » structurante.

émotionnelle, le jeu bien établi maintenant entre l'attention et l'émotion. Je l'ai évoqué en note de bas de page à propos des TDAH, mais bien des phénomènes moins invalidants et tous les autres tout à fait agréables se rallient à des questionnements que je pourrais ramasser dans une thématique, celle de la *sensibilité*. Est-il pertinent d'amorcer une réflexion sur *la sensibilité*, et ce terme pourrait-il trouver sa définition à partir de l'attention et de l'émotion? A la lumière des différentes natures d'alliances entre l'émotion, l'affectivité d'une part, et l'attention, la vigilance d'autre part, pourrions-nous décrire la sensibilité comme une variation des allures attentionnelles sur l'échelle de l'affection ou inversement, comme la variation des allures affectives sur l'échelle de l'attention. Sans avoir repéré explicitement le mot sensibilité dans le développement auquel je fais référence dans cette section, l'auteure n'en fait-elle pas l'éloge continuellement pour autant? En suivant mon questionnement – celui du lien entre attention, émotion et sensibilité – et je cale volontairement l'émotion entre l'attention et la sensibilité –, je trouve un écho dans certains aspects du paradigme du Sensible. Je m'explique. La perspective depraziennne pose une gradation de l'émotion reliée à une présence attentionnelle, et réciproquement, une gradation émotionnelle tissée à une présence attentionnelle, notamment sous la forme de l'attention-vigilance. Bien que l'attention et l'émotion aient été présentées comme des états, cette vision peut-elle leur substituer le statut d'actes pour autant? Sous la lunette de la dyade émotion/attention, l'ouverture à la question de la sensibilité relance-t-elle la question des rapports dialogiques entre états et actes – *alias* fonctions – pour définir à la fois l'émotion et l'attention, avec en sous-mains la sensibilité elle-même? Sommes-nous en présence d'un isomorphisme avec la constitution de l'affection elle-même en tant que sensibilité ou en présence d'une ambiguïté entre état et fonction de la même nature que celle relevée par M. Scheler relative à l'émotion? Dans cette hypothèse, le terme d'affectibilité semble presque 'tautologique' à celui de l'affection. Poussé à l'extrême, l'émotion possède des attributs de nature tautologique à ceux de l'attention. En cela, je ne vois rien d'affligeant. Bien au contraire, puisqu'un éclairage singulier propre au principe tautologique donne l'opportunité *de penser et d'expérimenter* autrement à la fois l'émotion, à la fois l'attention et non du recouvrement total de l'une sur l'autre³⁴¹.

³⁴¹ Pendant et suite à l'écriture de cette section consacrée à l'attention, l'attention-vigilance, j'ai rencontré des subtilités nouvelles dans mon rapport à mes modes attentionnels, perceptifs et de résonance au sein de ma pratique du Sensible. Concrètement, j'ai vu s'opérer un changement dans ma manière de vivre l'acte attentionnel comme si, en intégrant mieux les liens entre émotion, attention et attention-vigilance, s'était dévoilée une nature d'engagement thymique différente mettant à l'épreuve ma sensibilité attentionnelle.

7.4.2 Remarquer : un acte fondateur dans la pédagogie perceptive ?

*L'esprit est loin de s'enfermer dans une autosuffisance muette (...)
[il] ne peut souffler sans 'faire du bruit'.*

*Les deux vont ensemble : la parole et l'autosuffisance muette (...)
dont le vent réunit toujours les deux aspects : le bruit et le souffle.
Luther*

Pour en venir concrètement à la psychopédagogie perceptive, les tandems passivité/activité, affection/attention à travers la thématique du « touché-touchant » en approche manuelle (Austry, 2007 ; Courraud 2007) sont présents cette pratique. Dans *Attention et performance*, Christian Courraud (2001) faisait déjà des liens entre la perception du corps, du mouvement interne, la mobilisation attentionnelle et la sensibilité de l'athlète. Danis Bois insiste sur le travail attentionnel en pédagogie perceptive :

J'instaurais dès lors une méthode facilitant le dialogue entre corps et psychisme, entre pensées et ressenti, entre attention et action, afin de recréer une unité le plus souvent perdue. (Bois, 2009, p. 59-60)

Mais où se place l'affectivité dans la méthode proposée ci-dessus et quelle est sa fonction dans ce contexte ? La question mérite d'être posée. Imaginer un degré zéro d'affection, un degré zéro d'émotion dans toute expérience du vivant reviendrait à admettre que ce dernier n'est pas d'ordre affectif et que la psychopédagogie perceptive ne porte en elle aucune nature d'affectivité. Expérieniellement et spirituellement parlant, une telle perspective relève de l'inconcevable, ne serait-ce qu'à la lumière de l'appétit – *le plaisir et le désir* - qu'éprouvent nos patients, étudiants, collègues et tous ceux qui pratiquent, à se faire soigner ou à méditer ensemble. Une fois de plus, deux choses sont à distinguer, l'expression émotionnelle d'un vécu et une présence affective principielle qui, en sous-main, œuvre dans le silence et à distance des émotions et des passions 'bruyantes'. Comment rendre compte de la dimension émotionnelle et du champ de l'affectivité avec plus de clarté pour mieux en voir la densité ? Eve Berger nous parle de l'attention comme une force et on devine la rumeur affective en fin de citation avec les mots « saveur » et « résonance » :

Le point d'appui est également une telle expérience d'un 'maintenir ensemble' de deux forces attentionnelles opposées : d'un côté je dois me maintenir volontairement tourné(e) vers le monde intérieur auquel je m'adresse, de l'autre je dois rester ouvert(e) à ce qui peut, doit ou va venir comme manifestation de la

Elle se trouvait portée à la fois par la perception du mouvement tel que je le fréquente habituellement et par l'affût sans tension de la « co-modulation » de l'attention et du sentiment d'existence donnant un goût particulier à ma présence.

vie intérieure, sans savoir quoi, ni préjuger de rien : le point d'appui est aussi attente, ouverte, orientée mais non focalisée, de quelque chose qui va venir mais dont je ne sais rien. Certes, je sais qu'il s'agit d'un phénomène lié au Sensible (la réduction première perdure et me garde au contact de l'univers expérientiel que je veux observer), mais cela ne définit en rien le lieu d'émergence, la forme, l'orientation, l'amplitude, le niveau de profondeur, la saveur, la résonance... du phénomène que j'attends. (Berger, 2010, p.13, 14)

7.4.3 Une analogie féconde pour définir l'étoffe de la sensibilité

Par une analogie avec l'esprit et la parole tels qu'ils sont évoqués par M. Roesner³⁴² traitant de la conception heideggérienne de la tautologie – conception ouvrant à la fois sur la richesse du langage et sur la phénoménalité des choses -, l'attention et l'émotion peuvent-elles constituer le tissage inattendu d'une étoffe, celle de la sensibilité ? Trois éléments métaphoriques et théophaniques sont introduits par Luther (*Ibid.*). Je les ai désignés en bas de page, il s'agit du vent, du souffle et du bruit que l'auteur place sous la forme d'une alliance particulière :

Les deux vont ensemble : la parole et l'esprit, de la même façon dont le vent réunit toujours les deux aspects : le bruit et le souffle. (Luther, cité par Roesner, 2006, p. 33)

En suivant cette logique, et métaphoriquement cette fois, une axiologie de la notion de sensibilité peut naître depuis les notions de l'attention et de l'émotion telle qu'elles m'ont apparu être développées et articulées ensemble par Natalie Depraz. De la même façon que le vent réunit le bruit et le souffle, la sensibilité réunit-elle l'attention et l'émotion ? Plusieurs combinaisons sont possibles : 1) bruit/attention et souffle/émotion = vent/sensibilité, dans cette alliance, l'émotion endosse la fonction *d'âme insufflant la parole* : l'attention (la vigilance) dans une première configuration de la sensibilité ; 2) bruit/émotion et souffle/attention = vent/sensibilité, l'émotion insuffle une parole alimentée par l'attention dans une seconde forme de sensibilité ; 3) mais une autre combinaison peut être proposée, sensibilité/bruit et souffle/attention = vent/émotion, et dans ce cas, l'émotion prend un statut encore différent, celui d'une force organisatrice faisant advenir une autre nature de sensibilité ; et pour être complet, 4) émotion/bruit,

³⁴² Roesner Martina, « De la tautologie », *Les Études philosophiques* 1/2006 (n° 76), p. 63-88
URL: www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2006-1-page-63.htm. DOI : 10.3917/leph.061.0063.

Dans ses propos, l'auteure, en se référant à l'évangile de Jean (Jean, 3.8) évoquant l'action imprévisible de l'esprit (présupposé invisible et inaudible) dont on ignore d'où il vient et où il va, cite ces mots : « et tu entends sa voix ... ». L'esprit est donc doué d'une parole, il fait « du bruit ». L'esprit, loin de se cloîtrer dans une *autosuffisance muette* ne peut souffler sans « faire du bruit ». Et selon Luther : « Les deux vont ensemble : la parole et l'esprit, de la même façon dont le vent réunit toujours les deux aspects : le bruit et le souffle » (Luther, cité par Roesner, 2006, p. 33).

sensibilité/souffle = vent/attention, l'émotion se donne à entendre pour rendre compte de la valence de la sensibilité attentionnelle. Ces quatre dispositions au sens littéral du terme ne s'essoufflent pas les unes les autres, elles co-crésent toujours et présentent des tendances, des figures différentes au sein d'une alliance à trois éléments permettant à la fois d'interroger chacune des trois notions dont chaque combinaison donne son empan à la sensibilité. Je vois dans cette abstraction l'occasion d'une mise à l'épreuve pratique de l'expérience vécue du Sensible. La pédagogie perceptive constitue-t-elle une praxis d'éveil dialogique et circulaire entre ces trois dimensions ? Dans quelle alliance entre ces dimensions l'homme ému trouve-t-il sa forme singulière ? Il est trop tôt pour l'affirmer. L'énoncé des questions est organiquement vitalisant et mobilisant pour moi. Je fais le choix de laisser décanter l'intuition qui m'habite.

Je note que la psychopédagogie perceptive peut aisément s'inscrire dans la panoplie des pratiques soutenant pour tout projet d'amélioration, de régulation ou d'entretien de l'attention humaine. *Le champ de l'affectivité est voisin de celui de l'attention.* Il suffit de repérer les nombreux chercheurs présentés comme des spécialistes de l'attention, ils se révèlent être des experts dans le domaine de l'émotion. Je pense à Alain Berthoz, Antonio Damasio. Par ailleurs, dans mon parcours présent, les grands phénoménologues E. Husserl et M. Heidegger apportent une contribution à cet édifice théorique. C'est également le cas de Natalie Depraz (1999 ; 2001 ; 2004 ; 2014), avec qui je poursuis mon aventure exploratoire. Le rapport émotion/affection/attention/vigilance est une piste éminemment productive, l'auteure en fait la démonstration avec le thème de l'empathie.

8. L'EMPATHIE COMME ACCES AU CHEMIN DU MONDE DE (LA) VIE

8.1 L'attention partagée

Il n'est pas question ici de développer ni de définir de façon exhaustive le concept de l'empathie³⁴³. Ce sujet passionnant est bien trop vaste ; je m'y intéresse car

³⁴³ L'ouvrage collectif, « L'Empathie », dirigé par A. Berthoz et G. Jorland est une référence solide et accessible pour faire le tour de cette notion à la mode et quelque peu 'nomade', dans le sens où il y a à peu près autant de définitions que d'auteurs qui la définissent **Source spécifiée non valide**. Je prendrai appui sur certains passages de ce livre, et notamment ceux écrits par Natalie Depraz dans une section consacrée à l'empathie et la compassion, pp 183-199. Voir : Berthoz A. & Jorland G. (2004). *L'Empathie*. Paris, O. Jacob.

je le pressens comme étant un élément satellite de l'expérience que je veux approfondir dans cette thèse. En considérant l'empathie comme un processus fait d'un

ensemble de mécanismes dont les principaux sont la capacité de ressentir ses émotions, et les sentiments exprimés par nous-mêmes et par les autres et d'adopter intentionnellement la perspective subjective d'autrui. (Decety, 2004, p. 88)

On comprendra aisément mon intérêt sur la question. L'empathie s'est montrée à travers les neurones miroirs. Ces systèmes 'activent' des kinesthèses sensorielles et/ou motrices et font que la perception du mouvement d'autrui, si tant est que mon attention s'y engage un minimum, me fait vivre son activité à travers un élan d'accomplir ce même mouvement et d'en sentir intérieurement une tension musculaire du même ordre. On le devine ici, sans attention, pas d'empathie possible - et ici, je précise : attention sur les états du corps, le mien et celui de l'autre, formant la trame du sentiment corporel partagé et plus ou moins conscientisé. Le concept d'intersubjectivité prend une valeur spécifique dans le cadre de l'empathie. Husserl, toujours présent dans l'horizon,

approfondit le sens de notre expérience du monde de vie (Lebenswelt) jusqu'à se persuader de l'impossibilité que ce sens puisse avoir une origine purement subjective et individuelle (...). Il [Husserl] établit la contribution d'autrui et de la communauté à la contribution du sens que le monde a normalement pour nous, dans la mesure où il n'est pas seulement monde d'objets physiques déployés sous le regard de la cognition, mais monde commun, horizon permanent de nos interactions pratiques quotidiennes. (Petit, 2004, p. 135)

En écho avec l'analyse inaugurale des degrés de participation affective faite par Max Scheler, l'empathie peut se comprendre sous l'angle de la contagion émotionnelle comme marque première et indispensable de la participation affective. Elle est bien différente de celle que pourrait causer la fusion émotionnelle dans différents degrés qui qualifient la sympathie entre deux personnes. On a souvent réduit l'empathie à une activité neuronale, pour la 'protéger' - à juste titre - d'un écueil sentimental comme celui de la sympathie. Mais du coup, l'empathie est devenue un peu sèche quand elle se définit comme étant seulement la saisie et la représentation des états et des vécus de l'autre. Pourtant, la « représentation » en question possède un contingent affectif inscrit dans le charnel, donc corporellement affecté. Cette ambiguïté affective est-elle la cause de l'ordre perceptif ou de l'ordre intellectuel à la source de la désignation de l'objet de l'empathie? La question n'est pas idiote, puisqu'elle est posée autrement sous la formule suivante : l'empathie est-elle une simulation mentale de la subjectivité d'autrui ? (Decety, 2004). L'objectivation d'un autre, c'est-à-dire ce geste qui désigne un autre à qui je peux m'adresser, à qui je peux dire « Tu » d'une part et qui l'insère en

moi, me permet de me le représenter. Sur un autre versant de l'expérience empathique, je me trouve dans un deuxième temps forcé de m'adresser à un 'objet' qui se 'démarque' de moi, qui s'extrait d'un continuum proprioceptif et prend une souveraine indépendance par le statut d'une existence propre perçue comme objective. Il y a donc un mouvement double,

une combinaison de coordonnées allo-et égo-centrée [qui] permet de rendre compte de la juxtaposition sur un objet abstrait de deux référentiels : de celui qui désigne et de celui à qui la désignation s'adresse. La spécificité de l'humain résiderait dans la capacité à opérer ces représentations visuo-proprioceptivo-spatiales en les utilisant dans un système de communication et donc un système de relation à l'autre. (Bachoud-Lévi & Degos, 2004, p. 119)

D'une façon plus accessible, J. Decety propose que l'empathie

repose sur notre capacité à reconnaître qu'autrui nous est semblable, mais sans confusion entre nous-même et lui. Par conséquent, une autre caractéristique essentielle de l'empathie réside dans la distinction entre soi et l'autre, et ce parallèlement avec l'expérience d'un partage affectif. (Decety, 2004, p. 54)

Ainsi, pour l'analyste phénoménologue, l'exemple de l'acrobate qui illustre le processus empathique sur lequel s'est appuyé Theodor Lipps n'est pas l'expérience d'un spectateur vivant des impressions et des sensations de mouvements dans ses propres membres, mais plutôt, l'expérience vécue des sensations de mouvement « dans le corps du funambule sur son fil », et ce n'est que dans un deuxième temps, par un geste cognitif, que la différenciation « mon corps et celui de l'acrobate » peut se faire. D'où la proposition quelque peu provocante qu'il y a d'abord fusion affective entre la subjectivité propre et celle d'autrui, puis décollement affectif et séparation dans un deuxième temps ;

Au lieu que l'empathie résulte d'un redoublement réflexif de la théorie de l'esprit de l'ego donnant accès à la théorie de l'esprit de l'alter, thèse intellectualiste à laquelle retourne la théorie de la simulation, la fusion serait première, la séparation seconde. (Petit, 2004, p. 130)

8.2 Les degrés de l'empathie

Elisabeth Pacherie (2004) nous invite à distinguer l'empathie du phénomène auquel on l'associe régulièrement, celui de la simulation mentale, d'où les expressions, « comme si » ou « mets-toi à sa place ! », « imagine-toi à la place de l'autre ! ». Les différentes formes de simulation, doxastique, conative, perceptive ne correspondent pas exactement à l'empathie, bien que ces simulations reposent sur des stratégies visant la compréhension d'autrui. Il y a cependant une différence entre comprendre les émotions

d'autrui, ses perceptions, ses croyances ou ses intentions. Seule la simulation émotionnelle répond précisément à la notion qui nous intéresse. Il se trouve que les émotions convoquent des processus faisant appel à la fois aux perceptions, aux croyances, aux intentions, parmi les multiples composantes concernées.

En parlant des degrés de l'empathie, je veux marquer le fait que notre compréhension empathique des émotions d'autrui peut être plus ou moins parfaite ou imparfaite, profonde ou superficielle. Comprendre que telle personne est triste n'est pas encore comprendre ce qui la rend triste et moins encore pourquoi cela précisément la rend triste. Une pleine connaissance et compréhension de l'émotion éprouvée par autrui demande que l'on ressaisisse à la fois sa nature, son objet et ses raisons. L'empathie est susceptible de degré et avec elle la compréhension effective qu'elle nous donne des émotions d'autrui. (Pacherie, 2004, p. 151)

Peut-on parler des degrés de l'empathie comme on pourrait parler des degrés de l'attention ? On voit ici de façon remarquable les liens entre les deux phénomènes, ceux de l'attention et de l'émotion. L'attention-vigilance se tient dans un degré spécifique d'attention comme on l'a vu précédemment. Je comprends que l'attention-vigilance est une réduction de l'horizon des possibles perceptifs – en tant qu'elle fait émerger un relief dans un ensemble –, ce qui n'exclut qu'elle soit aussi son ouverture potentielle. Par une formule en apparence quelque peu romantique, « l'empathie comme accès au chemin du monde de (la) vie » - il ne faut pas sous-estimer sa portée -, je veux introduire un aspect de l'attention et de l'intersubjectivité sous la bannière de l'aspect *communautaire* de l'expérience de la réduction. Natalie Depraz nous invite à un troisième aspect de cette attention-vigilance, celui de la présence du corps comme arrimage à l'expérience intersubjective, initiée en premier lieu par un lien intra-subjectif à la vie simple et quotidienne, lien donnant un 'pouvoir' supplémentaire au sujet :

Ainsi le chemin du monde de la vie est immersion dans le monde sensible. Cette sensibilité, chacun l'a en lui sans l'avoir toujours ressaisie. Travailler avec plutôt que lutter contre, c'est conquérir une liberté plus authentique car ancrée. Les sens, loin d'être des ennemis qui nous trompent, sont nos « assesseurs » ; ils nous éduquent à une lucidité qui est attention en croissance. Ils sont le support d'une transformation (*Veränderung*) qui est l'expérience réductive elle-même. En travaillant avec eux, la sensibilité s'affine, l'attention se requalifie. (Depraz, 2014, p. 358)

Une attention réceptive à la fois organique et intersubjective dans les activités au sein du monde est le point nodal d'une praxis somatique où, à partir de mon corps, je *m'assure que le monde autour de moi où je vis avec les autres est bien là, présent en*

*chacun de mes actes*³⁴⁴. Ce phénomène se produit dans des savoir-faire simples et immédiats, dans mes interactions avec les autres.

« Je n'ai pas un corps, je suis mon corps », cette formule qui nous vient de Merleau-Ponty est éloquente. La présence charnelle dans l'acte et le devenir attentif est une donnée assez rare dans la littérature pour qu'elle soit relevée. Nous verrons dans une section ultérieure comment certains penseurs (Michel Henry surtout) apportent une valeur ajoutée à la compréhension de l'apport du corps senti dans l'aventure affective du vivre. Laissons-nous inviter dans cet univers par ces lignes qui marquent un virage dans l'espace théorique sur le thème de la présence à soi, à l'autre, au monde ; par conséquent de la présence comme incarnation dans le vivre :

Si ma chair est ma praxis prime, c'est toujours avec elle que je travaille, depuis elle que je pratique les diverses formes d'attention : conversion réflexive, époque transcendante, variation eidétique. C'est depuis cette incarnation pratique qu'opère le partage intersubjectif de l'acte réductif. L'attention qui aiguille à chaque instant dans ma présence concrète à moi-même, immédiate puis cultivée, s'en trouve à chaque fois vérifiée dans ce que mon corps vit et dans ce que les autres m'en renvoient.

Cette communauté réductive est co-empathique sans être fusionnelle. Ce n'est ni l'empathie médiée par analogie vécue (Analogisierung) où je me mets en imagination à la place d'autrui tout en restant dans mon « ici absolu » et l'autre dans son « là-bas », ni un « pathos avec » où je m'éprouve en l'autre dans une co-affection inintentionnelle abyssale de nos deux auto-affections invaginées l'une en l'autre. Cette communauté réductive active une « interaffection » où se joue (se rejoue au fil des générations) la rencontre toujours unique de deux ego placée sous le signe d'une « inter-attention ».³⁴⁵

8.2.1 La tendresse inhérente au cœur : un chemin pour une attention bienveillante

Par un mouvement audacieux et heureux, l'attention se lie à la tendresse inhérente au cœur. Dans l'ouvrage que j'ai mentionné plus haut (L'Empathie), l'auteure française aborde une analyse comparative, méthodologique et pratique de deux disciplines de l'attention. En disposant côte à côte la phénoménologie husserlienne et une pratique bouddhiste, le *Tonglen*³⁴⁶, Natalie Depraz nous invite une fois de plus à

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 359.

³⁴⁶ Le *Tonglen* ou pratique du donner et du recevoir s'appuie sur le primat que tous les êtres sont doués de sensibilité, sans exception, et portent en eux la *bodhichitta*, qui est la tendresse inhérente au cœur, la tendance toute naturelle à aimer et à se soucier d'autrui. Au lieu de ressasser ses problèmes personnels, on se met à la place de ses semblables et on apprécie la condition humaine qui est la nôtre. Trungpa Rinpoché, le Maître spirituel avait l'habitude de dire à ses élèves de vivre leurs vies comme autant d'expériences.

fouler des espaces hors des sentiers battus, en isomorphisme avec le thème de l'attention-vigilance et des émotions, les chemins empruntés attisent l'attention du chercheur, de l'homme et du formateur, chemins aux détours desquels l'émoi se fait rumeur permanente. Ce travail fournit des informations précieuses pour ma recherche sur la dimension émotionnelle et le champ de l'affectivité. Le lien entre l'empathie et l'intersubjectivité est la pierre de touche de la pensée husserlienne à travers une tripartie construite sur la base de 1) la spatialité particulière de notre corps vécu, 2) un couplage temporel des deux corps et 3) une transposition imaginative de nos états psychiques dans ceux de l'autre. (Depraz N. , 2004, p. 183). L'approche Schelèrienne de la sympathie/empathie est elle aussi convoquée dans l'analyse comparative de deux pratiques rigoureuses de l'attention, éthique et spirituelle pour l'une, épistémologique et métaphysique pour l'autre ; j'ajouterai, pratiques de l'affectivité dans le sens où nous sommes en présence de modalités cognitives, mais également affectives (et) interagissantes.

8.2.2 L'exemple du Tonglen

L'approche d'une expérience primordiale de renforcement à l'aspiration à l'éveil personnel à des fins de contribuer en premier lieu à l'éveil des autres constitue l'axiologie du Tonglen. Cette expérience se fonde dans des gestes cognitifs et affectifs, empathiques de « laisser aller » (*ton*) et de « recevoir », « accepter » (*len*). La phénoménologie traite ce processus méthodique « comme une « analogisation », ce qui renvoie à des actes réciproques de mouvement perceptif et imaginatif de son corps d'un lieu (mon corps entendu comme un « ici ») à l'autre (le corps de l'autre entendu comme un « là-bas »)³⁴⁷. La réalité concrète du corps vécu, seul point de référence de toute méthode, de toute pratique, relie le Tonglen et la phénoménologie et à ce niveau deux pratiques de l'empathie, tout en explicitant celle-ci au passage. Il faut un corps vécu pour que j'apparaisse à un moment donné dans le champ perceptif de l'autre, et depuis ce fait, le corps devient *le médium universel de la donation originnaire de toutes les choses*³⁴⁸. L'empathie est une expérience de soi et de l'autre, de l'autre en soi et de soi en l'autre, ce fait est en soi imposant. L'expérience de l'empathie est de façon limpide dépendante

Voir : Pema Chödrön, 2001. Sur le chemin de la transformation. La Table Ronde, Paris, 2003. Et : <http://www.shiatsu-zen.com/downloads/sur-le-chemin-de-la-transformation.pdf>

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 186.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 187.

de mon incarnation, de cette capacité d'être relié à un corps vécu, et non seulement à un corps physique. Depuis cette réalité, une seconde est rendue possible, celle du corps de l'autre, c'est-à-dire de son incarnation. En réciprocité, dans ce processus, mon corps et le corps de l'autre sont à la fois *Körper* et *Leib*, corps physique et corps vécu. La pratique bouddhiste de la méditation s'arrime à cet entendement et en fait une praxis corporelle et charnelle plus marquée puisque l'emphase méthodique pointe le corps vécu, corporellement conscient de lui-même (notamment par des pratiques d'attention à la respiration en 'inspire' et 'expire') comme le mouvement relationnel entre soi et soi, entre soi et le monde, entre le monde et soi, puis ouvert au monde. Là encore, comment imaginer ce travail sans l'appui de celui de l'attention et de la vigilance telle que définies tout au long de cette section ? Comment imaginer la présence d'une neutralité émotionnelle dans une pratique dont l'état de sérénité et de compassion devient le sol de l'inter relation ? La couleur de la participation affective dans la phénoménologie comme dans le Tonglen m'apparaît bien spécifique ; je pourrais la qualifier de participation affective à bas régime, allure affective à la base d'une posture dans laquelle on met soi-même et l'autre sur un pied d'égalité, on échange soi-même et l'autre dans une pratique ; synthèse passive³⁴⁹ et transposition en imagination dans l'autre. Le rapport à l'attachement comme une marque d'un investissement émotionnel à soi-même, c'est-à-dire celui relatif à l'*ego* que je suis, comme première reconnaissance de présence au monde, réinvestit dans une orientation neutralisante dans la synthèse passive dans la phénoménologie et dans la respiration dans le Tonglen, à la faveur d'un autre engagement émotionnel en direction d'un *alter* qu'est l'autre, montre, à mon sens, de façon éclatante les liens entre attention, émotion, attachement devenus des « assesseurs » de l'empathie :

L'intersubjectivité est un [tel] processus de couplage passif à travers lequel deux corps vécus entrent spontanément dans une relation d'association fondée sur leur confrontation corporelle concrète initialement similaire.³⁵⁰

L'exemple du lien mère-enfant est éloquent à ce sujet, il montre une synchronicité quasi parfaite des sensations, des mouvements et des sentiments. Le mouvement synthétique de l'approche empathique husserlienne distingue trois étapes : 1/ il faut se connaître soi-même comme un corps vécu conscient de lui-même ; 2/ un

³⁴⁹ « (...) La synthèse passive est un couplage affectif associatif (*Paarung*) par lequel deux unités hylétiques sensorielles se trouvent liées d'elles-mêmes sans que je contribue moi-même à un tel processus synthétique immanent. » (*Ibid.*, p. 191).

³⁵⁰ *Ibid.*

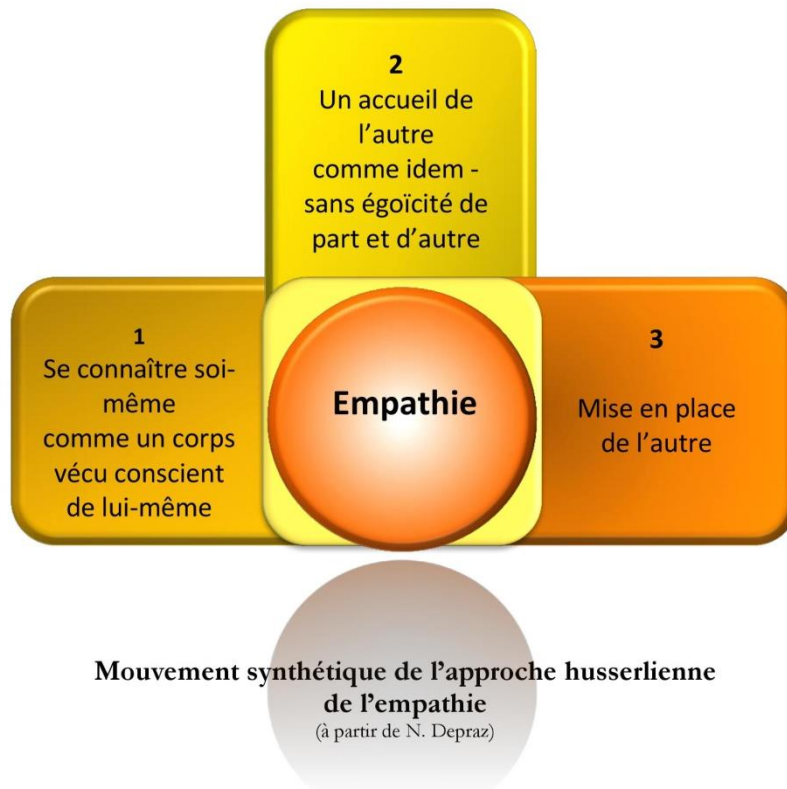
L'émouvoir comme support de la sensibilité

accueil de l'autre comme *idem* opère de la même manière qu'une synthèse passive, détruisant l'égoïcité de part et d'autre ; 3/ à ce stade seulement peut se donner ou se faire la mise en place de l'autre,

mon moi incarné et situé, lequel occupe habituellement la position de l'« ici » (hier), tandis que l'autre en tant que soi incarné occupe la position du là-bas (dort), ce soi subit un renversement complet puisque je suis à présent à la place de l'autre (là-bas), alors que lui ou elle est à ma place (ici).³⁵¹

En phénoménologie, cette 'trans-portion' se fait en imagination (analogisation), alors que dans la pratique du *Tonglen*, la 'trans-position' se fait par une sorte de performance imaginative sur un mode affectif sympathique :

quand vous faites la méditation de l'échange, prenez d'autres êtres sensibles qui sont vos inférieurs, vos supérieurs, ou vos égaux et considérez-les comme s'ils étaient vous-même, mettez-vous à leur place. Prenez simplement leur place et n'entretenez aucune autre pensée.³⁵²



Plus loin dans la poussée imaginaire, il s'agira à travers des exercices respiratoires d'associer inspiration avec une absorption de la souffrance en soi, et à l'expiration, la restitution de sentiments bénéfiques dirigés vers autrui. Les observations

³⁵¹ *Ibid.*, p. 192.

³⁵² Consignes de pratique du *Tonglen* relevées par l'auteure. *Ibid.*, pp. 192, 193.

neurophysiologiques (Beauregard, 2014, Ricard, 2013) démontrent les corrélats somatiques et émotionnels de ce type d'attention envers l'autre *via* un engagement dans le rapport à soi et au corps (le mien, celui de l'autre ou des autres, et de tout autre corps, la nature par exemple) générant une certaine présence corporelle et physiologique (la respiration contrôlée). Ces processus montrent tout autant l'implication et la modification de l'organisation neuronale et biochimique en lien avec l'activité affective déclenchée ou émergente de ces pratiques (*Ibid.*). Par défaut, l'exemple de N. Cage montre que l'absence de marqueurs somatiques est un élément décisif à l'origine de troubles émotionnels, avec les conséquences plus ou moins délétères pour toute relation inter personnelle et sociale. A l'opposé, les expériences de méditations collectives faites dans certaines grandes métropoles américaines rendent compte de l'influence de pratiques – avec intention de bienveillance et donc d'altruisme - sur le taux de criminalité ou de violence sociale en synchronie avec le temps de ces mêmes pratiques (Ricard, 2013). Ces résultats réconfortants illustrent la pensée phénoménologique d'Husserl, mais aussi celle du phénoménologue tchèque Jan Patocka, pour qui le vivre en commune attention était la marque de la vie elle-même.

8.3 L'empathie : un engagement éthique profondément émotionnel?

L'enseignement tiré du mouvement d'analyse en va et vient entre deux pratiques attentionnelles met en relief la force de présence de l'affectivité, force inhérente à l'omniprésence du corps dans la pratique bouddhiste, et en demi-teinte dans celle d'une certaine phénoménologie à médiation plutôt cognitive dans laquelle l'affectivité se voit encore restreinte à une réceptivité cognitive, cette dernière pouvant tirer profit de la valeur ajoutée d'un rapport au corps senti, vécu dans la chair. En gros, ce sont les conclusions de l'auteure engagée dans cette réflexion. Cette valeur ajoutée déborde le cadre méthodologique puisqu'elle ouvre la porte à une éthique profondément émotionnelle et sociale, figurant d'une certaine manière le fer de lance chez J. Patocka, et bien intuitionnée par Max Scheler :

Le concept schelérien d'*Einsfühlung*, (notons la différence avec *Einfühlung* qui ne prend pas de « s ») a une signification plus immédiate et émotionnelle. En tant qu'identification affective, l'*Einsfühlung* va plus loin que la synthèse associative encore médiatisée que l'on trouve chez Husserl, mais elle ne risque pas pour autant la fusion symbiotique. En effet Scheler distingue cette sorte d'empathie émotionnelle (*Einfühlung qua Einfühlung*) et deux formes extrêmes d'empathie symbiotiques : l'*Einssetzung*, la fusion affective, et la *Gefühlsansteckung*, la

L'émouvoir comme support de la sensibilité

contagion affective, lesquelles correspondent à des expressions de la pathologie symbiotique de la foule que Freud analyse dans sa *Massenpsychologie*. (Depraz N. , 2004, p. 195)

Plus loin N. Depraz honore le phénoménologue Edmund Husserl, en nous livrant un témoignage à la première personne. Ces lignes forment l'épilogue de cette section accordée à l'empathie, dans lequel la dimension spirituelle et humaniste du philosophe allemand se donne avec éclat :

Dans le monde, les êtres humains exercent les uns sur les autres des « influences spirituelles », ils entrent en contact sur le plan spirituel, ils agissent l'un sur l'autre, de moi à moi ; le fait que je fais cela, l'autre en a connaissance et cela le détermine à s'« orienter » de son côté « d'après cela ». Mais ils agissent aussi l'un en l'autre, je prends la volonté de l'autre sur moi, je le sers. Ce que je fais, je ne le fais pas simplement de moi-même, mais le vouloir de l'autre s'accomplit dans mon service, dans mon agir. En ayant de la compassion, en me réjouissant avec l'autre, je ne souffre pas simplement en tant que moi, mais c'est la souffrance de l'autre qui vit dans ma souffrance ou bien aussi, inversement, je suis absorbé en autrui et je vis dans sa vie et, en particulier, je souffre sa souffrance. De même que je porte un jugement avec lui sur son jugement, (non pas pour ainsi dire que je suis ''en accord'' avec lui dans la mesure où le jugement que je me suis moi-même formé coïnciderait, s'accorderait avec le jugement qu'il s'est lui-même formé, mais je porte un jugement avec lui sur son jugement en le comprenant par après et sans le partager nécessairement dans l'après-coup), de même je ressens avec lui sa souffrance ; je ne puis pas de la même manière vouloir avec lui sa volonté, mais je puis m'associer à son action, ou bien je puis former avec lui une unité de volonté en le servant ou en ayant autorité sur lui.

Le moi peut s'unir au moi (au toi), le moi est en contact avec lui-même, coïncide d'une certaine manière avec le moi qui lui fait face, l'action de l'un et l'action de l'autre ne sont pas seulement une action parallèle séparée, c'est simplement une action semblable, consonnant de façon harmonieuse et s'unifiant en un accord unitaire. Ce caractère unitaire peut cependant être très divers. L'autre pour lequel j'ai de l'empathie peut rester extérieur à moi-même et ne former aucune unité avec moi ; je prends soin de lui, je le comprends par après, je puis penser et sentir avec lui, en ayant des contacts avec lui et en prenant position avec lui, mais je puis aussi vivre en lui dans une partie de la vie volitive, vouloir en lui en tant qu'il m'est soumis, et < il > vit alors en lui-même, de façon consciente dans l'étendue de ses devoirs, dans la sphère de son ''service'', en tant que portant en soi, dans son vouloir, mon vouloir, accomplissant dans son agir mon agir. Je puis également porter l'autre en l'imaginant à l'intérieur de moi comme mon modèle, que j'ai tout à fait investi dans mon moi central ; ce faisant, je fais comme s'il était à ma place.³⁵³

³⁵³ *Ibid.*, p. 196.

9. PREMIERES RESONANCES : LES MERITES DE L'ATTENTION

*Combien de fois la clarté des étoiles, le bruit des vagues de la mer,
le silence de l'heure qui précède l'aube viennent-ils
vainement se proposer à l'attention des hommes ?*

*L'attention est la forme la plus rare et la plus pure de la générosité.
Simone Weil*

9.1 Une révélation touchante

La pensée Deprazienne est foisonnante de sens et d'ouverture pour ma recherche sur la dimension émotionnelle et le champ de l'affectivité. Le simple fait de mettre en point d'appui la notion d'attention a fait émerger des liens inattendus dont la révélation a des conséquences à la fois épistémologique, méthodologique, voire, spirituelle laïque ou religieuse. L'attention et l'émotion ont été mises en relief par des alliances nouvelles pour moi. Cette exploration vient altérer la vision du chercheur sur les données empiriques qu'il s'agira de réceptionner avec une « attention-vigilance », « attention émotionnelle » ou « co-modulatrice » dans une manière incarnée de réceptionner un corpus, d'y laisser jouer un mode empathique. J'ai été impressionné par la délicatesse et le souci sémantique présents, c'est-à-dire par cette attention-vigilance mettant en éveil permanent le lecteur sur le sens de chacun des termes qui concernent sa recherche actuelle. A l'arrivée, ma lecture œuvre dans des espaces inattendus, rendant à la fois plus passionnant mon investigation et faisant évoluer, chemin faisant, un regard critique sur l'ensemble de ma production écrite. Ce trajet a mis la formulation de ma question de recherche sur la sellette³⁵⁴. Comme cela s'est produit à la découverte d'autres auteurs (B. Honoré parmi eux) je suis touché par l'évidence que la connaissance (théorique-épistémologique-méthodologique, ...) a besoin d'un style, d'une certaine esthétique, d'une âme pour atteindre pleinement son but.

Cela conforte la position du chercheur du Sensible qui a reconnu bien des croisements avec sa culture tout au long de l'exploration partielle d'une œuvre imposante. Au-delà des réponses théoriques, sous l'éclairage de la phénoménologie du cœur s'est offert contre toute attente un matériau pragmatique et praxique donnant une valeur ajoutée immédiate dans mon entendement sur le couple attention/ affection. Plus encore, il m'a semblé recevoir un enseignement humanisant sur l'« être avec » au

³⁵⁴ En prenant le sens précis de « faire avouer des choses qu'elles voulaient tenir secrètes ».

service de l'accomplissement d'un « vivre » ensemble. L'intuition de départ que ma rencontre avec l'auteure allait être passionnante se confirme à l'arrivée. Je me sens enrichi intellectuellement, méthodologiquement. De nouvelles balises viennent de se placer sur ma route compréhensive du sujet de cette thèse.

Pourrais-je contenir un sentiment de joie, de joie intérieure porteuse d'un vitalisme réel jusque dans ma chair ? Pour le dire autrement et spirituellement, je me ressens augmenté à l'issue de ce parcours, au moment même où j'écris ces mots, comme si, par un isomorphisme, je m'étais laissé toucher et émouvoir par l'onde et la vivance attentionnée de l'auteure (bien *vivante et existante* – et ce fait est suffisamment rare pour le relever) engagée sur une route que je projette rejoindre des espaces communs à ce qui fait sens dans mon paradigme existentiel. A bien des moments et des égards, la résonance vécue au contact de sa pensée et de la forme littéraire qui la sert s'est fait le miroir troublant (par ses éclats) de ce qui m'est le plus précieux. J'y ai reconnu les aspects fondateurs de mon métier intime (Hazard), d'une quête.

9.2 L'empathie sous le mode du Sensible : quelques spécificités par contraste

Une attitude éthique prévaut à toute démarche comparative, ce que la culture scientifique essaie d'apprendre et dénigre parfois comme je l'ai évoqué dans la pertinence sociale à propos de l'univers affectif de la recherche³⁵⁵. En appliquant un mode empathique avec les différentes sources théorico-pratiques rencontrées, l'acte de comparer - me semble-t-il - porte alors tous ses fruits et célèbre les différences plus qu'il n'y paraît. C'est dans cet esprit que je m'installe.

L'apport de la pratique de l'attention bienveillante dans le *Tonglen* montre la nature de participation à la fois attentionnelle et émotionnelle d'un engagement du cœur d'ordre spirituel assumé. Mais l'empathie intéresse d'autres champs qui n'ont pas été abordé ici, car comme je l'ai annoncé au départ, l'exhaustivité n'était pas de mise dans mon projet. Par exemple, l'approche rogérienne comme figure de la psychothérapie humaniste n'a pas été développée jusqu'à présent. Je peux relever une définition montrant la sortie d'une analyse mécaniste classique pour tendre vers une humanité en changeant l'usage du substantif - empathie - en qualificatif – empathique -. Ce mouvement syntaxique n'est pas banal, il s'ouvre vers une compréhension de

³⁵⁵ « La recherche », terme générique 'désincarné' qui fait oublier ou déresponsabilise les attitudes humaines qui s'y jouent. L'histoire de la recherche est truffée d'exemples attestant cette réalité.

l'empathie comme une aptitude, une compétence, dont les praticiens savent qu'elle constitue métier à part entière :

Être empathique, c'est percevoir le cadre de référence interne d'autrui aussi précisément que possible et avec les composants émotionnels et les significations qui lui appartiennent comme si l'on était cette personne, mais sans jamais perdre de vue la condition du 'comme si'. (Rogers, 1970, p. 230)

On devine dans cette définition le jeu entre attention, intention, vigilance et émotion. En filiation avec l'approche rogérienne, le focusing pousse plus loin le mode empathique à travers une attitude introspective corporelle du patient lui-même, espace absent de la pratique attentionnelle rogérienne :

Si le client au lieu de parler et d'alimenter son discours anecdotique, est capable de faire silence et de consulter ce qu'il ressent à l'intérieur de lui, il se rapproche de ce qui est important pour lui par le biais de l'expérience ressentie corporellement. (Lambooy, 2009, p. 68).

Gendlin, fondateur du *Focusing* utilise la notion d'*experiencing* pour la différencier de la notion d'expérience. Dans cette formulation, « Le suffixe 'ing' apporte le mouvement du vivant en train de se vivre. » (*Ibid.*, p. 69). On voit ici, une ouverture attentionnelle à une subjectivité, à une essence participant à un processus dans lequel la personne se laisse touchée et rejoindre par un phénomène ontologique.

J'ai pris le temps de relever ces deux pratiques d'accompagnement qui utilisent le mode empathique car elles sont pour ainsi dire cousines de la plus récente des trois, cette troisième étant la psychopédagogie perceptive. Par contraste, sans détailler davantage car cela sera fait dans le chapitre suivant, sous la lunette de l'attention-vigilance, l'expérience Sensible se relie un mode empathique particulier appelé la *réciprocité actuante*³⁵⁶. Dans ce contexte l'attention se porte à la fois sur une subjectivité intra et interpersonnelle vécue dans le corps et dans la chair des personnes en présence, avec une vigilance sur le rebond évolutif entre touché et touchant sur une mode silencieux et perceptif dans un premier temps, puis verbal depuis cette assise empathique corporeisée. J'ai relevé un extrait explicite dans la thèse d'Hélène Bourhis, il permet de bien situer les points de spécificité attentionnelle et expérientielle :

La main Sensible devient une main 'Sensible', c'est-à-dire qui touche mais qui est également touchée par ce qu'elle touche. La main Sensible construit un lieu d'échange intersubjectif qui génère une influence réciproque, évolutive qui circule entre le 'touchant' et le 'touché' et entre le 'touché' et le 'touchant' selon une boucle évolutive qui se construit en temps réel de la relation actuante. »

³⁵⁶ Voir les travaux de Bourhis, H. (2013), pp 96 à 101, de Bois, D. et Ausrty D. (2007).

(2007, p. 68). Cette description montre bien l'évolutivité d'effet en effet, qui signe la présence de la réciprocité actuante, que relèvent D. Bois et D. Austray : « L'évolutivité qui naît de cette implication dans la relation au Sensible, de cause en effet, d'effet qui devient cause effectrice de l'effet suivant, est alors un signe de la réciprocité entre percevant et perçu. » (2007, p. 10). (Bourhis, 2013, p. 100)

On voit bien le jeu entre touché/touchant, perçu/percevant. Je ne trouve pas d'informations relatives à un mouvement de nature thymique dans la description présentée ici. Existe-t-il ? J'ai trouvé des éléments lors d'entretiens de recherche dans ma précédente étude: « Je sens dans mon écoute une empathie sensible. (Humpich, 2007, p. 113). C'est assez pauvre et cela mériterait d'être développé.

9.3 De nouvelles balises pour aborder la dimension émotionnelle du Sensible

Toute au long de mon développement, j'ai posé mes résonances sur les points saillants alimentant ma réflexion dans cette recherche. Pour ne pas être redondant, je ne les reprendrai pas maintenant. En conclusion de ce parcours en compagnie de Natalie Depraz, l'angle de l'attention pour cerner mon objet de recherche se révèle porteur, à la fois parce qu'il donne à voir combien la pédagogie perceptive telle qu'elle m'est accessible théoriquement et praxiquement est une discipline de l'attention et de la vigilance. Ces dimensions peuvent-elle s'enrichir par le travail en cours ?

La visée proposée par la philosophe est confrontante et stimulante car elle pointe l'évidence d'une participation affective dans toute expérience pratique de l'attention. Le constat de l'écart entre l'expérience et la théorisation actuelle renforce ma motivation tout en me questionnant sur la qualité de mon attention sur ce qui est disponible actuellement. J'avoue qu'un tel vide me semble suspect³⁵⁷. Ai-je manqué d'ouverture dans mes analyses et mes recherches? Est-ce le fait d'avoir été déplacé dans mon regard par ce que j'ai rencontré dans ce corpus? Un eurêka a eu lieu pour moi à l'occasion de cette section, celui de *l'activité circulaire entre l'attention, l'émotion et la sensibilité*. Une vigilance d'une autre nature à pris place, je laisse l'interrogation cheminer en moi, m'habiter encore et poursuit ma route.

Cette aventure intense me laisse enthousiaste. Métaphoriquement, la marche en cours m'a conduit jusqu'au camp de base préparant une autre ascension, celle vers un sommet de la pensée phénoménologique, je veux parler de ma rencontre avec le philosophe de la chair et de la vie, Michel Henry.

³⁵⁷ Je me réfère ici au tableau récapitulatif des recherches actuelles au CERAP.

CHAPITRE 6 : LA CULTURE DU SENTIMENT, L'AUTO-AFFECTION CHEZ MICHEL HENRY

*Ignorant la vie et ses intérêts propres, les seuls intérêts
qui soient au monde et dont on ne découvre jamais l'origine dans le monde,
dans l'objectivité,
la science se place dans une solitude presque inconcevable.
Cette solitude de la science, c'est la technique.*

*Nous disons qu'en tout vivant, la vie advient comme un Soi,
lequel advient à toute vie,
et à toute détermination de la vie.
Michel Henry*

Michel Henry incarne une figure de la philosophie et de la phénoménologie contemporaine de l'affectivité. Il s'est dévoilé à moi comme le phénoménologue de la vie et de l'auto-affectation. Il était incontournable de m'appuyer sur son œuvre dans cette thèse qui tente d'élucider certains aspects de la dimension émotionnelle et du champ de l'affectivité *chez l'homme en prise avec l'expérience du vivre*. En ce sens, sa philosophie pourrait concerner tous les êtres humains, elle se présente comme une phénoménologie de 'l'être en vie' dont la caractéristique insigne est qu'il a corps :

Ce qui caractérise des êtres incarnés, c'est qu'ils ont un corps (...), le corps d'un être incarné tel que [celui de] l'homme. (Henry, 2000, p. 7)

Pour le philosophe français, Husserl et Heidegger, en soulignant le primat de l'intentionnalité, ont trahi la vie au profit du monde, et l'affectation au profit de la représentation³⁵⁸ :

Le qualificatif de « matérielle », ajouté au terme de « phénoménologie » se substitue chez Henry au concept husserlien d'intentionnalité et au concept heideggérien de souci, parce que la « matière première » de toutes les descriptions phénoménologiques est constituée par l'auto-affectation. Le radicalisme d'une pensée commandée par « l'immédiation pathétique en laquelle la vie fait l'épreuve de soi » n'a pas empêché Henry de mettre son interprétation de l'être comme vie à l'épreuve de descriptions phénoménologiques consacrées à la corporéité, l'agir et l'art. (Greisch, J.)

Voilà posées quelques balises permettant de voir où je m'en vais, et disons-le d'emblée, dans une voie assez marginale au regard des sentiers foulés par les autres penseurs de son champ. Une fois de plus, l'investigation sera très partielle et je l'assume

³⁵⁸ Voir : Jean GREISCH, « HENRY MICHEL - (1922-2002) », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 10 juillet 2014. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/michel-henry/>

comme telle ; elle n'en sera pas moins féconde et passionnante pour le projet exploratoire qui est le mien. Une fois de plus, je ne m'attendais pas à telle expérience dans un travail dont la source est dite 'science', 'réflexive'. Par moments, sa pensée frappe et réveille. Comme ces tempêtes sur les grèves, elle éveille en sursaut ou dans l'effroi de sa perspective une sensibilité faisant advenir un regard ; et ici, un regard dont la captativité pointe l'essence du corps en Vie et fait de *l'humanitas* un chef-d'œuvre, métaphoriquement, aussi puissant et vulnérable que l'intemporel Abbaye du Mont Saint-Michel³⁵⁹. L'émoi présent au contact de l'art littéraire, des contes, de la poésie, de la musique ou de la peinture, l'est aussi dans l'étreinte sensuelle de la pensée de M. Henry. L'expérience de la lecture des écrits consultés m'a ''redressé l'âme'' qu'il définit bien comme partie intégrante de l'homme non dissociée du corps. Elle a aussi mis l'emphase sur la diffusion d'un principe de conscience d'être soi au-delà de notre propre existence pour s'apercevoir sans rupture avec le flux de la grande Vie toujours à l'œuvre dans la vie. En ce sens, son œuvre m'est apparue également citoyenne et socialisante.

1. L'IVRESSE DU VIVRE : UNE VALEUR AFFECTIVE ABSOLUE

Se positionnant d'une façon radicale par rapport à certains héritages galiléens, l'auteur affirme qu'

écarter de la réalité des objets leurs qualités sensibles, c'est éliminer du même coup notre sensibilité, l'ensemble de nos impressions, de nos émotions, de nos désirs et de nos passions, de nos pensées, bref, notre subjectivité tout entière qui fait la substance de notre vie. (...) Le baiser qu'échangent les amants n'est qu'un bombardement de particules microphysiques. (Henry, 2011, p. 2)

³⁵⁹ Sur une petite commune française du département de la Manche en région Basse-Normandie, le Mont-Saint-Michel, l'abbaye du Mont-Saint-Michel se dresse, précieuse et sertie dans son écrin de sable et d'eau. Cette région a accueilli douze très belles années de ma vie. Mes visites de ce 'lieu extatique' ont toujours été l'occasion d'un profond émerveillement et d'une méditation sur le destin de l'humanité à la fois singulière et plurielle. Cette abbaye classée sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO (avec plus de 1,335 million de visiteurs par an en 2010) compte parmi les premiers sites culturels visités en France. La vulnérabilité de ce lieu est reconnue et génère des dispositifs de protections de plus en plus importants. Métaphoriquement, cet édifice et son contexte m'évoquent l'homme et la société tels que je les comprends dans ma rencontre henrienne. L'homme est à la fois une pure manifestation de la Vie, l'expression d'un agir en osmose avec l'univers qu'il co-construit, à la fois danger quand il se perd, réduit à l'objet d'une hyperconsommation dont les effets se retournent contre son essence.

Les manifestations de la vie, placées sous le boisseau d'une certaine rationalité devrait être réinsérée dans le champ de la vie, « la pensée est un mode de la vie » nous dit Marx ; dans ce sens, l'exclusion de la subjectivité du monde de la recherche et de la science - pire encore quand il s'agit de la philosophie -, est plus qu'une destitution intellectuelle, c'est *la vie elle-même qui se retourne contre elle-même*. Ce procès a des conséquences sur la vie sociale et sur la définition-même du vivre. Dans une consonance avec la pensée bien qu'assubjective de Jan Patočka, le philosophe pose la question :

Avez-vous déjà vu la société en train de faire quelque chose? Quelle est cette tierce personne que l'on appelle société? Pour qu'il y ait une société, il faut qu'il y ait des hommes (...), ces hommes sont des individus vivants et concrets. (Henry, 2004, p. 24)

Dans des formulations quelque peu troublantes au premier abord, M. Henry, insiste sur la présence de la vie, irrépressible à l'histoire de l'humanité comme à tout savoir scientifique. La vie se présente comme la valeur affective de toute chose de ce monde. M. Henry pose la question :

Mais comment « tout le monde », c'est-à-dire chacun en tant qu'il est un vivant, peut-il savoir ce qu'est la vie, sinon dans la mesure où la vie se sait elle-même et où ce savoir originel de soi constitue son essence propre? (Henry, 2011, p. 15)

Une vie 'véritable' est une vie qui se sent et s'éprouve elle-même, c'est la vie phénoménologique absolue dont l'essence se trouve dans le fait même de se sentir ou de s'éprouver soi-même. Voilà nommée la *subjectivité* ! La vie est perçue comme la grande absente de la philosophie occidentale. La *phénoménologie de la vie* veut combler cette lacune en saisissant l'invisibilité. En suivant l'intuition géniale de Maine de Biran, à travers le « sentiment d'effort » et un « je peux » s'éprouvant soi-même dans son affectivité et par elle, on comprend que la vie subjective donne forme à ce mode de la vie au milieu duquel se déroule notre existence concrète. L'ivresse du vivre, dans le sens de l'accroissement et de la jouissance de soi, en tant que sentiment, c'est bien vers là que nous conduit le projet de la phénoménologie de la vie.

1.1 S'éprouver soi-même en chaque point de son être

Pour M. Henry, les termes de la phénoménologie sont éloquentes pour montrer son propos méthodologique, celui d'une mise à distance à travers l'*ek-stasis* :

L'ultime problème de la phénoménologie est de savoir comment les phénomènes me sont donnés, c'est le problème de la donation, de l'apparaître, mieux de la phénoménalité des phénomènes considérées comme telle. (Henry, 2004, p. 66)

La phénoménologie générique présente un vocabulaire sous la forme de verbes comme « apparaître », « se donner », « se montrer », « advenir dans leur condition de phénomène », « se dévoiler », « se découvrir », « apparaître », « se manifester », « se révéler »; et sous la forme substantive de « donation », « monstration », « phénoménalisation », « dévoilement », « découverte », « apparition », « manifestation » ou encore, « révélation ». Tous ces termes n'épuisent pas la question du processus de leur apparaître et c'est à cette quête que s'attache le philosophe. L'auteur relève que certains mots clés de la phénoménologie sont aussi, et dans une large mesure, ceux de la religion – ou de la théologie. On connaît la contribution de Michel Henry sur la compréhension du christianisme sur laquelle je reviendrai plus tard. En proposant un nouvel édifice phénoménologique dont les pierres de touche sont la phénoménologie du corps puis la phénoménologie de la chair, dont *l'Affectivité pure* constitue le ciment, M. Henry quitte l'espace dans lequel se meut la pensée d'un regard dont l'inspiration provient « du dehors », là où, selon lui, la vie ne se montre jamais. Ce en quoi on peut accéder au motif de l'isolement sur le plan théorique de toute recherche centrée sur la vie. La vie se présente comme un *a priori affectif* car elle « ne parle pas d'autre chose que d'elle-même et pas autrement qu'à partir d'elle-même. » (*Ibid.*, p. 70).

En partant du corps de la perception ordinaire, matériel ou corps propre, l'auteur aborde une voie difficile³⁶⁰, celle d'aborder le corps vivant, le nôtre ; mon corps et le vôtre qui sent, qui agit, qui souffre et avec lequel il semble que notre vie-même se confond :

Notre accès à ce corps tient à ceci qu'il se montre à nous, qu'il se donne à nous. Il se montre à nous dans le monde. Pour le dire d'un mot, c'est un corps sensible, quelque chose qui est vu, entendu, que le peux toucher, sentir. Quelque chose qui est donc pourvu de qualités sensibles, sonores, odorantes, quelque chose qui est froid, qui est chaud, qui est dur ou qui est mou, qui est rugueux ou qui est lisse et enfin qui est beau, qui est laid, comme le sont les choses du monde en général. Il est étrange pour nous d'être par notre corps semblable à n'importe laquelle de ces choses du monde. C'est cette expérience du corps, cette idée du corps propre à l'expérience commune, qui a servi de fondement aux philosophies du corps ou aux théories du corps qui relèvent donc toutes de notre accès au monde tel qu'il s'opère dans la sensibilité et par elle.³⁶¹

³⁶⁰ Conférence donnée à Bruxelles en 1995.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 112.

On voit dans cette citation l'ouverture à 'une science de la sensibilité' dont l'ancrage à *un corps concret, corps du 'quotidien'* constitue le socle. Mais attention, qu'on ne s'y trompe pas, il n'est pas question de confondre ce corps de la manifestation dans l'objectivité à l'autre en sous-main qui l'anime, le corps fondamental, invisible et subjectif ! En s'interrogeant sur le corps sensible, ce corps dont on ne peut en effet se débarrasser si aisément, M. Henry installe une axiologie du corps senti, sentant, donnant, originel et fondamental :

Effectivement, la philosophie moderne a découvert cette idée d'un corps subjectif qui n'est pas objet d'expérience mais pouvoir, principe d'expérience. Avant donc d'être un corps-objet qu'on peut voir, toucher, sentir, de prendre, etc. Il s'agit alors de faire une *analyse de ce corps fondamental* puisque c'est lui qui connaît l'autre. S'il n'y avait pas de *corps connaissant*, il n'y aurait pas de corps connu, ni le mien, ni ceux de l'univers.³⁶²[Je souligne]

À l'évidence, nous ne pouvons donner congé à notre corps, nous installer hors de lui. D'où le projet de l'éprouvé de soi par cet éprouvé de son corps, de son corps vivant,

ce corps dont nous ne cessons de faire l'expérience muette dans notre vie quotidienne et que nous mettons en œuvre dans chacune de nos actions (...) Ce dont il s'agit, c'est de partir non du monde mais de la vie et de se demander si, dans cette vie, on peut comprendre comment en elle peut naître quelque chose comme ce corps vivant dont nous avons l'expérience – et une expérience plus certaine que l'expérience du corps objectif.³⁶³

En tentant de répondre à deux questions posées par Condillac et par Maine de Biran, interrogations 'provocantes' à plusieurs égards encore de nos jours: « Comment connaître mon corps propre? » et « est-ce que je connais mon corps comme je connais cette table ou ce verre? », M. Henry place le projet d'une phénoménologie dans laquelle il est question de *s'éprouver en chaque point de son être* ; et ce, par l'éprouvé de la vie elle-même se révélant du même coup comme un savoir ultime.

1.2 Le savoir de la vie : expression tautologique !

Dans une dynamique de la manifestation³⁶⁴ telle que l'a élaboré l'auteur, le vivant ne s'est pas fondé lui-même, il a un Fond qui est la vie, mais ce fond n'est pas différent de lui, il est auto-affection en laquelle il s'auto-affecte et à laquelle, de cette façon, il s'identifie. (Laoureux, 1999, p. 161)

³⁶² *Ibid.*, p. 117.

³⁶³ *Ibid.*, p. 123.

³⁶⁴ Dans sa thèse écrite en 1963, *l'essence de la manifestation*, M. Henry installe le concept d'auto-affection que j'aborderai plus en détail plus loin. Ce qui est remarquable, c'est que ce concept se fonde hors de toute intentionnalité. C'est en cela qu'il révolutionne la phénoménologie.

Le savoir de la conscience n'est qu'un aspect du savoir de la vie sur lequel il repose. Contrairement au primat d'une conscience étant toujours conscience de quelque chose (*cogitatum*), le cogito de la vie elle-même se situe ailleurs et autrement. Si la conscience révèle autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire, qu'avec la sensation quelque chose est senti, avec la perception se révèle l'objet perçu, l'imagination fait apparaître un imaginaire, la mémoire un souvenir, l'entendement un concept ; la vie quant à elle, ne révèle rien d'autre, aucune objectivité. Elle se sent originellement, radicalement elle-même par son principe affectif qui la définit à par lequel elle se définit. En ce sens, elle sait. Elle se sait, et sait le monde. C'est la raison pour laquelle, dire le savoir de la vie est une tautologie. Cette affirmation est lourde de conséquence sur le plan épistémologique, méthodologique, philosophique et spirituel : elle tourne le dos à un édifice construit depuis la Grèce antique. Dans cette vision, l'ensemble de la science, dont le sol est l'objectivité et la matérialité physique, visible, se trouve en quelque sorte déclassé. Le savoir de la vie, tautologie éloquente, renvoie au savoir du « monde-de-la-vie », non pas un monde en tant que pur spectacle impersonnel, mais :

Un monde qui n'est donné qu'à la vie, qui existe pour elle, en elle et par elle. Car ce en quoi se forme tout « monde » possible, l'ouverture d'un Dehors, l'Extériorisation originelle d'une extériorité quelconque (par exemple celle d'un nombre) n'est susceptible de se produire que pour autant que cette production s'affecte elle-même, dans l'Affectivité de cette production par conséquent et grâce à elle. Ainsi les choses ne sont-elles pas sensibles après coup, elles ne revêtent pas ces tonalités avec lesquelles elles surgissent devant nous comme menaçantes ou sereines, tristes ou indifférentes, en vertu de relations qu'elles noueraient dans une histoire de nos désirs et avec le jeu sans fin de nos intérêts propres – bien plutôt ne font-elles tout cela et ne sont-elles susceptibles de le faire que parce qu'elles sont affectives de naissance, parce qu'il y a un pathos de leur venue à l'être comme venue de l'être à lui-même dans l'ivresse et la souffrance de la vie. (Henry, 2011, p. 34)

1.3 La solitude de la science : une pratique 'orpheline' de l'*humanitas*?

*Pour qu'une chose soit vraie, il faut qu'en plus
d'être vraie elle entre dans notre vie.
Christian Bobin*

Par contraste, le regard porté sur le principe de construction de la science telle qu'elle s'est établie – en particulier depuis le sens apporté par Galilée - avec comme primat, la distance, la seule matérialité et objectivité comme étant celle de la visibilité, situe cette même science dans une solitude abyssale. Coupé de la vie elle-même, elle en devient 'orpheline' de toute Affectivité, de tout principe de cet ordre qui pourrait la

rendre à son *humanitas* ; un *humanitas* cicéronien³⁶⁵, ce mot *humanitas*, présent avant celui « d'humain », nous provient du latin classique. Cette terminologie est essentielle dans le propos de M. Henry, puisqu'elle caractérise ce qui est propre à l'homme et signifie dans un même mouvement, « ensemble des caractères qui définissent la nature humaine », « sentiment de bienveillance » et « culture ». Je découvre ce dernier mot (culture) dans un ton particulier sous la plume du philosophe pour qui,

en tant que la culture³⁶⁶ est la culture de la vie et repose sur un savoir propre de celle-ci, elle est essentiellement pratique. Elle consiste dans l'autodéveloppement des potentialités subjectives qui composent cette vie. (*Ibid.*, p. 38)

Nous retrouvons une sensibilité patockienne à la différence que le philosophe tchèque prônait une culture de l'assubjectivité. Mais l'un et l'autre de s'adressaient-ils pas à l'*humanitas*, à cette humanité manifestée dans le contenu des actes quotidiens de l'homme dans son existence, à l'homme dans la cité, concret, celui qui fonde une société?

On devine la portée du projet henrien tout en prenant la mesure de sa critique radicale de la science et de l'université (voir *La Barbarie*, Henry. M., 2011, pp. 43-100). *Humanitas*, essence de l'homme, nature humaine, devrait être l'objet de prédilection de la philosophie, de la théologie ; en anthropologie, *humanitas* signifie « caractère humain » et les « critères fondamentaux de l'humanité ». C'est bien de cette dimension dont s'est privée une certaine science. Que peut-elle élucider des phénomènes de la vie en étant coupé de sa source-même?

L'abstraction à laquelle procède la science est double. C'est d'abord l'abstraction qui définit le monde scientifique en tant que tel – en tant qu'il met hors jeu dans l'être de la nature les qualités sensibles et les prédicats affectifs qui lui appartiennent à priori, pour ne retenir de lui que les formes susceptibles de se prêter à une détermination idéale. (...) Ce qu'est la vie, au contraire, la science n'en a aucune idée, elle ne s'en préoccupe nullement, elle n'a aucun rapport à elle et n'en aura jamais. [Souligné par l'auteur] (*Ibid.*, p. 35, 36)

³⁶⁵ En latin, *humanitas* veut dire « nature humaine, cultivé ». Ce terme apparaît chez les Romains au cours du 1er siècle avant J.C. Il semble bien que ce soit Cicéron qui a donné tout son sens à cette expression : « Cicéron a encouragé une pratique assidue des lettres, grecques et latines - ce qui rend l'homme pleinement homme - mais il a, d'abord et avant tout, appareillé la nature humaine à la bienveillance, la politesse des mœurs, le savoir-vivre et à un grand nombre de qualités altruistes. » Ducourtioux, G. (2012). *Autour du concept d'humanitas*, in <http://www.humanitas.fr/wp-content/uploads/2012/03/Autour-du-concept-dhumanitas.pdf>

³⁶⁶ Vu sous l'angle d'une pratique, la culture s'incarne sous plusieurs formes qui sont des modalités pragmatiques de l'accomplissement du vivre immédiat. Il s'agit pour chaque culture d'un faire spécifique. Il concerne tant la production active des biens et de la consommation, que le vivre et ses formes de célébrations : relations, érotisme, rituels des naissances, des mariages et des décès, etc.

Ces propos ne me laissent pas indifférent, moi qui suis impliqué comme praticien-chercheur dans un laboratoire où le chercheur peut explorer

une posture phénoménologique à partir de laquelle [il] je remonte jusqu'au centre de la chair qui porte en elle un sentiment organique, une existence intérieure heureuse qui touche la fibre sensible de la nature humaine.³⁶⁷ (Bois, 2011)

Comment ne pas éprouver des liens entre le paradigme du Sensible et la phénoménologie prescrite par M. Henry? Comme d'autres de mes collègues et compagnons de route praticien-chercheurs, j'ai pris la mesure de l'enclave heureuse et bienveillante que représentent les espaces universitaires³⁶⁸ dans lesquels j'évolue depuis près de dix ans. La pensée henrienne fait entrevoir la portée d'une recherche et des actions de formation centrées sur la vie elle-même et au-delà de la simple objectivité visible, comme d'autres de mes collègues et compagnons de route. Je reconnais dans l'expression d'«enclave», la désignation de la réalité rencontrée sur le terrain des pratiques et des cultures universitaires telles qu'elles se donnent dans les programmes proposés, les colloques organisés ou les publications produites. Une fois de plus la pensée du philosophe rend compte de l'interdépendance des dimensions *micro/méso/macro* :

L'organisation sociale avec sa structuration en apparence objective n'est que la représentation extérieure dans le voir théorique de ce qui est en soi praxis et qui trouve dans la vie de la subjectivité absolue et seulement en elle le lieu de sa réalité comme le principe de son développement et des « lois » qui le régissent : ces lois ne sont pas les lois de la conscience, ce ne sont pas les lois théoriques liées à la façon dont nous nous représentons les choses et le pensons, ce sont des lois pratiques, des lois de la vie. (Henry, 2011, p. 39)

2. L'ESSENCE DE L'AFFECTIVITE

2.1 L'invisibilité pathétique

En abordant son cheminement philosophique, M. Henry a reconnu l'aide qui lui avait été apporté par Maine de Biran dans la mesure où ce dernier lui a permis de creuser et d'élucider la question du « je peux » comme celle d'un pouvoir du corps subjectif – le corps-sujet qui est à l'origine de toute expérience. Le corps est perçu comme un phénomène crucial, c'est par lui que peut se livrer la preuve d'une réalité

³⁶⁷ Voir : Les leçons sur le Sensible – Leçon 1 : la nature Sensible de l'homme. Publié le 11 octobre 2011.

³⁶⁸ Université Moderne de Lisbonne, université Fernando Pessoa de Porto et université du Québec à Rimouski.

susceptible de nous être donnée de deux façons bien distinctes : le corps propre est donné de l'extérieur, nous pouvons nous voir dans un miroir, accéder visuellement à différentes de ses parties ; mais aussi de l'intérieur par le sentiment de l'effort que nous faisons dans toutes nos activités, et cet effort *est quelque chose d'absolument subjectif et affectif, peine ou bien bonheur, car il y a des efforts heureux*³⁶⁹, nous en faisons l'expérience incontestable. (Henry, 2004, p. 161).

C'est ce corps subjectif, individuel, radicalement donné dans son pathos que l'auteur a nommé *chair*³⁷⁰. Cette subjectivité est bien concrète puisqu'elle est corporelle. Elle ne répond pas à la conception traditionnelle du corps humain qui l'a réduit à un objet. L'Affectivité telle que la définit l'auteur pourrait suivre la même distinction, à cet égard, elle ne peut se comprendre autrement que dans la présence d'un corps subjectif concret, la formule apparaît paradoxale, mais elle reflète une réalité phénoménologique qui de mon point de vue, nous sort d'un débat, celui sur la dualité invisible/visible. En consonance avec Maître Eckart³⁷¹ :

L'Invisible (...) concerne la vie qui n'est jamais visible. C'est la vie dont des manifestations extérieures ne cessent de se présenter dans le monde selon la loi de la duplicité de l'apparaître mais qui en elle-même est toujours invisible. Cet invisible n'est pas une présupposition métaphysique puisque c'est un pathos qui s'atteste donc plus fortement que n'importe quoi d'autre. Dans *les Passions de l'âme*, Descartes dit explicitement que si l'on suppose que le monde n'existe plus, ce qui est le sens de l'hypothèse du doute et du rêve, et si dans mon rêve, j'éprouve une tristesse, alors qu'il n'y a plus rien, cette tristesse existe cependant telle qu'elle s'éprouve. Et la référence ultime de cela, ce n'est pas mon discours qui énonce que j'éprouve une tristesse, c'est ma vie. La vie est donnée à elle-même originellement et à partir de cette donation première, elle peut se la représenter. (*Ibid.*, p. 166)

Dans un regard à rebours de son parcours philosophique et de romancier, l'auteur fait le constat que la plus grande importance revient à la sensibilité, à l'affectivité, à l'activité corporelle, aux événements singuliers, et *non* à la pensée elle-

³⁶⁹ Je ne résiste pas à faire un clin d'œil en direction de l'ouvrage de D. Bois (2002), *Un effort pour être heureux*, dans lequel l'auteur traite la thématique de la subjectivité, mais sans la relier radicalement à l'affectivité comme le fait ici M. Henry.

³⁷⁰ *Ibid.*

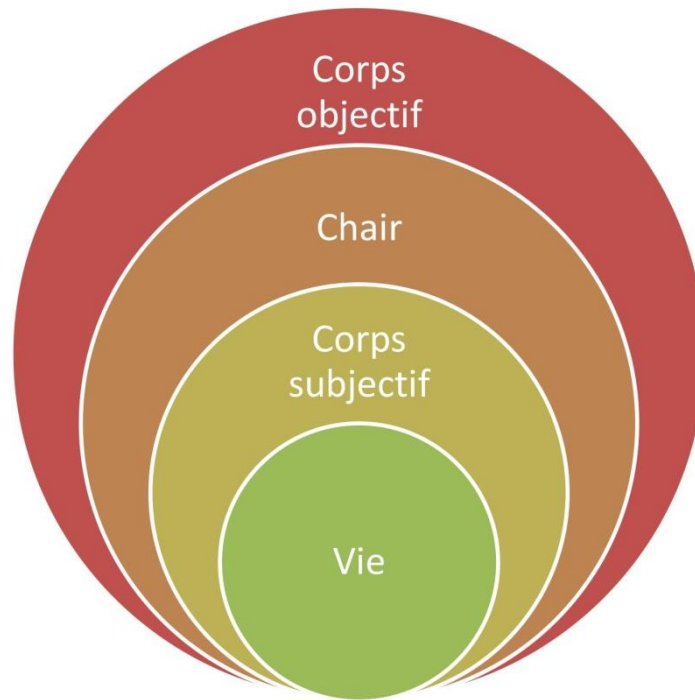
³⁷¹ Dans le sens de la place du corps comme espace de monstration de l'homme lui-même en sa corporalité, « le corps qu'il est » et non pas « le corps qu'il a », désigné dans l'articulation de ses puissances, dont celle de l'âme. Lorsque mon œil regarde un morceau de bois, une unité s'opère : « l'on peut dire en vérité « œil-bois » et le bois est mon œil. (S. 48). « Si c'est vrai pour les choses matérielles, c'est encore bien plus vrai pour les choses spirituelles ». Se reposer-dans-soi-même ou être un avec soi-même de l'âme c'est éprouver la reconnaissance de la réalité que « la déité est le seul lieu de l'âme ». (Laramée, 2012)

Voir : <http://www.claudegagnon.net/laramee.pdf>

même ; il est persuadé que la vérité se manifeste dans l'individualité, dans le lieu de la personne et de son corps. La vérité, c'est

la révélation de la réalité intérieure qui prend, au creux des êtres, une forme à la fois affective et absolument personnelle. (*Ibid.*, p. 225)

Dans la philosophie de la vie, le mandat du corps subit une forme de renversement: sa mission de l'apparaître du monde est relayé au silence, un silence audible qui soutient une référence essentielle à l'univers, il a charge de l'apparaître de la vie elle-même, dans un pathos originel, une étreinte sans écart avec elle.



Phénoménologie de la Vie
(à partir de Michel Henry)

2.2 La connaissance du corps : bouleversement des valeurs

Le corps est le refuge d'une organicité vivante, d'une compétence affective, dans ce sens, il prend un statut spécifique dans la proposition henrienne. Il ne se figure plus comme celui qui reçoit les propriétés phénoménologiques du monde, comme celui d'un corps extérieur senti par la personne, comme une chose parmi les autres, objet parmi les objets. Ce n'est pas non plus ce corps comme objet d'expérience, mais « *comme principe d'expérience, comme un pouvoir de donation qui rend manifeste.* » (Henry, 2000, p. 172) [je souligne]. Cette position met hors-jeu le corps transcendantal

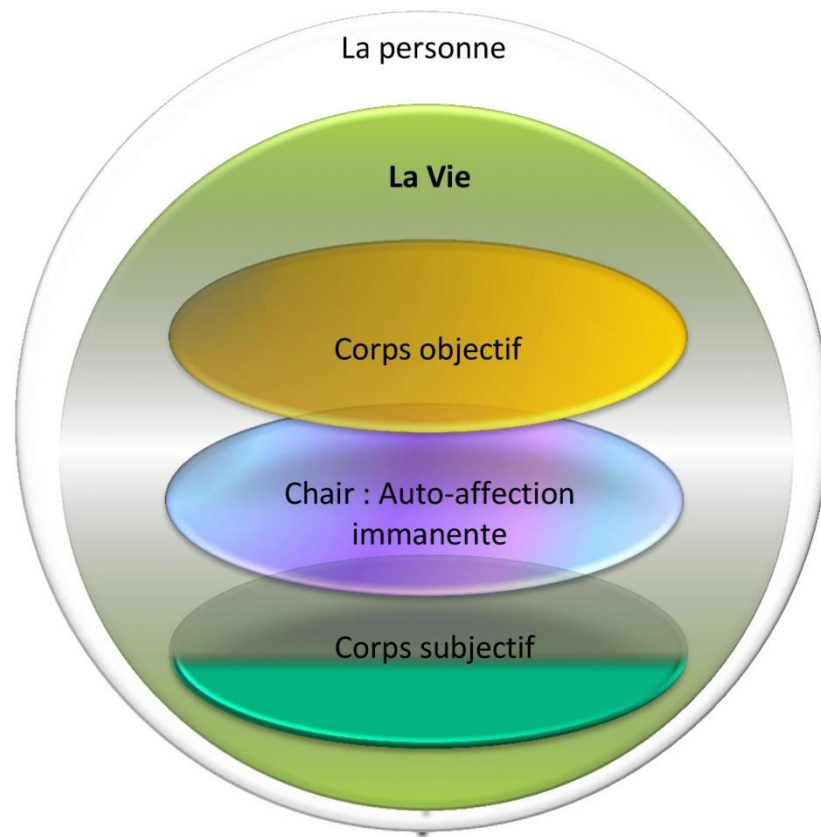
intentionnel, ce corps qui sent toute chose et lui-même hors de soi en tant qu'un corps senti. La souveraineté d'un corps 'autre' ni sentant/senti, ni touchant/touché, vu dans la dualité autant que dans l'entrelacement se fait jour. Dans la révélation d'une *corporité originare invisible*, dépouillée de tout caractère mondain, et de la même façon, dégagée de la capacité de donation en un monde, confiée radicalement à la vie, *naît des possibilités et des propriétés phénoménologiques inédites*. C'est la vie qui prend en charge la révélation du corps. Ce corps-là, par sa phénoménalisation dans la vie elle-même, *se voit pourvu d'une connaissance inaccessible en dehors de ce principe*. En cela, nous sommes face au bouleversement de la conception du corps. Mais comment nommer ce principe, sortir de la confusion des corps? Comment la vie révèle-t-elle et que révèle-t-elle?

2.3 Entre le corps et la personne : la révélation de la chair ?

La vie révèle de telle façon que ce qu'elle révèle ne se tient jamais en dehors d'elle – n'étant jamais rien d'extérieure à elle, d'autre, de différent, mais elle-même précisément. En sorte que la révélation de la vie est une auto-révélation, ce « s'éprouver soi-même » originaire et pur en lequel ce qui éprouve et ce qui est éprouvé ne font qu'un. Mais cela n'est possible que parce que le mode phénoménologique de révélation en lequel la vie consiste est un pathos, cette étreinte sans écart et sans regard d'un souffrir et d'un jouir dont la matière phénoménologique est l'affectivité pure en effet, une impressionnalité pure, cette auto affection radicalement immanente qui n'est autre que notre chair. (*Ibid.*, p. 173)

Dans ce processus, l'apparaître du corps ne se relève plus au monde, mais à la vie, c'est le contenu même de ce qui est révélé qui s'en trouve affecté du même coup. La personne n'apparaît pas au terme de son 'ex-istence' (*ek-stasis*), mais avant et indépendamment d'elle. La vie révèle la chair, et dans ce mouvement, dévoile le corps qu'elle crée, *ce 'process' est bien différente de celui d'un monde qui révèle ce qu'il ne crée pas*. Nous avons dans cet écart, la pierre de touche de la philosophie henrienne, son individuation au sein de l'orthodoxie de la phénoménologie et une assumance d'un christianisme présenté comme une pratique et non une philosophie, ni une théorie, ni une gnose (*Ibid.*, p. 139).

La vie révèle la chair en l'engendrant, ce qui prend naissance en elle, se formant et s'édifiant en elle, tirant sa substance phénoménologique pure, de la substance même de la vie. Une chair impressionnelle et affective, dont l'impressionnalité et l'affectivité ne proviennent jamais d'autre chose que de l'impressionnalité et de l'affectivité de la vie elle-même. (Souligné par l'auteur) (Henry, 2000, p. 174)



La révélation de la réalité intérieure :
la connaissance du corps depuis la phénoménologie de la vie
(À partir de M. Henry)

Je comprends de la pensée du philosophe qu'en tant que personne, personne jouissant d'un corps visible par moi, et par le monde qui le voit, le touche, lui donne une certaine valeur, en amont, je suis manifestation de la vie dans un a-pparaître (et non un *ex*) qui la fait exister contemporanément. Dans la chair et par elle, je suis cette vie qui s'éprouve elle-même en même temps que j'en fais l'épreuve dans moi. Sans le support de mon expérience vécue, tout cela n'aurait pas véritablement de sens autre qu'une abstraction (dans les deux acceptions du terme), or, il se trouve que ce qui est nommé plus haut par M. Henry prend un sens pratique, pragmatique et paradigmatique à la faveur de mes vécus ; cela est incontestable !

2.4 Un autre (nouveau?) principe de sensibilité

Pas de Vie sans chair, mais pas de chair sans Vie
M. Henry

De mon expérience littéraire résonnant sur le terrain concret de mes vécus peut se profiler l'hypothèse du principe d'une sensibilité immanente à ce "corps-vie", sous la forme d'une impression comme une « *chair affective* », *une chair n'étant que cela, une chair vivante se sentant et s'éprouvant elle-même dans une impressionnalité et une affectivité consubstantielles à son essence* (*Ibid.*, p. 174). La proposition henrienne nous invite dans des espaces audacieux, poussant dans des retranchements certaines représentations du vivre en soi dans ce monde. En introduisant la Vie avec un « V », l'auteur situe les enjeux et les défis ailleurs et autrement. Je les situe dans le consentement et dans l'ouverture à la venue en soi de la puissance de la Vie absolue qui s'apporte elle-même en soi.

En tant que praticien et thérapeute, je ne peux écarter l'émergence d'une question : sommes-nous très éloignés de la pensée du fondateur de l'ostéopathie³⁷² pour qui le corps révélait la force de la Vie, une puissance à laquelle le praticien doit se "soumettre" pour soigner? Dans une filiation thérapeutique et au-delà, je trouve des consonances avec la pensée boisienne³⁷³ :

[les] catégories du Sensible révèlent les parties constitutives du « sentiment d'existence », propre à l'expérience du Sensible. Elles participent de la sorte à une auto-affectation : le sentir, c'est toujours se sentir. (...) Cette caractérisation renvoie, à titre d'effet, à une réalité intérieure qui rompt avec l'idée que ce terme emporte traditionnellement : habituellement, la perception sensible véhicule essentiellement l'idée d'une relation au monde à travers les sens extéroceptifs tandis que le Sensible renvoie ici à une relation profonde et vivante de « soi à soi » comme point de départ à reconnaissance de sa présence à la vie. (Bois, 2015)

Est-il important de définir si la sensibilité dévoilée dans la proposition du philosophe de l'Affectivité est nouvelle et inédite? Je constate que sa manière de la présenter est spécifique au point de ne pas l'avoir rencontrée ailleurs dans le corpus théorique que j'ai consulté. A ce titre, asseoir un principe de sensibilité subordonné à la

³⁷² « C'est en avril 1855 que j'ai commencé à croire aux lois de la vie » (Still, A-T (2001). La philosophie et principes mécaniques de l'ostéopathie, Edition Frison-Roche, p.1) ou encore, « l'univers est gouverné par cette loi. Cette loi c'est la vie. » (Still, 1910, pp. 23-24).

³⁷³ Conférence donnée par Danis Bois au Brésil dans l'Université Fédérale de Rio de Janeiro : Contribution de la méthode Danis Bois dans l'éducation somatique. Voir : <http://danis-bois.fr>

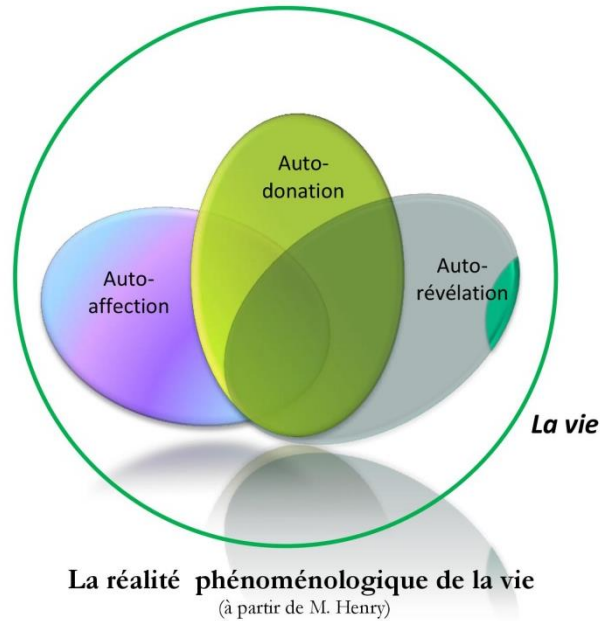
vie en tant qu'elle-même subordonnée à la Vie, comme le fondement de *l'Archi-Pathos* d'une *Archi-Chair* (Henry, 2000, p. 174), c'est *relier ce qui fait la sensibilité de l'homme à une auto-affection* en tous les points de son être, de sa manifestation mondaine, comme celle de l'accès à son corps propre. En d'autres mots, l'auto-affection se révèle être la partie invisible de l'iceberg sans laquelle l'iceberg n'existerait pas.

3. L'AUTO-AFFECTION

En introduisant la notion d'« auto-affection », j'arrive à un point d'orgue de mon exploration théorique phénoménologique. Cette expression contenant le mot affection, se voit dotée du préfixe « auto » qui n'est pas sans conséquences philosophique, pratique et paradigmatique. Mais que signifie précisément cette expression dans la pensée de M. Henry?

3.1 La réalité phénoménologique de la Vie

La réalité phénoménologie de la Vie prend à rebours les bases d'une phénoménologie pour laquelle et dans laquelle l'apparaître reste une représentation. La primauté de *l'ek-stasis*, à travers la souveraineté de l'étant détourne avec violence l'accès même à l'apparaître de ce qu'il fait apparaître. Dans ce jeu des mots qui n'en est pas un, il faut comprendre que pour M. Henry, il y a une scission dans la dynamique de la manifestation des phénomènes, ces deux temps font naître un écart irrépressible. Ce qui apparaît est toujours autre chose que l'apparaître lui-même. Tout ne se restreint pas à cet être représenté, au fait d'être représenté. Par exemple, l'intentionnalité se constitue dans un faire-voir, mais ce faire-voir n'est jamais vu. Dans cette optique, la phénoménalité battant en retraite dans la pensée occidentale donne sa place à l'inconscient. Le constat critique du philosophe à l'égard de la phénoménologie husserlienne ou heideggérienne reflète un questionnement établi depuis des siècles, celui posé par Aristote. « Tout ce qui est mû doit nécessairement être mû par quelque chose ». M. Henry se place à cet endroit et fait une proposition. La question ultime est celle de la donation, non pas le résultat ou la forme de cette dernière mais la donation de l'intentionnalité elle-même. La réponse du philosophe français se matérialise dans l'auto-affection, l'auto-donation et l'auto-révélation.



3.2 Le corps subjectif : le corps qui donne le monde

Je suis frappé et apaisé en quelque sorte. Sous bien des aspects, la pensée de M. Henry se figure comme l'aune d'un corps vivant. Le corps est 're-connu', 're-placé', car libéré du carcan matérialiste et positiviste faisant de lui un simple objet. Du corps-objet, nous passons au corps-sujet pourvu de ses pouvoirs de donation,

un corps qui donne ce monde et ces corps dans le monde et son propre corps comme objet sensible. Ce corps donnant, c'est le corps originel et fondamental et c'est de lui dont il faut d'abord faire la théorie. (Henry, 2004, p. 117)

Contre toute attente, dans cette ligne relative à la mise en place d'un corps subjectif, Descartes figure comme le premier à avoir mis en perspective - à travers lui (le corps) - l'expérience subjective, celle par exemple qui accompagne la marche. A la question de Gassendi³⁷⁴ au sujet d'un lien sous la forme d'une équivoque entre « je pense donc je suis » et « je me promène donc je suis », Descartes répond de façon affirmative qu'on peut dire

je me promène donc je suis » à la seule condition d'entendre par marche la conscience subjective que j'ai de marcher, qui est alors une cogitatio. Ce moment est historique dans la pensée humaine puisqu'il scelle de façon implicite sans doute, mais incontestable, la théorie radicale du corps subjectif. (*Ibid.*, p. 115)

³⁷⁴ Pour Gassendi, philosophe pragmatique, tout le savoir provient de l'expérience sensible. Ce philosophe atomiste compte parmi les adversaires de Descartes, ceux pour qui la pensée n'assure pas obligatoirement l'existence d'un *ego*.

Il existe donc un corps qui n'est pas celui que l'on voit dans le monde, un corps originaire, invisible, qui s'identifie avec ce que je suis, qui marche, qui frappe, qui accomplit toutes les actions qui sont les miennes, qui appartient non au domaine de l'univers mais à celui de la cogitatio.³⁷⁵ (Ibid.) [Je souligne]

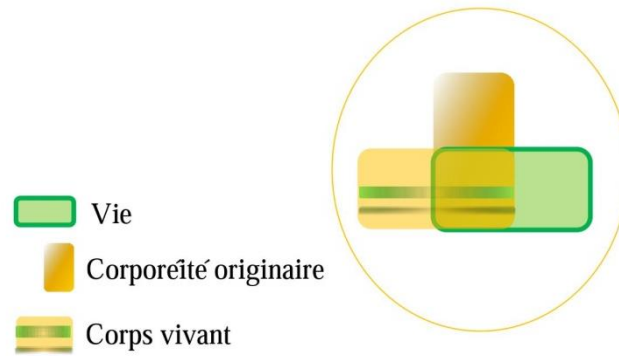
Ainsi contre un préjugé cartésien, M. Henry relate l'exemple de la frayeur dans un rêve extrait de l'article 26 des *Passions de l'âme*. Cette frayeur existe telle qu'on l'éprouve, cela n'est pas contestable, même dans un rêve où le monde n'existe pas. La vie subjective, sous cet angle, est une sphère de certitude absolue, indépendante de la vérité du monde et de la science, - puisqu'elle existe quand bien même il n'y aurait plus de monde. Les *cogitationes* sont les modalités de l'âme, plus essentielles et valides que la réalité des corps qui forment l'univers et qu'entreprend d'étudier la science. La souveraineté du corps subjectif, et par lui, la subjectivité elle-même est posée.

3.3 La corporéité originaire : auto-révélation de la subjectivité absolue

Sans le corps pas de donation possible, ni davantage d'apparaître. La *corporéité originaire* naît d'un mode de rapport à soi sous la forme d'une auto-révélation de ce corps subjectif – *auto-révélation de la subjectivité absolue*. L'accordage en synchronicité avec cette dernière, et chacun des pouvoirs qu'elle donne au corps, lui permettant d'agir, de faire tout ce qu'il fait : sentir, voir, bouger, penser, aimer, souffrir, bref, tous ces agir qui composent l'existence, et plus justement, le *vivre* dans l'existence. Ce contexte où coïncide le corps originaire et chacun de ses pouvoirs donne la matérialité de la corporéité originaire. L'essence de cette corporéité originaire est la Vie ; ainsi, dans la pensée henrienne, la Vie, la corporéité originaire et le corps vivant sont indissociables, ils forment le socle d'une phénoménologie de la manifestation et de la Vie.

³⁷⁵ En effectuant des recherches relatives à « cogitatio » dans le moteur de recherche Encyclopédia universalis, je suis dirigé vers trois articles, le premier est relatif à la conscience, le second à la pensée et le troisième à la théologie. Ainsi le terme « cogitatio » relève du sens générale de la pensée qui se présente à l'esprit sous la forme de la conscience, se réfère à l'esprit et sépare nos pensées de nos états du corps installant au passage un dualisme corps/esprit ; figure enfin la recherche d'une adhésion collective à une pensée (*cogitatio fidéi*) qui en fait un dogme.

Voir : http://www.universalis.fr/recherche/?q=cogitatio&btn_recherche=



**Phénoménologie de la
manifestation de la Vie**
(À partir de M. Henry)

3.4 L'Être se donne à sentir : la simple joie d'Exister

À rebours de la thèse d'Heidegger qui, dans les propos de notre philosophe, met hors-jeu la vie elle-même pour parvenir à ce qui fait l'être-essentiel de l'homme - « la vie est un genre d'être particulier, mais par essence, elle n'est accessible que dans le *Dasein* »³⁷⁶ -, pour M. Henry, l'être se donne à sentir depuis un principe fondamental, celui qui est identique à cette affection de la vie sur elle-même : c'est le principe de l'auto-affection. La subjectivité, prenant une matérialité inédite chez le philosophe et dans la phénoménologie, est capable de souffrir dans un pathos qui n'est pas une simple souffrance, mais une passivité de l'être-même de cette subjectivité. La subjectivité de la souffrance, identiquement celle de sa jouissance, dans son

auto-sentir et en son auto-subir par la plongée dans son être propre, son union et sa communion avec lui en la transparence de son affectivité (Henry, 2011, p.68)
(je souligne),

nous mène à un statut ontologique de l'affectivité et du même coup, une nouvelle identité de la vie : la vie est principe d'auto-affection :

La vie en son auto-affection – dans l'auto-sentir et l'auto-subir – est par essence affectivité, mais l'affectivité n'est ni un état, ni une tonalité définie et fixe. Elle est l'historial de l'Absolu, la manière infiniment diverse et variée dont il vient à soi, s'éprouve et s'étreint lui-même dans cette étreinte de soi qui est l'essence de la vie. (*Ibid.*, p. 68)

Cette affirmation éloquente précède la suivante, et pose comment les personnes empiriques que chacun de nous formons, ne sommes pas quelques

³⁷⁶ Heidegger cité par *Ibid.*, p. 125. Le *dasein*, notion assez complexe pour moi, se réfère à l'être-au-monde, littéralement : l'être-là.

fragments de l'univers objectif reliés à lui, destinés au même statut d'intelligibilité que lui, mais au contraire :

des vivants ayant le sentiment d'eux-mêmes et ainsi, chacun pour soi, la lente mutation du désir souffrant en l'accomplissement sans partage où l'Être se donne à sentir à lui-même dans la simple joie d'Exister.³⁷⁷

Je comprends les modalités pathétiques tout à fait singulières à l'œuvre dans cette phénoménologie de la vie. Pour autant que la vie n'a pas de visage, ces dernières ont comme royaume l'abîme d'une subjectivité qui n'est en rien l'ek-stase du monde et ne se s'engendre pas plus en lui. Ce visage est à chaque instant la manifestation de cette affectivité absolue, celle coïncidant avec le vivre de la vie elle-même. Comment ne pas questionner dans ce champ l'avènement d'une sensibilité, sensibilité reliée à la fois à l'homme et au Vivre qui se sert de lui pour se manifester et s'éprouver lui-même? Touchons-nous dans cette interrogation/affirmation un sensualisme henrien fondé sur l'empirisme de la Vie?

4. CE QUI FAIT L'HUMANITE DE L'HOMME : UN SENSUALISME HENRIEN?

Non seulement l'être réel de la sensation diffère de celui du mouvement matériel mais cette différence est la plus grande que l'esprit puisse concevoir, à supposer qu'il le puisse, c'est la différence ou plutôt l'abîme que, à l'origine de la pensée moderne et fondant justement celle-ci, Descartes sut reconnaître entre « l'âme » et le « corps », c'est-à-dire entre ce qui, s'éprouvant soi-même et se révélant à soi-même dans cette épreuve muette de soi, est vivant, est la vie, et ce qui, incapable d'accomplir l'œuvre de cette autorévélation et privé d'elle à jamais, se trouve n'être plus qu'une « chose », n'être que la mort.³⁷⁸

Doté de ce nouveau paradigme, c'est l'être même de la sensation qui se trouve introduit ou/et renouveler. Sentir devient cette passivité dans laquelle le corps vivant se révèle l'aune de la vie pouvant s'éprouver elle-même par cette modalité charnelle. Le projet d'accorder au corps vivant tel qu'il a été défini plus tôt, ce corps dont on a compris qu'il porte une sensibilité née de l'épreuve de la vie sur elle-même et par la médiation d'un pathos originel, se constitue comme principe à l'œuvre en sous-main du vivre mondain. Je pourrais qualifier la phénoménologie de la vie henrienne de sensualisme (voire, de sensationnalisme). Le sensualisme, dont on relie en premier lieu

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 69.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 72.

le sens à Condillac avec son traité des sensations (1754), est défini par Hubert Faes³⁷⁹ comme désignant « une pensée qui valorise tant le sensoriel que le sensuel dans l'ordre de la connaissance et dans l'ordre moral » ; cette vision renvoie à une faculté inhérente au fait que dans l'homme, tout provient du sentir et des facultés elles-mêmes et non pas uniquement des idées. Dans la pensée de M. Henry, la personne n'est pas un être qui subit les sensations, il en subit un pathos et ce pathos est originel. L'ensemble de son être provient de la sensation qu'il est. Mais le sensualisme henrien diffère du sensualisme condilliacien à la mesure de sa radicalité ontologique, celle de la sensualité de la vie qui place le sensuel, l'éros de la Vie au cœur d'une conception d'un vivre au quotidien. Il se caractérise par la présence d'un corps-sujet agissant, percevant, réfléchissant et aimant, etc. Une question brûle les lèvres : comment asseoir une pratique de ce corps vivant sensuel et sensationnel ? Comment installer une culture de la vie, dont le philosophe précise qu'elle doit être pratique sous peine d'être réduite à une simple spéculation ? M. Henry nous offre-t-il des prescriptions sensibles pour cette culture de la vie ? Avons-nous entre les mains une praxis permettant de lire dans l'essence de la vie est-elle ?

Les réponses à ces questions, je ne les ai pas réellement rencontrées au cours de mes lectures. Pour autant, certaines pistes sont données sous la forme d'une sensibilisation du regard et de l'attention à'. L'évidence de la force irréductible de l'« auto » en est une. Le terme d'« *auto* » évoque une gestuelle (psychique, affective, perceptive, 'éthique') convergente pour ne pas dire une conversion en soi et vers le Soi. Auto-donation, auto-affection, auto-révélation, ces expressions sont éloquentes et renforce mon idée. Par le *média* du corps propre, peut se révéler l'amorce d'une praxis du vivant. Dans cette praxis, l'« ŒIL CORPS » (*Ibid.*, p. 82) et la terre sont liés par une *Corpspropriation*³⁸⁰ :

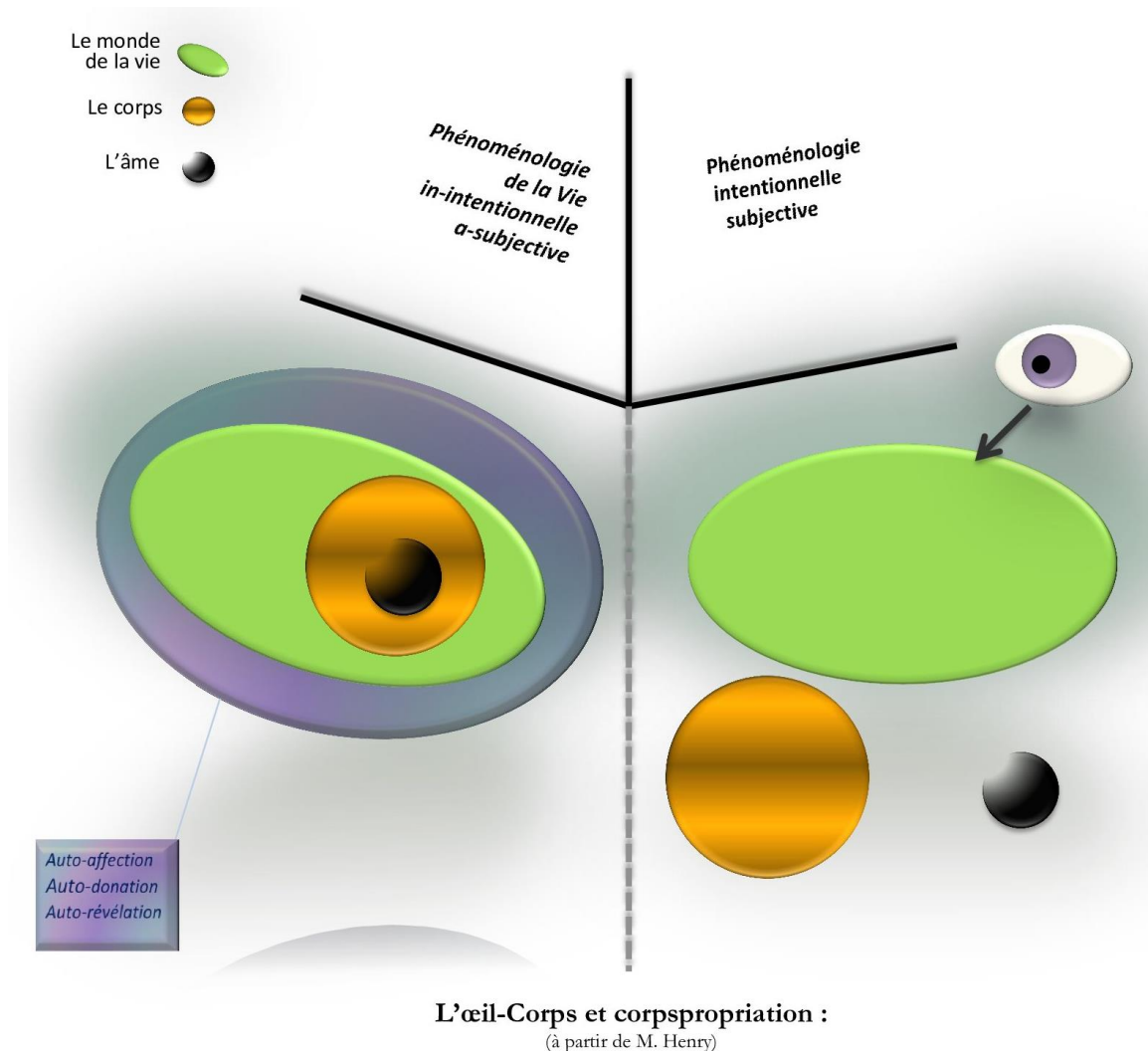
Nous appelons Corpspropriation cette Corpspropriation originelle – si originelle qu'elle fait de nous les propriétaires du monde, non pas après coup, en raison d'une décision de notre part ou de l'adoption par une société donnée d'un comportement déterminé à l'égard du cosmos, mais à priori, en raison de la condition corporelle de l'être en tant que corps-proprié. Nous transformons le monde, l'histoire de l'humanité n'est que l'histoire de cette transformation, au point qu'il est impossible de contempler un paysage sans voir en lui l'effet d'une certaine praxis. Mais la transformation du monde n'est que la mise en œuvre et l'actualisation de la Corpspropriation qui fait de nous les habitants de la Terre en tant que ses propriétaires. Comment le monde est toujours d'abord le monde-de-

³⁷⁹ Voir : Hubert FAES, « SENSUALISME », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 27 février 2015. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/sensualisme/>

³⁸⁰ Terme employé par M. Henry

L'émouvoir comme support de la sensibilité

la-vie, c'est ce que nous comprenons un peu mieux : *avant même d'être un monde sensible, en tant que corrélat d'un mouvement, en tant que corpspropré* (souligné par l'auteur).³⁸¹



En vivant le déploiement intérieur du corps organique dans la tension subjective du Corps originel, l'« âme » peut agir sur le corps, et non s'en dissocier de façon irrévocable comme l'a engendré le cartésianisme. Dans ce processus, caractérisé par le rapport au vivant et à la réciprocité, s'accordent en harmonie, coïncident parfaitement une détermination subjective et un étant naturel, le corps par exemple. Dit autrement, dans cette affirmation, M. Henry pose avec brio l'« erreur » de la philosophie moderne :

³⁸¹ *Ibid.*, p. 83.

Dans son déplacement d'une dimension d'être où l'action se produit comme sa simple mise en œuvre, à une autre, à la sphère de l'« objectivité » où aucune action ne s'est jamais produite et ne se produira jamais, l'« âme », soit le corps subjectif est devenue la pensée, c'est-à-dire précisément la représentation, soit le mode d'approche auquel la praxis en tant que subjective et vivante se dérobe par principe. (*Ibid.*)

Voilà exposée une 'confusion' lourde de conséquence dans le sens de l'inversion des rôles du qualitatif et du quantitatif, de celle de la force créatrice du subjectif à celle de l'objectif, et qui me permet de mieux comprendre un des socles du positivisme. Ce mouvement rejaillit sur la conception et le fonctionnement-mêmes du social d'où une lecture de la science actuelle assez alarmiste, en tous les cas, peu encourageante. Le dispositif qui nie le vivant fait du corps un objet, un instrument de production, sans prendre-soin que ce même corps peut 'produire' la manifestation la plus subtile de la vie ; ce que l'art démontre avec éclat. Une praxis de la vie pourrait se consacrer au rapport au corps pour répondre à cette unique tâche, celle de produire la Vie en la manifestant. Les propos qui suivent résonnent en consonance avec ma compréhension et la manière dont Jan Patočka³⁸² m'a touché, ce philosophe-résistant (comme l'a été M. Henry) pour qui « le courage engage le corps autant que l'âme »³⁸³ n'a cessé de prôner une place du corps dans un sujet enraciné dans l'expérience, un sujet existant dans la cité. Mais revenons à M. Henry :

Quand le savoir qui règle l'action est celui de la vie, il coïncide avec l'action, n'étant rien d'autre que son auto-affection. Semblable savoir inclus dans le faire et coïncidant avec lui, nous l'avons caractérisé comme l'essence de tout savoir-faire. Voilà pourquoi il habite chaque forme d'activité, notamment celle qu'on dit « instinctive » : la fréquentation primitive de la Terre par l'homme, ma possibilité de se tenir sur son sol, de marcher, de travailler, le comportement érotique, l'exercice des sens et des mouvements en général, les divers pouvoirs de la subjectivité, celui de l'imagination, de la mémoire, etc. En toutes ces activités

³⁸² Jan Patočka est un phénoménologue de la corporéité et de l'assubjectivité. On attribue à Patočka et Henry des doctrines convergentes sur la phénoménologie de l'art et une dissonance avec certains fondements de la pensée husserlienne.

Le vrai bonheur apparaît alors comme le processus moral du soin de l'âme. Les gardiens de la cité sont des

« sages courageux », qui sont avant tout les gardiens de leur âme, non pas parce qu'ils mèneraient une quête de soi subjective, – ce que Patočka nomme avec beaucoup de dédain « sa propre et minuscule aventure personnelle », qui fait preuve d'un « égocentrisme superbe ». Dans sa triple dimension, le souci de l'âme suppose en effet un soin qui soit à la fois celui de l'être, celui de la communauté et celui de soi-même ; c'est-à-dire une recherche tout à la fois ontologique, politique et spirituelle. « Que signifie le soin de l'âme? Vouloir être en unité avec soi-même ». L'homme n'est pas initialement en unité avec lui-même, il n'y parvient que par le travail de la vie entière » Or, il semble que si les gardiens sont les défenseurs effectifs de la cité, s'ils se situent dans une perspective politique juste, c'est parce qu'ils sont capables de ce soin de l'âme, de cette poïésis de soi comme être concret, corporel et spirituel. »

rien d'autres ne s'accomplit que l'accomplissement de la vie, son auto-réalisation et son auto-accroissement, sa culture. (*Ibid.*, p. 89)

5. L'AFFECTIVITE DE LA VIE : UN CONATUS A LA SOURCE DE TOUTE CULTURE?

Je relève dans son ouvrage « La Barbarie » ce que M. Henry nomme *la maladie de la vie*, c'est-à-dire, cet éloignement de la culture de la sensibilité ou plus précisément, de la subjectivité de ses qualités sensibles. Cette culture du faire, reléguant celle de l'Être et de l'être démontre la croyance selon laquelle la vérité est étrangère à la sphère ontologique de la subjectivité vivante, 'mise au placard', elle est restée dans le silence. La négation de la vie est devenue un mode de cette vie. Dans cette contradiction se trouve le drame au-devant de nous. Cette évidence n'est plus accidentelle mais une intention délibérée, la connaissance du savant est de cette nature abstraite, focalisée sur les objectivités idéales. Il n'empêche que l'homme vacant à ses recherches n'en existe pas moins en tant qu'à l'intérieur d'un monde-de-la-vie, il part en vacances, prend ses repas, a famille et relations, bref, il s'insère dans un vivre à l'écart du rapport à cette vie subjective qui pourrait habiter toutes les natures d'agir qui caractérisent son existence.

6. L'AFFECTIVITE : CONTRE LA FUITE DE SOI !

Pour l'auteur de *La barbarie* (Henry, 2011), l'hyper-développement de la science moderne, comme l'hyper-productivité et l'hyperconsommation constituent certaines des tentatives majeures qu'à l'humanité pour fuir son angoisse. La barbarie qui en découle - au regard de ce vivre disponible et qui constitue une force originelle - est l'expression du débordement de cette *énergie de vie inemployée* et la manifestation délétère d'un conatus³⁸⁴ bafoué. En conséquence de quoi l'individu est confronté à une transcendance de plus en plus opaque et floue, une déviation de la Vie elle-même. Mais la vie pousse, au-delà de toute réclusion, elle est une énergie en tant que principe vivant. Elle se manifeste dans l'angoisse pour beaucoup, dans la joie pour certains. L'affectivité

³⁸⁴ L'appui de la pensée spinozienne est remarquable dans ces pages relatives à aux pratiques de la barbarie. L'auteur nourrit son argumentation à la fois en faisant référence au « je peux » fondamental biranien et à cette force affective, celle du 'persévérer dans l'accroissement de l'être' ; le point commun entre les deux étant la présence et la mise en contact avec une énergie sous la forme d'un dynamisme à l'origine de toute manifestation.

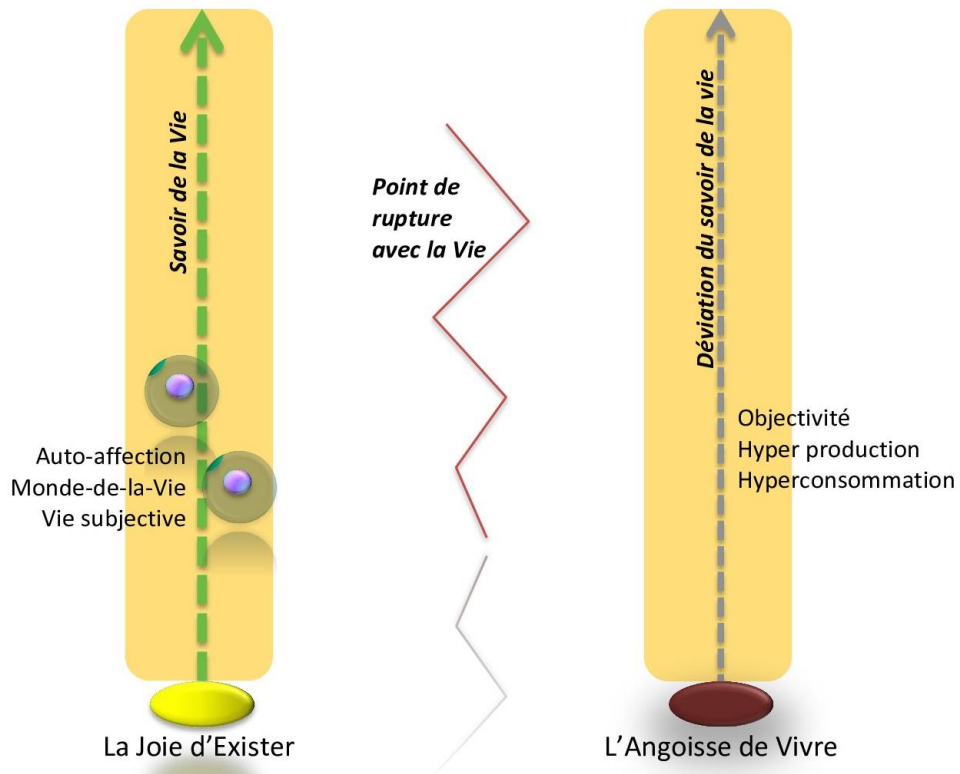
refait surface à nouveau dans la brillance de son être incorrigible et indomptable contre la fuite de soi au cœur même du ravage de l'humanité par le savoir et les pratiques de la culture objectiviste.

Malgré un certains chaos, le droit de la vie garde son statut invincible et avec elle, l'Affectivité opère toujours. *Le progrès cognitif se montre souvent subordonné au destin de l'affect. Ce dernier révèle plus que jamais la nature vraie de toute intersubjectivité concrète.* La vie individuelle, sociale et civilisationnelle actuelle nous le montre avec éclat, par des dérèglements à tous les niveaux³⁸⁵. Un mouvement de renouvellement des attitudes du 'vivre' face aux désastres humains et écologiques – pourquoi les séparer, les dissocier dans le langage? - en tous genres semble nécessaire. N'oublions pas les petits 'miracles' sociaux, sous la forme d'entraide et de soutiens en tout genre qui démontre une humanité remarquable, dont on sait qu'elle est née dans les savoir-être avant de s'incarner dans des savoir-faire³⁸⁶. Dans ces deux formes de manifestations, l'une gérant des affects destructeurs, l'autre au contraire, augmentant la qualité du vivre ensemble, se pose la question de la présence et de l'exploitation d'un dynamisme existant ; il habite chaque besoin, le plus simple et le plus quotidien.

³⁸⁵ A titre d'exemple, l'influence délétère des médias qui déversent à tour de bras des images de violence a été démontré par près de 3500 études scientifiques publiées durant les dix dernières années. « Elles [ces images] augmentent la propension à agir avec violence ou agressivité : c'est le mécanisme d'*amorçage*. Elles élèvent notre seuil de tolérance à la violence : c'est le mécanisme d'*habitation*. Elles exaspèrent nos sentiments de peur et d'insécurité : c'est le syndrome du *monde mauvais*. (...) Il est établi que les images violentes atténuent les réactions émotionnelles à la violence, abaissent la propension à porter secours à un individu victime d'agression et affaiblissent la capacité d'empathie. » **Source spécifiée non valide..**

³⁸⁶ Dans ce même livre, Matthieu Ricard aborde le thème des comportements prosociaux et les effets positifs sur les communautés. De nombreuses études montrent le bénéfice psychique de la disposition à aider autrui, grâce à l'ancrage de sentiments positifs et d'empathie à l'égard d'autrui. (2013)

Vie quotidienne



Le Savoir de la Vie : l'expérience d'un conatus

(À partir de M. Henry)

7. L'HYPOTHESE ENERGETIQUE DE LA CONSTRUCTION DE LA CULTURE

Le développement de M. Henry m'interpelle car il pose des liens qui me sont chers, ceux entre l'ontologique, le singulier et le pluriel, l'individuel et le communautaire, le social et le planétaire. Attribuer à l'être de la vie une puissance, une force d'accomplissement sous la forme d'un effort, un effort qui n'a rien à voir avec la volonté – mais plus au principe pouvant en être la source -, a pour conséquence la présence d'un mouvement associant l'irréductibilité à *la tautologie morte de l'étant* et à la primauté de *l'être en tant que Vie* faisant de cet être justement, un *conatus* :

L'être de la subjectivité, soit l'être en son essence originelle, n'est pas un être en ce sens, c'est une œuvre justement et un accomplissement. Celui-ci consiste dans le parvenir en soi par lequel la subjectivité ne cesse de s'éprouver soi-même et ainsi de s'accroître de soi dans l'expérience continuée de soi. L'être originel est

L'émouvoir comme support de la sensibilité

l'être de l'expérience sous la forme naturante, c'est l'épreuve s'éprouvant soi-même et qui, dans cette épreuve en laquelle elle s'empare et se gonfle de soi, advient à soi, de telle manière que cette venue en soi de l'être ou son historial est le mouvement de la vie, l'opération de se garder ou de se conserver et, dans cette épreuve en tant qu'elle est effective, de s'accroître de soi et de surabonder. Effort désigne un tel mouvement dans son irréductibilité à la tautologie morte de l'étant, c'est lui qui fait de l'être en tant que Vie un conatus. (*Ibid.*, p. 170)

On reconnaît l'arrimage spinozien de la réflexion générale sur le principe de croissance (accroissement et accomplissement) tel que le propose le phénoménologue. La persévérance de l'être en soi comme son accomplissement n'est pas à réduire à sa seule extériorité et encore moins il faudrait la confondre avec elle. Or c'est ce fait que dénonce fortement l'auteur. Le poids de l'existence, compris comme des difficultés empiriques et des faits objectifs ou le produit de certaines circonstances défavorables, seraient en définitive la manifestation en sous-main d'une surcharge de cette Vie, incapable de se défaire de ce dont elle est chargée, c'est-à-dire d'elle-même. La culture peut se définir comme « l'ensemble des entreprises et des pratiques dans lesquelles s'exprime la surabondance de la vie » (*Ibid.*, p. 172). La Vie est une force faite pour se prodiguer et qui sous la « charge » ou le « trop » de contrainte, redouble son énergie pour le faire. C'est là le point-source, l'ontologie-même de la vie présente en tout point de notre être et à chaque moment de notre existence. Croître que seul un certain art peut être conduit par cette 'loi' est un leurre lourd de conséquence, à moins d'y adjoindre l'art de vivre. Force et vie ne peuvent être dissociées :

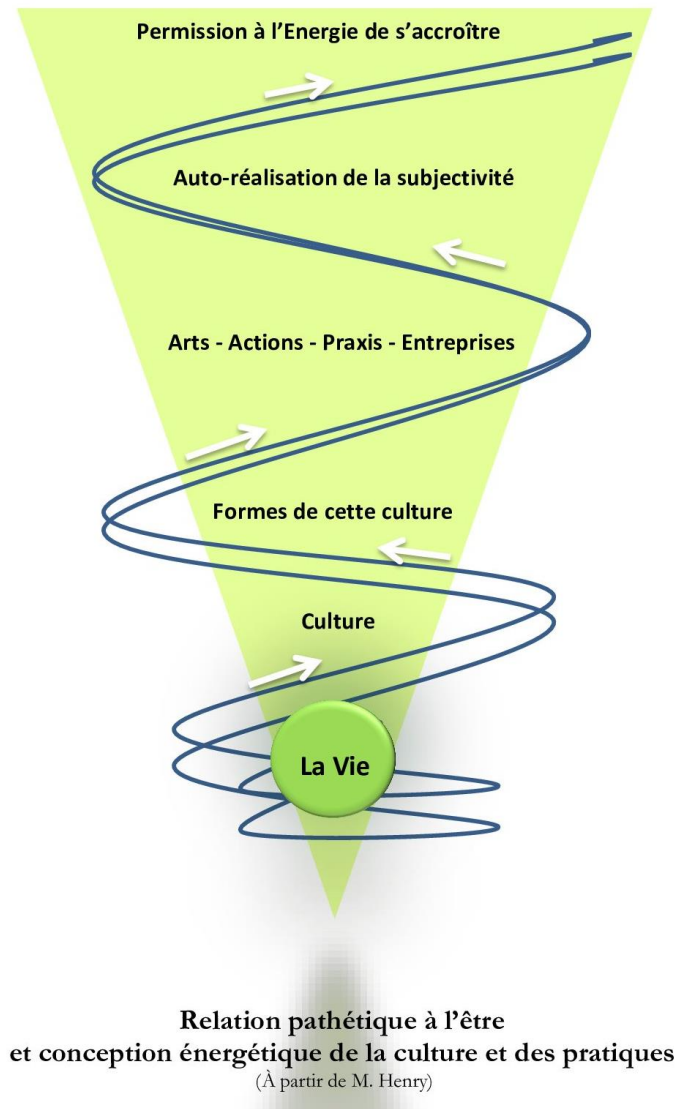
Les formes d'action à la mesure de notre relation pathétique à l'être, capable de l'exprimer, de s'accroître avec elle et ainsi de l'accroître à son tour, telles sont les créations de la culture dans tous les domaines. (Souligné par l'auteur) (Ibid., p. 174)

En nommant « Energie » ce qui advient dans la relation pathétique à l'être, c'est-à-dire son effectuation phénoménologique, M. Henry nous conduit à une conception énergétique de la culture, des pratiques et des entreprises qui deviennent la manifestation empirique et objective de ladite Energie ;

En tant que son effectuation phénoménologique, en tant que l'épreuve irrépressible de ce qui s'accroît de soi et se charge de soi jusqu'à l'excès, on voit bien alors que toute culture est la libération d'une énergie, les formes de cette culture sont les modes concrets de cette libération. (...) Libérer l'énergie veut dire [au contraire] : lui donner libre cours, déployer son être, lui permettre de s'accroître, de telle façon que l'action de la culture n'a pas d'autre fin que cette permission accordée à l'Energie de s'accroître, c'est-à-dire d'être elle-même : l'auto-réalisation de la subjectivité en l'effectuation de son auto-affectivité. A l'intelligence derrière cette action de la culture, de son caractère « bienfaisant », nous ne pouvons-nous élever qu'en nous tenant fermement au concept de culture

L'émouvoir comme support de la sensibilité

tel qu'il a été élaboré, c'est-à-dire à l'interprétation de la culture comme action, comme « praxis ». (*Ibid.*, pp. 174, 175)



8. L'HOMME : LA POSSIBILITE DE LA VENUE EN SOI DE LA VIE

Une orientation socio-phénoménologique, sous la forme d'un constructivisme ontologique immanent, source de la construction de la culture, de l'élaboration des pratiques et des relations pathétiques de l'homme à son être, définit l'Homme comme la possibilité de la venue en soi de la vie en laquelle nous sommes situés et qui nous portent en nous-mêmes. Dès lors, notre Energie est ce mouvement qui fait que nous sommes ce que nous faisons ; ce que nous sommes puisque ce mouvement constitue notre ipséité. (*Ibid.*, p. 176). Le besoin dans l'accroissement constitue le tissage de toute culture, de toutes ses constructions et de toutes ses œuvres : elles sont l'image de ce

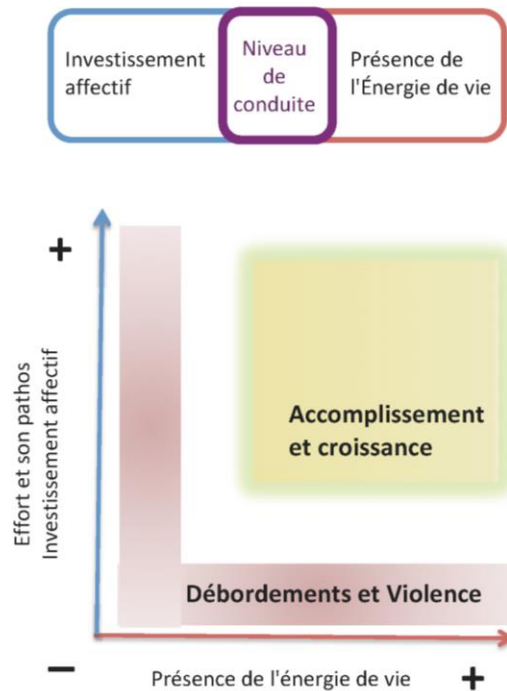
besoin irréductible de la subjectivité mise en rapport avec soi (le vu en son rapport avec la vision, le senti en son rapport avec le sentir, etc.). La praxis dévouée à cette subjectivité éclaire l'homme dans l'ensemble de son vivre. C'est-à-dire qu'elle parcourt l'ensemble des propositions permettant à la vie, à chacun des sens de l'homme de réaliser son essence, de voir davantage, de sentir plus, d'aimer davantage, d'agir davantage et j'ajouterai de vivre davantage.

Depuis cette cosmogonie et la cosmologie qui en découle, on comprend mieux en quoi la barbarie est l'expression d'une *énergie inemployée*, celle de l'Energie originelle de l'Être inemployée comme Vie, mais aussi et concrètement, en ce qui concerne cette vie qui est la nôtre, celle des personnes et des groupes, des sociétés, en laquelle nous sommes des vivants. Ne pouvant être supprimée, cette Energie devient exacerbée. L'affect est son mode de présentation phénoménologique irrécusable prenant la forme d'un malaise croissant. La part d'énergie inemployée ne fait que grandir et le malaise avec. Ce phénomène se décèle facilement dans les conduites individuelles et collectives lorsque les moyens de suivre la vie dans son essence sont bâclés ou relégués à l'arrière-plan des préoccupations, et que l'on définit dans le langage courant comme des « débordements » :

Si l'on jette un regard extérieur sur ce qui ne peut être compris que dans la perspective de la vie, on distinguera, d'après le degré d'investissement affectif et énergétique qu'ils impliquent, divers niveaux de conduite. Chaque fois que, pour une raison quelconque dont la plus constante est le recul devant l'effort et son pathos, le renoncement au niveau supérieur, où cet effort serait requis, entraîne un repli de l'énergie au niveau inférieur, on observe le phénomène paradoxal (...) : ce déplacement qui devrait signifier une diminution et un affaissement de l'énergie se traduit au contraire par son explosion qui confère aux comportements inférieurs un caractère excessif, désordonné, incohérent, faisant d'eux ce que le langage appelle spontanément des débordements. (*Ibid.*, p. 183)

La *présence* à soi *via* un corps originaire animé par l'*Energie originelle de l'Être* conditionne les conduites individuelles et collectives, on comprend la place de l'affectivité dans l'organisation spatiale ci-dessous, en tant qu'implication et résonance, qu'effort et de pathos.

L'émouvoir comme support de la sensibilité



Origine du débordement depuis la perspective de la Vie –
Niveaux de conduite
(À partir de M. Henry)

Une fois de plus, ce n'est pas dans l'extériorité d'un affaissement psychologique, d'une exaspération de l'expression émotionnelle qu'il faut chercher un principe d'intelligibilité de ces conduites, mais dans l'accroissement de la vie et son excès, non assumée par l'individu qui produit des formes désorganisées et violentes. Le Mal toujours provient du Bien et n'est pas un principe extérieur à lui. Ce procès affecte une à une les modalités de la vie individuelle et sociale. Dans toutes les formes de régression, ni l'affect ni l'énergie ne disparaissent, elles restent actives comme elles le sont dans les œuvres bienveillantes dont peut témoigner l'humanité entière. Dans le premier cas, celui dont on connaît les dispositions et productions délétères, nous sommes face au saut hors de soi, à la fuite dans l'extériorité comme l'expression d'un mécontentement, d'un malaise ou d'une souffrance fondamentale qui se retourne contre elle-même : la fuite de l'homme loin de son être véritable, pour autant qu'il ne peut plus se supporter lui-même.

9. QUELQUES ANALOGIES ENTRE LA PENSÉE HENRIENNE ET LA PHILOSOPHIE DU SENSIBLE

9.1 Corps-sujet et rapport à soi

Je suis frappé par des analogies possibles avec mon expérience de la praxis du Sensible. Je repère plusieurs points de convergence entre la philosophie henrienne et celle du Sensible initiée par Danis Bois. Sans déplier le contenu de cette dernière ici, je peux néanmoins tracer les grandes lignes convergentes entre ces deux philosophes et phénoménologues. Tous deux s'intéressent *au corps*, au *corps-sujet*, un corps détenteur d'une potentialité subjective prête à se manifester dans le vivre. Ils insistent sur la place d'une expérience immanente vécue sous la forme d'un mouvement ayant des caractéristiques précises, dont la principale étant la lenteur chez D. Bois et d'une manifestation de la vie s'éprouvant elle-même chez M. Henry sans pour autant que nous soit livrée des caractéristiques précises de cette expérience. Le rapport à soi est central chez les deux penseurs. Un sentiment d'existence organique à l'origine de l'expérience du Sensible d'un côté, l'auto-affection et l'auto-révélation de la vie de l'autre se révèlent être la mise à l'épreuve de la vie manifestée dans sa subjectivité pure. Les deux pensées s'accordent pour une conception de l'homme qui n'est pas assujettie à la matérialité, c'est-à-dire à des traits objectifs, pour autant ces derniers sont le prolongement possible d'une dynamique invisible. Cette invisibilité est bien objective sur un plan. La métaphore de l'Iceberg fonctionne ici, la partie visible de l'iceberg n'est que la manifestation objective d'une masse cachée, celle de la Vie elle-même.

9.2 La saisie de la vie

La partie invisible constituant la matière principale dont il faut prendre soin, dans la profondeur de la matière pour D. Bois et dans la chair comme lieu de dialogue entre la vie et son pathos Absolu pour M. Henry. Sous des termes différents, l'expérience décrite se rejoint en certains points. Le substantif « chair » n'est pas absent de la pensée boisienne et celui de « mouvement » ne l'est pas chez M. Henry. Pour les deux penseurs, *la place de la saisie de la vie en soi est capitale*, elle est le fondement depuis lequel une éthique du vivre en soi, avec l'autre et dans la cité peut naître. Dans l'état actuel de mes connaissances pratiques et théoriques des deux philosophes, je

repère une préoccupation sociale plus affirmée chez M. Henry avec une analyse systémique des conséquences du retrait de soi de l'homme dans la construction de la culture et son impact sur les sociétés.

9.2.1 Aspects pratiques à l'issue de mon exploration

Parmi les différences majeures entre ces deux penseurs, l'aspect pratique, praxéologique et pédagogique de la philosophie du Sensible prend du relief. La pédagogie perceptive propose une philosophie et une phénoménologie pratique, alors que celle de M. Henry m'apparaît essentiellement descriptive ne donnant pas de piste pédagogique et d'outils concrets pour accéder à l'expérience ou au projet qu'elle présente. Malgré ce qui peut être présenté comme une faiblesse, la pensée henrienne apporte de réelles pistes compréhensives relatives à ma recherche sur la dimension émotionnelle et le champ de l'affectivité.

Le concept d'auto-affection est éclairant pour une théorisation à venir dans le paradigme du Sensible. Sous la lunette de sa pensée, l'expérience affective du Sensible telle que je l'avais comprise s'affine, se précise, s'éclaircit. L'affirmation d'un principe d'affection, par une auto-affection de la vie sur elle-même pour s'éprouver en soi est venue confronter et corroborer ma représentation et mes perceptions au sein de mon expérience vécue en méditation, en approche manuelle et gestuelle. Cette révélation théorique est venue altérer ma disposition attentionnelle à l'égard des tonalités du Sensible³⁸⁷. De façon indiscutable, la philosophie henrienne est un appui théorique crucial dans cette étude sur l'affectivité humaine à travers celle questionnée dans l'expérience du Sensible.

9.2.2 Du souci de l'homme au souci de la Vie

Pour conclure, en cheminant dans la pensée de l'auteur, j'ai été touché par le déploiement d'une pensée dont le souci manifeste est celui de l'homme, l'homme responsable de son humanité et de l'humanité entière. J'ai reconnu l'appel à une responsabilité 'horizontale', une qualité de rapport à un agir mondain et empirique, celui dans la vie quotidienne, générer depuis une attention et une bienveillance

³⁸⁷ Termes techniques qui se réfèrent à des vécus qui seront présentés plus loin. Retenons principalement, la lenteur, la douceur, la chaleur et le sentiment de confiance et d'existence.

d'ordre 'verticale', au sens d'un souci à une appartenance à la Vie, à l'Être ; l'une et l'autre de ces dimensions jouant en réciprocité. Je reconnais dans les propos de l'auteur la théorisation de certaines expériences personnelles corporelles et charnelles, leur expression dans les formes interpersonnelles et relationnelles. Par exemple, l'apport de la Vie – sous la forme d'une animation interne³⁸⁸ prenant toute ma matière - comme interlocutrice privilégiée et le fondement relationnel à moi, à l'autre et au monde constitue une expérience quotidienne, tant au niveau personnel que professionnel. Le concept d'auto-affection qui est le cœur de la philosophie henrienne n'est pas sans rappeler celui de l'émotion du Sensible³⁸⁹ que je développerai plus tard. De façon générique, le corps est indissociable de la phénoménologie de la Vie, c'est-à-dire, le corps-sujet, porteur d'une subjectivité immanente de la vie. Les propos de D. Bois vont dans la même direction :

Là où je suis, mon corps est, et là où il est je suis. La condition première est la lenteur de réalisation du mouvement, celle-là même qui est porteuse d'un potentiel perceptif maximum. On devient le mouvement, on se laisse toucher par lui. C'est alors le sensible, l'accès au goût de soi dans ses moindres détails, au goût de la vie qui émerge en silence dans la majestueuse lenteur d'un geste incarné. (Bois, 2006)

9.2.3 L'auto-affection, l'être, l'Être et l'attachement à la Vie : une autre figure de lien ?

- La culture du sentiment : penser l'affectivité autrement et depuis ailleurs

Assurément, *la philosophie de la vie et de la chair* proposé par M. Henry me donne un éclairage nouveau sur la notion d'appartenance ontologique. Chaque être est un 'enfant de la Vie' auto-attachée à elle-même par l'épreuve de sa manifestation à travers lui. Dans ce rayonnement s'ouvrent des perspectives originales dans l'horizon compréhensif des relations et des conduites inhérentes aux liens d'attachement. Un apport praxique du Sensible se profile dans ce domaine. Je m'explique. Au-delà des balises conceptuelles créées par les attachementistes³⁹⁰ et sans vouloir faire ombrage à leur contribution dans la compréhension des liens entre les humains et des conditions

³⁸⁸ Cette animation sera explicitée dans le troisième chapitre consacré au paradigme du Sensible.

³⁸⁹ Concept né d'une recherche effectuée sur l'implication et la résonance dans l'expérience extra-quotidienne de la pédagogie perceptive. (Humpich, 2007).

³⁹⁰ Je parle ici des chercheurs investis dans le champ des théories de l'attachement pour qui tout être humain a besoin d'un climat de confiance, d'amour et d'une base de sécurité pour se déployer dans l'existence (Bowlby, Ainsworth, Main, Guedéney, Wiart, Milikovitch). Ces notions sont reprises et enrichies par R. Laing.

optimales de la croissance humaine, la pensée henrienne met en perspective *un processus d'attachement à l'œuvre* et que je situe comme *sous-main* de tous les autres. Deux éléments peuvent être concernés par le chevauchement d'une pensée relative à la phénoménologie de la Vie et les théories de l'attachement. Je les présente sous la forme de deux questions: 1) la matrice ontologique de l'être sous l'emblématique notion d'« auto-affection » ne se constitue-t-elle pas en « figure 'immatérielle' d'attachement » ou encore, comme « figure d'attachement subjective »? ; 2) la production de conduites aux effets plus ou moins indésirables suite à la construction des schèmes d'attachement de type *insécure* peut-elle être liée au détournement, à la retenue ou au blocage de l'Energie dans son principe naturel de manifestation de la Vie telle qu'elle est entendue par Henry ?

Sans tourner le dos à des visions systémiques ou biopsychosociales de l'attachement, est-il déraisonnable d'envisager des *rapports dialogiques* entre l'activation des systèmes d'attachement³⁹¹ et la compétence à vivre, à recevoir, à partager, à nommer cet *élan vital de sécurité affective*³⁹², *cette auto-affection de la Vie dans sa chaleur aimante et sa présence vivante incarnée dans un corps et par la perception concrète d'une chair ?*

- Une philosophie applicable dans la réalité quotidienne de la formation d'adulte

Loin d'être une spéculation théorique, la perspective énoncée ici a trouvé un terrain de confrontation critique lors d'un cours au baccalauréat de psychosociologie à l'UQAR sur le thème des dynamiques d'attachement et les enjeux affectifs dans la relation et l'accompagnement au changement. L'expérience sur le terrain de la formation apporte des constats que je ne discuterai pas dans cette recherche – mais ils font déjà l'objet d'une recherche à venir -. Le rapport au corps tel qu'il est proposé par la psychopédagogie perceptive apporte des éléments plutôt convainquant sur la construction d'une base de sécurité ontologique tissée serrée avec la subjectivité

³⁹¹ A travers leur reconnaissance puis une réponse ajustée ou, l'inverse – leur déni –, dont on sait bien aujourd'hui les expressions et les conduites (répertoriées en catégories : types d'attachement sécure, insécure (s) évitant, craintif ou désorganisé).

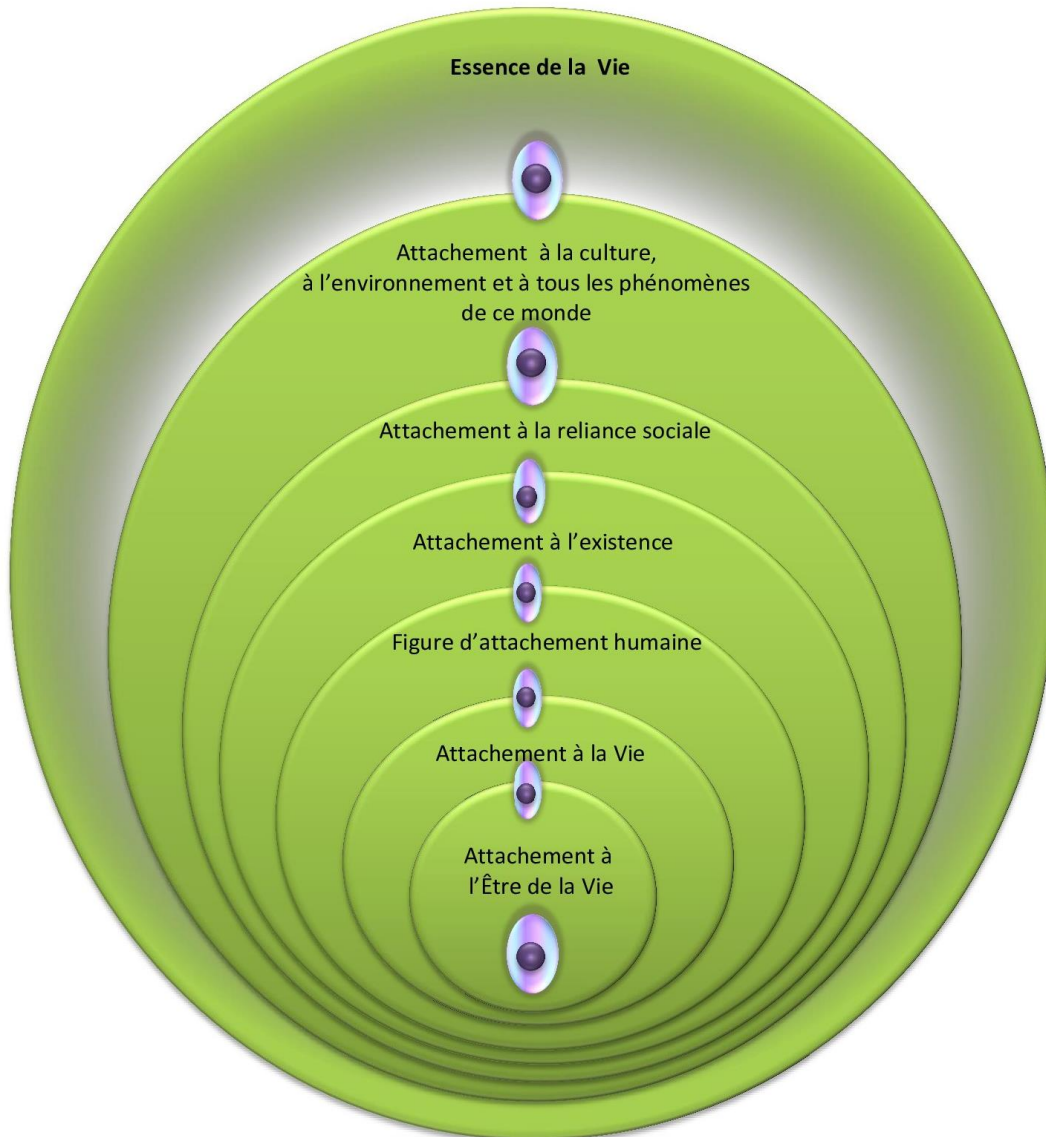
³⁹² Le terme communément admis est « besoin » de sécurité affective. Je le remplace ici par « élan vital », qui contient la notion de besoin, de sécurité affective pour marquer l'intelligence à l'œuvre dans le sens ou la potentialité de cette sécurité affective déborde de la notion utilitaire et évolutionniste du substantif « besoin ». L'auto-affection, comme le montre M. Henry, détient une vitalité et une activité affective qui sont l'essence-même de l'advenir du sujet.

L'émouvoir comme support de la sensibilité

corporéisé. L'ouverture à une pratique introspective s'appuyant sur la philosophie henrienne de la Vie et de l'auto-affection peut être mise à l'épreuve dans le rapport à soi, à l'autre et au groupe. Le terrain, en avance sur les théories, donne ses données empiriques. Pas d'Euréka ici, dans la mesure où, Rogers, Gendling, Jeammet ou Cyrulnik, pour ne citer qu'eux, affirment depuis longtemps la vocation affective sécurisante de nombreuses pratiques d'accompagnement et du travail de groupe, pratiques débordant le cadre habituelle de ce qu'on nomme « psychothérapies ».

L'émouvoir comme support de la sensibilité

- Corps-connaissant, corps-sujet
- Auto-affection comme principe d'altération
- Chair impressionnelle et affective



Corps, Auto-affection, incarnation dans la Chair et niveaux d'attachement
(À partir de M. Henry)

- Auto-affection et attachement : une articulation singulière avec la dimension émotionnelle étudiée

Comme l'illustre le schéma présentée plus haut, je vois dans l'œuvre de Henry et dans l'apport de la notion d'auto-affection, comme construction d'une figure matériée,

subjective et charnelle contenant son versant autonome mais demandant la présence et la vigilance attentionnée du sujet, *la possibilité de construction d'une base de sécurité intra personnelle établie par le rapport dialogique à la Vie elle-même, perçue et ressentie dans le corps de chaque personne*. Une ontologie de l'attachement à partir de la philosophie henrienne n'a pas été soulevée à ma connaissance. Sur le plan théorique, rien de tel n'a été encore exprimé dans cette direction. Ainsi, des nouveaux liens pratiques et théoriques entre la pensée henrienne de l'affectivité et l'expérience du Sensible et sa théorisation peuvent s'actualiser. A sa manière, Henry rejoint d'autres auteurs présents dans cette thèse qui ont, chacun à sa manière, présenté l'accès et la prise en compte de *la réalité vivante* de la Vie pour comprendre l'homme comme relevant du bon sens (Alquié, Dewey, Depraz, Maine de Biran, Honoré, Billeter ou Barbaras) ; cette position est également présente dans l'œuvre de Bois. Chez Henry, la donnée qualitative de l'existence prend sa valeur fondamentale dans et par l'Affectivité, il inscrit cette dernière dans un processus inhérent à *la sensibilité humaine* aux niveaux : micro (la personne), méso (entre les personnes) et macro (communauté et société). Plus profondément, le principe d'auto affection est posé dans une perspective ontique immanente à ces trois instances. L'affectivité henrienne est matricielle. Elle introduit un sens différent à l'appartenance de l'homme à la Vie et des niveaux d'attachement inouïs inférant ce lien. Intuitivement ce fait de conscience résonne fortement dans ma pratique jusqu'à en modifier la teneur en quelque sorte. Vu sous cet angle, dire que le corps connaissant tel que présenté par Henry inaugure l'accès à une figure d'attachement invisible, indicible par l'affectivité qui la fonde et qu'elle manifeste en même temps s'accorde à un fait d'expérience quotidien. En effet, quand je médite, me fais traiter, pratique de la gymnastique sensorielle, je me relie à une part de moi *via ce corps Sensible* et rejoint une dimension de la Vie elle-même, me laisse affecter par elle, aimer par elle, dans un lien figurant bien une matrice inédite et substantielle qui prend la forme d'une figure d'attachement insigne, dans le sens qu'au contact de la présence rencontrée je me vis en sécurité, augmenté de toute part, confiant et disposé à l'exploration du monde comme peu d'autres contextes m'y invite. La reconnaissance de l'impact du lien et des multiples manifestations qui le caractérisent par la figure d'attachement est moins courante. Et pourtant, l'attachement est un processus éminemment dual. La pensée henrienne franchi un pas audacieux. Elle envisage le besoin de la Vie elle-même de se sentir reconnue (au sens alquiennien) et non pas seulement comprise. L'expérience proposée par Henry invite la personne - et toutes ses

déclinaisons possibles du micro jusqu'au macro - à prendre acte d'un attachement ontologique de la Vie à son égard. Cette conception de l'affectivité inscrivant une nature de reliance entre l'homme et la Vie génère un renversement paradigmatique, d'ordre épistémologique, méthodologique et praxique comme le laisse entendre la Phénoménologie de la Vie et de la Chair. Elle laisse entrevoir ce que l'expérience en pédagogie perceptive certifie : la Vie, manifestée sous la forme d'une animation silencieuse et une lenteur dans la matière corporelle, est une présence humanisante en attente de bienveillance de l'homme à son égard ; bienveillance et amour qui ne peuvent passer que par un corps-sujet et connaissant. Tout en les dépassant, ne sommes-nous pas ici dans un isomorphisme avec les conditions d'une écologie de la croissance et de l'exploration telles que définies par les attachementnistes?

9.2.4 De véritables apports conceptuels pour enrichir l'édifice théorique du paradigme du Sensible ?

Je ressors donc de cette section consacrée aux apports possibles de l'œuvre de M. Henry déplacé et comblé en grande partie. L'horizon de mes connaissances s'est élargi, a aiguisé ma sensibilité de chercheur, d'enseignant et de praticien ; mon rapport impliqué à ce corpus a nourri mes dimensions Sensible, affective et spirituelle en commençant par considérer de plus près l'entrelacement de ces trois instances comme constituant un empan insigne de l'expérience proposée et vécue en psychopédagogie perceptive. Etant entraîné à tester et à expérimenter en direct tout ce qui peut alimenter ma pratique, celle de mon rapport à mon corps, mes pensées, mes émotions, mes manières d'être, j'ai pu mesurer la portée transformatrice de la philosophie proposée par l'auteur. Par une herméneutique personnelle, les données de connaissances proposées dans ce chapitre ont pris un statut de faits de conscience et de faits d'expérience dans une praxis perceptive relative à l'Être de la vie ; et avec elle, l'ouverture sur des pratiques dialogiques pour constituer une démarche éducative sur la dimension émotionnelle du Sensible pointée à l'horizon. Existe-t-elle déjà en sous-main, et au cœur de nos pratiques et sa dénomination comme telle manque-t-elle encore à l'édifice théorique actuel ?

9.5 Comment accéder à ce « savoir-être » relatif à la manifestation de la Vie ?

Bien que j'ai présenté plus haut l'ébauche d'une intégration de la pensée henrienne, rien en dehors d'une sensibilisation théorique, éthique et spirituelle ne me permet de déceler comment faire pour accéder à ce « savoir-être relatif à la manifestation de la vie ». Cependant, je constate l'agencement et des synchronicité quasi organiques entre ma réflexion de chercheur, les préoccupations d'enseignant et de formateurs, ma posture de praticien en pédagogie perceptive et ma pratique personnelle dans le vivre au quotidien. La pensée henrienne a investi tous ces espaces. Elle m'a fait revisiter le territoire de mes pratiques. Ce mouvement est venu altérer mes modes d'appréhension, de perception, de réflexion. A cet égard, bien que n'ayant pas trouvé d'outils concrets autres que celui majeur de la prise de connaissance et de l'éveil de ma conscience qui ont eu lieu, la pensée de M. Henry s'est révélée agissante en moi, dans mon corps, dans ma chair et dans le coeur.

La mise en sens par schématisation s'est révélée plus ardue qu'avec l'auteure précédente. Pour être franc, la résonnance graphique de ma lecture m'a déporté vers des figures plus abstraites dont certaines ne figurent pas dans ce manuscrit. En me fiant à cette difficulté, la philosophie de la Vie proposée dans ce chapitre, tout en relevant un aspect pragmatique, invite à la performativité, à une fibre sensible, à l'imaginaire en débordant su stricte projet de rendre compte de ma compréhension d'une pensée, notion ou d'un concept.

J'ai évoqué dans cette partie la présence d'un autre penseur animé par la conviction que l'accès et l'arrimage de la conscience à un corps-sujet peut asseoir un acteur vivant pouvant fonder une société vivante. Il s'agit de Jan Patočka - découverte récente pour moi -, auteur au destin difficile dont les propos sont venus percuter mes représentations de la sensibilité citoyenne. Je n'opérerai dans ce qui suit que de brefs effleurements de sa philosophie, ceux relatifs à l'affectivité telle qu'elle s'est rendue intelligible pour moi.