Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 15 (1955)

Buchbesprechung: F.J.J Buytendijk: Phénoménologie de la rencontre

Autor: Voelke, André

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

F. J. J. Buytendijk: Phénoménologie de la rencontre *

Cet opuscule de l'un des maîtres de la phénoménologie mérite d'être longuement analysé et médité. En quelques dizaines de pages d'une rare densité, il éclaire en effet d'une vive lumière le double problème des rapports de l'homme à autrui et à son corps.

M. Buytendijk commence par caractériser avec vigueur la *méthode phénoménologique* exigée par une étude de la *rencontre*. Il faut que nous renoncions à «l'attitude de l'*observateur objectif* qui se retire à dessein de toute forme de relation d'être» (p. 9), et que nous allions nous-mêmes «à la rencontre de la rencontre» (p. 16), afin d'en trouver le sens. C'est donc de la «*conscience engagée*» (Merleau-Ponty) ou de «l'*être en situation*» (Gabriel Marcel) (p. 11) que doit procéder une phénoménologie de la rencontre. Cet être en situation doit lui-même être «compris à partir de la connaissance des formes fondamentales de l'existence humaine» (p. 11). Ainsi, la connaissance des modalités de la rencontre sera toujours «dirigée par la compréhension de l'existence humaine» (p. 11). Cette compréhension de l'existence humaine implique en effet «l'intuition . . . que l'être à l'égard d'autrui est ontologiquement différent de l'être à l'égard des choses» (p. 11). Ce sera donc l'intuition heideggerienne de l'*être-avec* qui devra fonder notre connaissance des modalités de la rencontre. Quant à cette intuition, elle ne peut être elle-même ni expliquée, ni démontrée, mais seulement *révélée ontologico-phénoménologiquement* (Binswanger, cit. p. 13). Toutefois, cette «élucidation ontologique de l'existence» (p. 13) doit perpétuellement être vérifiée par les sciences empiriques: «c'est justement le fait que les connaissances psychologiques discursives peuvent être rassemblées pour constituer l'unité significative d'un domaine de savoir systématique sur la base d'une intuition déterminée de l'être de l'homme, qui constitue la seule justification légitime de l'exactitude de cette intuition» (p. 14).

Après cette analyse de la méthode employée, M. Buytendijk passe à l'idée qu'«on ne peut rencontrer un homme que dans la mesure où l'on choisit de le rencontrer» (p. 14). Mais ce choix est doublement conditionné, tout d'abord par l'histoire de l'individu et de la communauté dont il fait partie, ensuite par le «*sens objectif* du rencontré»: «le sens n'est pas entièrement projeté par le sujet, mais le projet s'ajoute à un sens préexistant, objectif. L'homme rencontré nous est donné comme étant déjà par lui-même une invitation à la rencontre ou une question à son sujet» (p. 15).

Ces considérations générales sont suivies d'une étude de la *perception* dans ses rapports avec la *rencontre:* la distinction entre la *personne* et la *chose* – avec

---

* Texte français de Jean Knapp, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, 59 p. Textes et études philosophiques.

laquelle il ne peut y avoir de rencontre – n'est pas phénoménologique, mais ontologique. Dans la vie quotidienne, la perception se constitue comme un rapport réciproque – c'est-à-dire comme une rencontre – avec des choses qui ont leurs caprices et leur langage.

Si l'on veut maintenant saisir la *genèse* de la rencontre, il convient d'étudier le *jeu* de l'enfant: «chaque jeu est un rapport dynamique réciproque qui se développe à partir d'une rencontre» (p. 23). En effet, le *jouet* n'est jamais «une chose pouvant être définie objectivement comme *quelque chose*», c'est «quelque chose qui, à son tour, joue avec le joueur» (p. 23). Le jeu originaire, celui du nourrisson avec le sein maternel, «objet élastique qui rebondit», est «un mouvement où les deux termes sont à la fois ensemble et opposés» (p. 24). Ce jeu élémentaire, comme tout jeu avec des «objets élastiques ou oscillants» (p. 24), présente déjà le caractère de toute rencontre humaine authentique: «faire quelque chose, se diriger vers autrui pour le saisir – et faire don de soi-même de manière que quelque chose puisse nous arriver» (p. 25). On peut donc dire que les rencontres de l'enfant avec le jouet sont des «archétypes pour nos rencontres avec les hommes» (p. 26).

Mais le jeu n'est pas encore une rencontre *humaine*. Pas plus que la *perception d'autrui* ou la *compréhension d'une expression:* elles renvoient en effet à une participation originaire à l'être, qu'on trouve déjà chez l'animal, et ne dépassent pas le «simple fait de trouver sur son chemin» (p. 30). C'est seulement avec le *sourire-à* que «l'enfant accède à une relation d'être avec les autres», que «la perception d'autrui devient rencontre» (p. 32).

Une étude de la genèse de la rencontre implique aussi une étude de l'*imitation*. Comme «la perception du mouvement est toujours une participation au mouvement» (p. 32), l'animal est déjà capable, semble-t-il, d'imitation. Mais il ne peut imiter qu'un *mouvement*. L'homme, au contraire, peut imiter un *autre homme*, en ressaisissant dans son propre corps, grâce à la «réciprocité du schème corporel» (p. 34), l'intention de l'autre, la signification de son mouvement. Ainsi, l'imitation se réalise dans la «relation d'être de la rencontre» et a une «signification inter-subjective» (p. 33).

Passons ensuite à l'étude de l'*essence* de la rencontre. Elle doit s'accompagner d'une «réflexion sur la relation ontologique entre le corps et la réalisation de la présence» (p. 36). En effet, l'homme n'est jamais «donné simplement et sans ambiguïté» (p. 36): il a «son monde propre et sa propre subjectivité», et chacun est dans l'ignorance complète «de la présence d'autrui à lui-même» (Merleau-Ponty, cit. p. 35). Ce «secret de l'absence d'autrui dans sa présence et de sa présence dans son absence» (p. 35), que l'on éprouve à chaque rencontre, est dû au fait que c'est par son *corps* que «l'homme réalise sa présence pour les autres» (p. 36). «Par le corps, l'homme est présent dans le corps» (p. 40), à la façon dont, selon Heidegger, le dieu est présent dans le temple. C'est donc par le corps et dans le corps que se produit la rencontre avec autrui, et «c'est seulement si je ne suis pas présent dans mon corps, qu'autrui peut également ne pas être présent» (p. 42).

Mais, pour qu'il y ait «rencontre *effective*», il faut qu'il y ait en outre *réciprocité* (p. 42). Ainsi, c'est par la réciprocité de cette présence dans le corps que s'accomplit le réveil à «l'existence *intra-mondaine*». «Ce réveil est le processus

par lequel on devient homme, car l'existence se réalise seulement dans la communication» (p. 49).

Le *langage* est un mode particulier de cette *présence* dans le corps et par le corps. Un autre mode de *présence*, ce sera le «tâtonnement réciproque, prudent», par le regard et par le toucher, qui permet aux partenaires de découvrir, dans la *rencontre des sexes*, «l'être-ensemble immédiat». Dans cette rencontre, «on cherche à maintenir autrui dans la communauté la plus intime, mais cet acte de maintenir n'a pas la structure intentionnelle de l'acte de retenir, qui présuppose la possibilité de la fuite et s'y oppose. Maintenir signifie ici recevoir sans cesse de nouveau» (p. 54). La main est alors «moins un organe de saisie qu'un organe de réception» (p. 55).

Dans la *rencontre solennelle*, l'homme est *présent* par son corps selon un autre mode encore, «d'une manière *intentionnellement* non naturelle» (p. 56). L'«ambivalence existentielle» doit faire défaut, et, par la *symétrie* de son attitude corporelle (en face d'un supérieur, par exemple; ou, dans la prière, en face de la divinité), il ne veut plus dire «autre chose que *je suis ici*» (p. 58). Au contraire, dans toutes les autres rencontres, «l'attitude du corps . . . exprime, par l'*asymétrie*, la réserve, l'ambiguïté, l'ambivalence, le fait de rester partiellement soi-même ou de se tourner partiellement vers quelqu'un ou encore de se détourner partiellement de lui» (p. 58).

D'un autre côté, la rencontre solennelle met en relief le rôle du *rituel* et, par là, nous découvre un élément nécessaire de toute rencontre. En effet, «la tradition exige, dans chaque rencontre, un certain style de comportement» (p. 8) et, sans le *rite* des gestes et des mots stylisés, le «fait de trouver sur son chemin» ne peut se transformer en «rencontre effective» (p. 7).

Nous espérons avoir fait pressentir, par notre longue analyse, l'importance et la richesse de cet ouvrage. Malheureusement, la subtilité et la densité s'accommodent mal d'une parfaite clarté, et nous nous sommes maintes fois heurté à des passages obscurs (sur le *sourire*, p. 30–31; sur l'*imitation*, p. 32–34; sur *Heidegger*, p. 38; etc.) dont le sens précis est bien difficile à saisir. Cette contribution à l'étude du problème d'autrui n'en mérite pas moins d'être mise au même niveau que celles de Scheler, de Heidegger ou de Merleau-Ponty.

André Voelke