Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (2002)

Heft: 2-3

Artikel: Pourquoi la phénoménologie?

Autor: Célis, Raphaël

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-870295

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: 09.07.2025

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

POURQUOI LA PHÉNOMÉNOLOGIE ?

L'homme sain pratique un peu la réduction phénoménologique radicale — celle qui intègre et relativise les horizons dans un ensemble plus vaste — comme M. Jourdain pratique la prose. Il sait que s'y connaître en telle ou telle matière ou partager telle ou telle passion n'épuise en rien le fond de vérité sur lequel il s'appuie. En revanche, le malade mental pratique une sorte de réduction transcendantale « à outrance » de sorte que ce n'est pas seulement tel horizon d'activité ou d'intérêt particulier qui s'avère impraticable pour lui, mais l'horizon de tous les horizons, l'évidence primordiale du monde sans laquelle il lui est impossible d'être soi. La phénoménologie permet de saisir quand et comment ce qui n'est d'abord qu'une crise du sens, ou une déchirure « existentielle », devient une altération de la vie intentionnelle toute entière, exigeant un travail thérapeutique de recomposition et de re-fondation.

Les psychiatres et les psychothérapeutes jouissent aujourd'hui d'une période de haute conjoncture. La crise de la modernité n'affecte plus seulement l'économie ou les institutions mais l'équilibre interne des individus. Et il devient de plus en plus difficile de démêler ce qui dans cet état de crise généralisée a pour provenance l'histoire singulière du sujet ou les multiples facteurs qui bouleversent l'ordre naturel et social.

Certes, la notion de crise est polysémique, et elle peut recouvrir des champs de réalité aussi divers que l'éducation et la transmission du savoir, la crédibilité des constitutions politiques ou le rapport des hommes à leurs outils de production économique. Dans le cas des maladies mentales, l'on doit privilégier ce que cette notion désigne de façon la plus radicale : une situation de rupture, de discontinuité, d'instabilité qui à plus ou moins long terme n'est tout simplement pas tenable pour l'être humain singulier. Le sujet qui

souffre de conflits internes insolubles ne peut plus s'« y » tenir. Mais que désigne ici le « y »? Ce que tout un chacun peut en comprendre. Non telle relation à telle personne déterminée (dont l'éloignement contiendrait à lui seul la médication), non pas telle ou telle activité (qu'il suffirait de suspendre et de remplacer par une autre), mais le fait pur et simple d'être ou d'exister. C'est sur le sol de l'être que ce sujet ne peut plus se tenir, ou, si vous préférez, c'est l'être qui n'est plus un sol, qui n'offre plus la fiabilité d'un appui sur la base duquel ce sujet pourrait aussi bien choir que s'élancer au loin, pour y réaliser la forme dynamique d'un soi, d'une ipséité.

Ce qui fait défaut dans un état de crise psychique, ce n'est donc pas une raison de vivre — une raison qui exercerait un puissant effet mobilisateur sur le pouvoir de décision — mais la base de l'être une fois mise à nu, à telle enseigne effectivement, qu'un sujet exposé à un tel dénuement en vienne à « n'en plus pouvoir » comme on le dit parfois, que ce soit dans son rapport à lui-même, à autrui ou aux choses les plus banales de ce monde. Exister, être confié à soi, devient une tâche trop lourde, et le plus souvent impraticable, comme si le sujet ne pouvait plus être pris à partie par aucun mouvement de son univers. Or pour le philosophe, ou pour le phénoménologue tout au moins, cette pesanteur ou cette impraticabilité ne relèvent point d'abord et avant tout d'une déficience de la subjectivité, d'une déflation de l'ego, ou de ce que les psychanalystes soupçonneraient peut-être comme un stade précurseur de l'effondrement définitif du moi. Cet état critique, qui certes peut se muer en catastrophe, a plutôt pour origine un retrait de l'être lui-même, une néantisation progressive ou soudaine de celui-ci : le doute (*zweiflen*) ou le désespoir (*verzweiflen*) du sujet, paralysé par l'indécision ou par l'indifférence des possibles, ne porte pas d'abord sur son auto-consistance ou sur sa valeur, mais porte sur la question de savoir s'il y a quelque chose qui corresponde vraiment à ses possibilités les plus propres, ou si les choses dont il est le témoin ne sont pas plutôt la simulation d'un monde auquel il y aurait sens à s'accorder, masquant alors le « rien » d'un vide abyssal sur fond duquel il serait non seulement vain, mais tout simplement impossible, d'édifier quelque chose qui puisse être lucidement tenu comme une réalité *et* une vérité. L'expérience du retrait ou de la proximité de l'être, ce que le philosophe Martin Heidegger nomme ainsi, conditionne en effet directement l'appropriation de nos possibles : Pour que quelque chose soit existentiel-

lement possible — un amour, une œuvre ou une action qui se suffisent à eux-mêmes — il faut que cette possibilité soit attestée par l'ordre de ce qui est. Il faut que la possibilité soit une possibilité réelle qui quand bien même elle se heurterait à la dureté et à l'opiniâtreté des faits et des coutumes, n'en renverrait que plus évidemment à la transcendance de l'être, à son caractère inaccompli, non-définitif, inexhaustible, s'esquissant alors pour notre compréhension comme une structure de l'exister humain toute en puissance.

La démarcation de la phénoménologie d'avec toute entreprise idéologique de restauration du comportement, des émotions et, par-là même indirectement, de son noyau d'ipséité, de toute technique qui prétendrait faire l'économie de l'accès à la vérité, préalable à la constitution du monde d'avant la volonté et l'imagination humaine, est foncièrement infranchissable. Le thérapeute qui s'avère fondamentalement convaincu que la guérison psychologique est l'affaire d'une recapitalisation du soi en termes d'estime et de potentiel, en sorte que le patient pourra mettre fin à la cure lorsqu'il sera en mesure de s'octroyer à soi-même du crédit et de la valeur sous la forme d'une plus-value narcissique toujours renouvelée, ne peut que s'inscrire en faux contre la phénoménologie. Mieux, il ne verra en elle qu'une tentative de plus pour normer la santé psychique et son écart d'avec la folie sur la base d'un savoir prétendu et, de surcroît, aussi carcéral que la rationalité classique dont Michel Foucault a débusqué l'apparence de nécessité.

La phénoménologie ne peut donc, avons nous affirmé, esquiver la question de la vérité au lieu même où certains malades mentaux en découvrent à la fois l'insistance incontournable et le danger. Or, c'est bien à cette question que nous sommes tentés de rester sourds lorsque nous traversons l'épreuve d'une « crise » ou lorsque s'ébranle tout notre édifice intérieur. Un sous-nietzschéisme commercial nous commande plutôt de nous mettre en quête de stimulants et de nouveaux faire-valoir, en un mot d'étrenner d'autres masques que ceux, soudainement usés, qui nous avaient permis de participer à la fête jusqu'à ce que ses organisateurs ne veuillent plus de nous. Dans son ouvrage de 1993 intitulé « Weltfremdheit », Peter Sloterdijk traduit cette réaction de surenchère en ces termes : « La crise », écrit-il, « est aujourd'hui cette cabine d'essayage, cette garde-robe ou le travestissement le plus enthousiaste peut avoir lieu. Échanger son ego contre un soi de degré plus élevé (en écho au thème nietzschéen de l'*Uberwindung*: l'homme est un

être qui doit se surmonter), ainsi résonne l'annonce toujours plus insistante de la quête maniaque du sens[1]».

Voilà un diagnostic qui énonce clairement la manière dont la postmodernité attend que nous éludions la crise, qu'elle soit nommée existentielle ou psychique : un surcroît de sens qui puisse s'opérer à la façon d'un travestissement enthousiaste, un essayage de nouvelles valeurs morales et sociales — pour contrefaire la transmutation des valeurs nietzschéennes — mais aussi la propulsion de l'ipséité vers de nouveaux quantum d'autosatisfaction, lesquels la rendront plus légère et plus facile à porter, acclamée comme l'indique Sloterdijk par une annonce promotionnelle insistante. L'hypomanie et / ou le Prozac ne sont que les substituts biologiques de ces lifting de la self-esteem.

À chacun sa différence, telle est la devise d'une civilisation qui s'avère impuissante à édifier et à bâtir l'identité de ses membres en fonction de modèles et d'archétypes solidement éprouvés. De tels modèles et de tels archétypes, quand bien même l'on s'entendrait pour dire qu'ils ne peuvent éclore qu'au terme d'un processus d'individuation radicale, sont à présent conçus comme des entraves totalitaires à la liberté. À chacun sa différence, certes, mais le problème consiste à en découvrir une qui résiste à l'épreuve des mutations, des drames et des transformations inhérentes au devenir historique. Et comme aucune de ces « différences » empruntées dans le gigantesque réservoir de masques composites que recèle notre marché culturel — pour lequel il n'y a d'ailleurs plus de différences ontologiquement pertinentes — n'offre rien qui puisse servir de paradigme de croissance, de maturation et de transformation fidèle de soi, le sujet n'a d'autre solution que de se vouloir toujours autre qu'il n'est, en gravissant l'échelle d'une auto-évaluation asymptotique, dont la mesure est étrangère à la compréhension lucide de ses possibilités. Car à supposer même que le « soi » ne vaille que comme une « fiction », avec sa part inévitable de mythes et de phantasmes, ce soi ne peut se porter en avant de lui-même et rencontrer son destin que s'il fait l'apprentissage de ce qui le conditionne. Ceci étant dit, comment la phénoménologie peut-elle rompre avec ce culte ou cette culture de la subjectivité désarrimée de toute pré-donation de sens, de tout horizon de vérité préalable à son regard présumé personnel ? C'est ce que je vais

---

1. Peter SLOTERDIJK, *Weltfremdheit,* Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1993, p. 34.

tenter d'expliquer de la façon la plus brève et la moins caricaturale possible dans les lignes qui suivent.

Revenons un moment à notre concept de crise. La « crise » s'empare du sujet, avions-nous dit, lorsque celui-ci éprouve une discontinuité profonde dans le cours de son existence. Ce qui jusqu'alors allait de soi, ce qui jusqu'alors avait valeur de sol de motivation ferme, se dérobe peu à peu sous ses pieds. Ce peut être telle ou telle activité, telle ou telle relation à quelqu'un de proche, ce peut être telle ou telle croyance ou conviction, mais la perte d'évidence qui frappe cette activité, cette relation ou cette conviction ne se présente pas comme un phénomène partiel auquel il suffirait de répondre ou de pallier par un substitut partiel : par une autre activité, une autre relation, une autre conviction. La perte d'évidence liée à ce séisme, au premier regard isolé, affecte l'existence du sujet dans sa globalité : c'est être qui ne va plus de soi. *To be or not to be*: l'alternative s'approfondit jusqu'à en devenir indécidable, tant la souffrance liée à la facticité, à la nudité de l'existence, l'emporte sur le plaisir que l'existant peut prendre à se sentir en vie, ou sur le caractère impérieux de l'appel à se projeter en avant de soi qui le motive quotidiennement, même si confusément.

Comment cela peut-il se produire ? Si nous nous référons à la pensée de Husserl, nous pourrions expliquer ce processus de la manière suivante. Dans l'attitude quotidienne ou dite « naturelle », l'homme se meut dans une diversité d'horizons, déterminés par des points de vue ou intérêts à chaque fois particuliers : l'horizon de sa profession, l'horizon de ses intérêts culturels, de sa vie affective, l'horizon de sa citoyenneté et de ses finalités politiques, etc. Certes, tous ces horizons ne sont ni compartimentés ni juxtaposés ; ils forment un entrelacs de visées, d'intentions et de sollicitations qui ne cessent d'interférer et de se conditionner l'une l'autre. Néanmoins, chacun de ces horizons exige à chaque fois une disponibilité spécifique. L'homme concentré sur une tâche professionnelle ne peut à la fois et simultanément être pris à partie par le spectacle d'un tournoi de tennis ou se consacrer à l'étude d'un problème scientifique étranger à sa profession. De même, s'il peut cultiver une relation amoureuse ou amicale à la faveur d'une question d'intérêt général, celle-ci doit cependant être mise hors circuit à un moment ou un autre pour que soit privilégié le lien à la personne comme telle, abstraction faite de ses compétences ou de ses fonctions sociales. Or, ce que Husserl a eu

le mérite de décrire, ce n'est pas le déplacement d'attention que la diversité de ces horizons nous impose quotidiennement, mais la modification qui affecte à chaque fois la modalité de cette attention : le mécanicien qui répare une automobile n'entretient pas le même rapport à celle-ci que son usager ou que le collectionneur qui la considère en tant qu'objet historique ou esthétique. Pareillement, à l'homme d'affaire qui traite un contrat avec son interlocuteur, celui-ci n'apparaîtra pas de la même manière qu'à son co-équipier dans une équipe de football ou qu'à son épouse ou son partenaire dans une lutte syndicale. À chaque fois, le transfert ou le transport d'un horizon à l'autre implique une conversion du faisceau de motivations et de finalités. C'est pourquoi, au fil des situations qui sous-tendent notre vie intentionnelle, les mêmes objets ou les mêmes personnes se présentent à nous selon des connexions de sens ou des enchaînements de significations différents. Le plus souvent, dans le commerce incessant qu'est le monde de la vie, cette multiplicité de réseaux d'intelligibilité ne pose guère de difficulté. Ou du moins, lorsque la vie nous sourit, nous pouvons nous mouvoir sans peine de l'un à l'autre. Il se peut même que l'un de ces horizons devienne pour nous difficilement praticable — notre horizon professionnel, par exemple — sans que les autres profils de notre vie intentionnelle n'en soient affectés. La crise au sens où nous l'avons définie plus haut, ne survient généralement que lorsque l'altération de l'un de ces profils en vient à délier le tissu de notre vie intentionnelle toute entière : ce n'est plus telle ou telle relation, telle ou telle activité qui se mue en impasse, c'est notre monde tout entier — l'horizon de tous nos horizons — qui vacille avec elles, c'est-à-dire notre être-à-ce-monde, ou ce que Husserl nomme la dimension transcendantale de l'ego, c'est-à-dire le tissu de corrélations implicites et non thématisées qui articule l'être-soi de notre subjectivité à l'évidence de son monde saisi dans sa globalité et sa cohérence tacite. Cette dimension transcendantale, que Heidegger préfère nommer *Dasein*, est responsable, chez l'homme, de ce qu'il entend toujours le mot «être» ou « exister » comme « avoir un monde ». Être au sens humain du verbe, c'est *être en vue d'un monde*, le viser comme lieu où s'accomplir, *auprès d'un monde*, pour y séjourner, et *dans un monde* où prendre part aux événements qui le configurent. Une crise survient donc, disions-nous, quand cette facticité première qui consiste à être-soi en vue d'un monde, auprès de celui-ci et dans celui-ci, perd sa force d'évi-

dence : cette perte d'évidence peut être problématisée de façon quasi spontanée, selon ces trois modalités de l'existence : l'effondrement des finalités, l'absence de séjour, la rupture de la familiarité ou le sentiment croissant d'étrangeté, qui peut prendre l'allure d'un délire de persécution. Si dans certaines pathologies, l'une de ces modalités s'avère nettement prépondérante, les trois s'avèrent souvent présentes ou pour le moins latentes en toute crise.

À ce stade de notre réflexion, la question se pose de savoir comment il est possible d'avoir accès à ces modalités premières de l'être-au-monde, à ces corrélations implicites et non thématisées qui nous permettent de nous tenir comme un soi distinct dans un monde commun. La difficulté de cet accès est en quelque sorte analogue à celle qui marque le retour analytique à l'inconscient : elle est analogue en ceci que ses corrélations ne sont nullement le fruit d'une construction délibérée, mais qu'elles se situent à la frontière du volontaire et de l'involontaire, et qu'elles exigent de surcroît, pour être un tant soit peu éclairées, un patient travail de genèse. Les fils les plus profonds de notre vie intentionnelle, Husserl les conçoit en effet comme des « synthèses passives », c'est-à-dire, comme le suggère le mot synthèse, comme ces opérations spontanées par lesquelles le monde prend consistance et relief autour de nous pour se rassembler en une constellation de choses, de personnes et de signes liés entre eux. Le temps et l'espace sont les dimensions privilégiées de ces synthèses : le monde se temporalise selon des rythmes et des régulations qui nous affectent — tel le cycle des saisons, le va-et-vient de nos activités, les âges de la vie, etc... et nous n'en sommes que partiellement les auteurs. De plus, nous ne savons pas, d'un savoir naturel et immédiat, comment la temporalité du monde ambiant nous affecte, ni quelle forme d'existence nous épousons à travers elle. Il en va de même pour l'espace : avant que d'être une étendue géométrique, ce qu'il n'est jamais d'ailleurs que pour un physicien ou un arpenteur, l'espace est avant toute chose un espace orienté, c'est-à-dire un espace étiré selon un système de tensions significatives : tension entre ce qui est proche et lointain, entre ce qui est natal et étranger, entre ce qui est élevé et abyssal, entre ce qui est résistant et perméable, et ainsi de suite. À cet endroit également, nous ne maîtrisons pas d'emblée la manière ou le style par lesquels ces tensions prennent forme et, avec elles, les modalités selon lesquelles notre ouverture au monde se spatialise. À bon droit

d'ailleurs, puisque le plus souvent, tant pour le temps que pour l'espace, les tensions selon lesquelles ils se déploient tous les deux sont cela même sur quoi nous nous appuyons, sans devoir nous en préoccuper, pour mener notre existence à bien. Ils constituent, selon l'expression de Husserl, la base d'une *Urdoxa*: ce qui veut dire qu'ils sont, en deçà de toute croyance spécifique (de toute *doxa*) ce dans quoi toute croyance s'enracine, l'axe de fiabilité le plus essentiel auquel nous nous en remettons toujours, y compris lorsque nos convictions théoriques ou pratiques sont ébranlées. C'est cet axe de fiabilité que nous évoquons par exemple, lorsqu'à la suite d'un deuil ou d'une épreuve intense, nous acceptons de souscrire à cet adage en apparence pauvre et banal : « la vie continue », ce qui sous-entend qu'un monde nous porte encore, que des lointains nous appellent, qu'un avenir se profile, et que la question de leur soustraction radicale ne se pose pas vraiment.

En revanche, si cette question se pose et que plus rien ne peut continuer comme avant, nous sommes alors soudain confrontés au caractère non évident de cet axe de fiabilité originaire. Si nous en avons les ressources, nous pouvons décider d'en interroger la nature. C'est ici que le phénoménologue fait valoir la nécessité d'une méthode : celle de la réduction (*epoché*) dite phénoménologique. Opérer une réduction signifie en ultime instance se donner les moyens de thématiser ce qui sous-tend l'être-au-monde et ses synthèses passives (la temporalisation, la spatialisation, l'être-avec-autrui), en un mot la complexion de ces structures existentiales dont Ludwig Binswanger a cherché à rendre intelligibles les perturbations. Les étapes que la réduction phénoménologique doit parcourir pour ce faire sont relativement complexes et il ne peut être question d'en proposer une idée précise en un paragraphe. À titre indicatif, l'on peut cependant proposer quelques formulations de principe. Opérer une réduction, c'est tout d'abord suspendre (mettre entre parenthèses) son implication ou celle d'autrui, avec ce qu'elle charrie de certitudes non interrogées, dans tel ou tel horizon de monde, pour le thématiser *comme* horizon de monde. Réduire ne signifie pas néantiser ou révoquer en doute, mais explorer une visée intentionnelle *comme* visée déterminée, en élucider les catégories, la syntaxe et les évidences fondatrices. Pour prendre un exemple que tout collégien est supposé avoir appris, l'on peut prendre l'horizon de la géométrie, que Platon aimait faire découvrir à ses interlocuteurs. Je puis très bien avoir la

conviction que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, parce qu'une personne d'autorité me l'a enseigné, tout comme je crois aujourd'hui l'astronome qui me certifie que l'univers est en expansion et que les galaxies s'éloignent les unes des autres à une vitesse vertigineuse. Mais ce type de croyance n'équivaut pas à l'expérience d'une démonstration géométrique par laquelle je découvre par moi-même les lois de la construction d'un triangle ou d'une figure géométrique quelconque. Ce n'est que lorsque j'aurai moi-même effectué ce type de démonstration que je serai aussi en mesure d'expliciter les principes de la géométrie euclidienne et ses axiomes de départ. Il en va ainsi de tout horizon de sens pour Husserl, que celui-ci soit théorique, éthique ou simplement pragmatique : il contient toujours un nombre déterminé de présupposés invariants qui peuvent faire l'objet d'une explicitation plus ou moins approfondie, c'est-à-dire d'une phénoménologie que Husserl appelle *eidétique*. L'important pour le phénoménologue, n'est pas d'abord de savoir si ces invariants sont légitimes, valides, réels ou imaginaires, mais comment ils sont constitués. Ce qui n'exclut pas de temps à autre l'étonnement : que des hommes puissent être convaincus, par exemple, de par leur immersion dans le monde singulier des laboratoires d'expérimentation biologique, que la pensée humaine n'est rien d'autre qu'une mise en circuit de cellules neuronales, plonge le phénoménologue dans la stupéfaction. Pourquoi ? Parce qu'il a fait l'expérience que le même phénomène — en l'occurrence la pensée — est toujours davantage que ce qui se montre de celui-ci dans telle ou telle manière de le faire apparaître, selon telle perspective ou telle approche. Tout phénomène transcende l'horizon occasionnel dans les limites duquel on l'identifie et le circonscrit. Voilà d'ailleurs ce qui irrite tellement les positivistes de toute obédience : pour le phénoménologue, tout horizon est subjectif-relatif. Ce qui veut dire qu'il dépend des motivations qui en régissent la constitution. De la même façon qu'un champ ne peut apparaître de la même façon au paysan, au géomètre, au promoteur immobilier ou au peintre paysagiste, de la même façon, ce que l'on entend par esprit ou pensée dépend de l'orientation du regard que l'on jette sur eux. Mais ce qu'il importe surtout de saisir, c'est que ces multiples horizons de motivation et d'orientation du regard se renvoient l'un à l'autre et que c'est précisément ce jeu qui les articule entre eux qui nous permet d'avoir un monde. Imaginez ce que serait l'univers d'un individu qui n'aurait pour

seul horizon que sa profession de vendeur ou de préposé au marketing d'un objet de consommation, et vous aurez une idée de ce que peut être la folie la plus ordinaire, la plus commune. Mais en dépit de son manque d'originalité, cet exemple n'est pas si éloigné de la pathologie rencontrée par les cliniciens. Le monde de la folie a presque toujours quelque chose de figé. Ce qui laisse entrevoir, *a contrario*, qu'un monde où le sujet puisse se tenir, implique un certain flottement des perspectives, des intérêts, des horizons particuliers. L'homme sain pratique un peu la réduction phénoménologique radicale — laquelle intègre et relativise les horizons dans un ensemble qui à la fois les fonde et en circonscrit la validité —, comme M. Jourdain pratique la prose. Il sait que s'y connaître en telle ou telle matière ou partager telle ou telle passion n'épuise en rien le fond de vérité sur lequel il s'appuie et qui constitue le sol ontologique universel du monde humain : la lumière du monde excède toujours l'éclairage de tel horizon d'attente ou de problématisation déterminé. Elle ne s'objective pas comme l'objet qu'elle permet de voir. Elle se diffuse en une trame de relations que Husserl appelle anté-prédicative pour cette raison qu'elle précède les vérités qui règlent les propositions logiques du type sujet-prédicat. Ceci ne veut pas dire que l'être-au-monde (l'entre-deux entre le soi et le monde) soit indicible. Cela veut simplement dire que la nature de cette dimension, qui constitue l'irréductible de la réduction, le sol d'évidence sans lequel l'existence humaine est littéralement impossible, constitue pour la science objectivante, qui a besoin de définir les choses de manière opératoire et pour ce faire de les abstraire de la transcendance de cette dimension de base, une vérité tout simplement impertinente.

Mais comment dire ou énoncer alors cet irréductible, ce sol d'évidence qui ne se laisse pas capter par les contraintes de la causalité ? À cette question, une fois de plus, l'on ne peut répondre que de manière approximative, dans la mesure où l'on veut éviter de recourir à la technicité du langage rigoureux de la phénoménologie. Aussi je limiterai mon élément de réponse à trois concepts qui sont étroitement solidaires : celui du rythme, celui de jeu, celui de forme.

Les troubles psychiques les plus bénins, tels l'insomnie ou les troubles de l'humeur, nous apprennent en effet que l'homme ne peut exister s'il ne peut consonner avec les grands rythmes qui norment les cycles cosmiques : celui du jour et de la nuit, du sommeil et de la veille, du contraste des saisons, de la croissance et du

déclin, de la naissance et de la mort. Tous les buts que l'homme peut s'assigner dans l'existence, dans la dynamique de ses horizons particuliers, peuvent revêtir une portée destructrice et mortifère s'ils font obstacle, non point à la finalité, mais à la voie qui consiste à inspirer et à expirer selon la mesure qui nous est dictée par le va-et-vient des échanges entre la terre et le ciel. Celui qui ne considère plus le printemps que comme l'effet d'un processus mécanique, celui de la rotation de la Terre autour du soleil, sans éprouver de l'intérieur, à la façon d'un mouvement immanent à l'acte même d'exister, ce que le printemps apporte avec lui de renouveau, de promesse et de réouverture à l'avenir, celui-là ne peut que rester piégé dans l'homéostase mélancolique d'une temporalité où tous les possibles ont déjà été joués, où le sens de l'histoire est toujours déjà accompli, où le moment futur est condamné à avorter au lieu même de son surgissement. Celui qui ne connaît point de l'intérieur également, le dépouillement de l'hiver, la contraction systolique et frileuse de toute vie en son quant-à-soi le plus essentiel, celui-là ne peut expérimenter non plus les phases de maturation où l'existence se réfléchit, s'approfondit et se recueille en légende, en mémoire et en fidélité à tout ce qui l'a précédée. Et celui qui méconnaît la piété hivernale en ce qu'elle incarne comme direction radicale de sens ne peut qu'ignorer aussi l'élan aventureux du printemps et ce qu'il charrie comme attente et réceptivité à l'inédit, au non encore advenu. L'on pourrait multiplier les exemples : celui de l'abandon à la nuit qui prépare à la ressaisie impatiente de soi au matin, celui de l'étonnement inquiet de la naissance et de la nostalgie résignée du deuil, et ainsi de suite. Ce qu'il importe ici de comprendre, c'est que l'alternance de ces pôles contraires et de ces phases d'ombre et de lumière, ne sont point des oscillations d'horloge ou des trajectoires de balancier que nous serions en mesure de prédire, voire de modifier et de commander, mais qu'elle coïncide avec le pouls de l'univers, tout uniment naturel et humain, et que si nous cessons de battre avec lui, nous cessons aussi d'en recevoir l'influx et sommes condamnés à nous étrécir et à nous évider dans la vaine crispation autour du peu que nous pouvons en apparence maîtriser.

Bâtir, habiter, penser — ce n'est donc point se propulser dans la poursuite de buts qui s'égrènent ou se précipitent l'un derrière l'autre jusqu'à notre épuisement. Les hommes qui ont bâti le Parthénon ou construit l'une de nos cathédrales ont accompli leur œuvre à la façon d'un rituel : ils ont trouvé là une manière,

totalement gratuite et inutile, de vénérer et de manifester ce qui offrait hauteur et noblesse à l'existence, à l'être, à ce qui s'était ouvert à eux avec l'éveil à ce monde. Tel était le sens de leur vie, non celui d'un travail à exécuter, d'une dette dont s'acquitter, ou d'une utilité à produire, mais celui d'une fête à célébrer, d'un jeu auquel prendre part en s'ouvrant à son enjeu : l'ouverture à ce qui interpelle à exister, à habiter cette terre et à y penser la désirabilité de notre séjour. L'œuvre d'art n'a pas de but extérieur à elle-même. Le jeu non plus. C'est en cela qu'ils sont paradigmatiques d'une existence sensée ; c'est leur gratuité même, leur finalité sans fin selon l'expression de Kant, qui permet au monde d'être un monde où le temps et l'espace ne sont point seulement ce qu'ils ont tendance à signifier pour nous en terme de simples obstacles à surmonter, d'écarts à traverser au plus vite, ou à comprimer, voire, si la chose est possible, à réduire à néant ; mais où ils se déploient comme de véritables dimensions où il est possible d'être à la fois en mouvement et en repos, de s'activer sans s'agiter, d'être auprès de soi sans pour autant s'éloigner de la présence des choses et de la présence d'autrui.

Enfin, si le monde en ce qu'il a d'irréductible a des dimensions, c'est parce qu'il a aussi des limites, c'est parce qu'il obéit au tracé d'une *Gestaltung*. Le monde humain n'est point l'univers infini des physiciens. L'homme ne peut habiter un espace où la notion même de lieu, de site et de pays n'a aucun sens. Les limites sont aussi celles qu'imposent les règles même du jeu par lequel s'accomplit, à la façon d'une composition musicale, la temporalisation de l'existence, ses harmoniques et ses flexions chromatiques. Pour dire le mouvement par lequel le temps se forme et se transforme, Heidegger utilise le mot de *Fügung*, qui veut dire à la fois ajointement et art du contrepoint. Si le temps est la dimension première grâce à laquelle le « il y a » devient monde pour nous, c'est parce qu'il ne s'étire pas à la façon d'un flux indifférencié, mais parce qu'il se configure au contraire en une trame narrative dont tous les épisodes distincts tissent un complexe syntaxique à la fois extrêmement individué et cependant toujours suffisamment typique pour que tout homme puisse y retrouver une esquisse de son propre destin.

Quelque soit donc son opacité, corrélative de sa transcendance, le fond du monde où l'existence humaine s'enracine n'est donc ni chaotique, ni arbitraire. Même les formes les plus pathologiques ou les plus excentriques de l'être-au-monde laissent apparaître,

comme en filigrane, une structuration normative — ce que Husserl appelle la transcendance objective du monde de la vie — vers laquelle elles tendent malgré tout de s'arrimer dans une ultime tentative de rééquilibrage ou d'auto-guérison. C'est parce qu'une telle structuration peut au moins être pensée, à défaut d'être identifiée et codifiée une fois pour toutes, que ses altérations les plus critiques et les plus douloureuses peuvent néanmoins être comprises et parfois, lorsque cette compréhension fait l'objet d'une véritable communication thérapeutique, se muer à nouveau en une source de possibles ou, selon l'expression plus heureuse de Maldiney, de trans-possibilité.

Raphaël CÉLIS

BIBLIOGRAPHIE CHOISIE

Raphaël CÉLIS, « Amour et souci. Les deux formes fondamentales de la nostrité humaine dans l'analytique existentiale de Ludwig Binswanger », in *Figures de la subjectivité, Approches phénoménologiques et psychiatriques*, éd. J.-F. Courtine, Paris : CNRS, 1992.

Raphaël CÉLIS, « Temps fini, temps infini, éternité, une Auseinandersetzung entre M. Heidegger et L. Binswanger », in *L'évidence du monde, Méthode et empirie de la phénoménologie,* éd. R. Brisant, R. Célis, Bruxelles : Publications des facultés universitaires de Saint-Louis, 1994.

Raphaël CÉLIS, « Prolégomènes à une phénoménologie de la relation clinique, Introduction à l'œuvre de Viktor von Weizsäcker », in *L'interdisciplinare e i processi di cura*, ed. G. Martignoni, F. Merlini, Bellinzona : Alice, 1994.

Raphaël CÉLIS, Pierre BOVET, « Psychiatrie phénoménologique et Daseinanalyse », in *Traité de psychothérapie comparée*, éd. N. Duruz, M. Gennard, Genève : Médecine et hygiène, août 2002.

Raphaël CÉLIS, « Inflation et participation, la problématique du destin dans l'œuvre d'Henri Maldiney : réflexions à propos de Nietzsche et de Hölderlin », in Henri Maldiney, une phénoménologie à l'impossible, éd. S. Meitinger, Le Cercle Herméneutique, collection Phéno, 2002.