

Introduction du responsable de l'édition

Christian Thiboutot

Quand vient le temps de s'enquérir de l'unité d'une œuvre, la référence à la positivité de son contenu s'élève le plus souvent au statut d'une règle d'usage. On affirme alors d'un livre, par exemple, qu'il repose sur une problématique et un thème définis. On écrit ainsi des ouvrages sur l'art, la dépression, ou la vie d'un autre...

Or, cette manière de représentation formelle et statique de l'identité d'une œuvre, si elle n'est pas fautive ou impraticable a priori, se trouve pourtant susceptible de limiter la fertilité de son projet de sens à son seul dynamisme prédicatif ; à ce qui, en elle, se laisse approcher dans une conscience d'objet et un effort logique d'appropriation.

À cet égard, il s'avère assez remarquable qu'à l'expérience la plus forte d'une telle manière de réception s'adosse l'image, étonnamment lacunaire, de la résistance ou du manque. À nul moment, en effet, l'unité et le sens d'une œuvre ne semblent être plus problématiques, et donc espérés ou poursuivis, que lorsque leur abord nous trouble et nous livre à l'inhospitalité d'un sentiment d'incompréhension.

À qui se rappelle sa première rencontre avec un ouvrage de Husserl ou de Heidegger, ce pathos, en effet, ne peut s'avérer complètement étranger. Et ce dans la mesure où le vécu d'opacité ou de vertige qui traverse alors l'expérience vive de la lecture semble interdire, du moins pour un temps, toute prétention à l'intelligence de l'œuvre sondée.

L'enseignement de la phénoménologie, à ce titre, ouvre un territoire d'enjeux et de défis particuliers dont les acteurs, étudiants aussi bien qu'enseignants, peuvent parfois espérer se rendre maîtres, notamment à la faveur d'une pédagogie plus compétente, c'est-à-dire d'une manœuvre spécialement conçue pour en exposer le projet formel efficacement.

Force est toutefois d'admettre, en marge de cette approche strictement substantive du problème de l'unité du sens, qu'aucun exercice conceptuel de définition, exposé intégral de la méthode ou autre effort pour replacer la phénoménologie dans le siècle, ne peut ultimement en assurer l'accomplissement. S'il en est ainsi, c'est qu'un fossé sépare sa réception théorique et académique de sa mise en œuvre et de son effectuation concrètes, notamment dans une pratique de recherche et d'écriture¹.

Il y a maintenant plus d'un demi-siècle, Merleau-Ponty affirmait non sans lucidité que « c'est en nous-mêmes que nous trouverons l'unité de la phénoménologie et son vrai sens² ». Attendrions-nous, en effet, d'une manière d'opérationnalisation la possibilité de

fonder l'unité constitutive du projet phénoménologique, que nous apprendrions à nos dépens que la totalité de son procès est affaire de reprise, et d'abord de nous-mêmes.

Matière de vigilance et de responsabilité, la réflexion phénoménologique, il est vrai, n'emprunte rien à un point de vue extérieur ou objectif sur le monde, pas même sur un monde d'objets qu'elle reconnaîtrait comme le terme de son investigation propre. Au contraire, celle-ci s'égale à la possibilité d'interroger qu'il y ait pour nous des objets ou, ce qui revient au même, de questionner la situation d'existence qui est la nôtre dans l'horizon d'un monde au sein duquel nous sommes toujours et par essence déjà impliqués, et ce même lorsque nous tentons d'en approcher et d'en comprendre quelque qualité.

L'occasion de réfléchir avec la phénoménologie, en ce sens, excède par principe les considérations analytiques relatives à son histoire et à son unité systématiques. Et ce dans la mesure où cette manière de représentation coïncide avec une forme d'histoire externe qui est en même temps celle de tous et de personne : également universelle et anonyme.

On nous rappellera peut-être l'existence, dans ce contexte, d'une méthode propre au projet de sens que constitue la phénoménologie, à savoir d'un processus de mise en forme rationnelle des problèmes qui, précisément, institue le *modus operandi* de la démarche de pensée qui la caractérise comme phénoménologie. Une observation qui, tout en se révélant exacte, court néanmoins le risque de prêter le flanc à une théorie de la connaissance qui tend à réduire la problématique de l'unité d'une œuvre, d'une pensée ou d'une philosophie, à la seule conscience opératoire ou représentative que nous pouvons en avoir. Le cas de figure de la psychologie, notamment, illustre bien que l'invocation ou l'attente d'une méthode se trouve presque invariablement conditionnée par une conception technicienne et expérimentalement ancrée du concept — générique — de méthode.

L'exercice d'un tel genre d'objectivation demeure cependant étranger à l'esprit de la phénoménologie, qui insiste pour faire valoir que la source de la pensée réside peut-être moins dans la détermination et la possession d'objets de pensée que dans la possibilité de reconnaître et d'investir le rapport d'appartenance depuis lequel la conscience s'origine et s'annonce elle-même — avant toute édification discursive — comme projets de sens et de monde³.

Ni véritablement thèse parmi d'autres thèses, ni vraiment approche parmi d'autres approches, la phénoménologie se définit comme un effort délibéré pour retourner à la source même de toute signification, c'est-à-dire à la vie naïve et spontanée d'un sujet dont l'existence comme « transcendance vers le monde » constitue la « situation initiale, constante et finale » de toute pensée et de toute connaissance⁴ — tout savoir étant absolument relatif au « monde de la vie », lequel constitue le sol primordial de toute existence humaine incarnée dans le tissu conjonctif de l'histoire, de la vie quotidienne et de la vie « intime des êtres, affirme Husserl, qui sont l'un en l'autre et l'un pour l'autre⁵ ».

Ce n'est donc pas dans tel ou tel autre contenu, ni dans quelque effort de représentation systématique que nous trouverons, selon l'expression de Merleau-Ponty, « l'unité de la phénoménologie et son vrai sens », mais bien dans un effort pour permettre à la pensée d'advenir à elle-même en coïncidant avec l'expérience répétée de sa naissance — à savoir en renouvelant continuellement l'expérience de sa venue à l'être dans l'horizon du monde.

À ce titre, la phénoménologie ne saurait correspondre à un moment isolé de l'histoire des sciences et de la philosophie. Pas plus, d'ailleurs, qu'elle ne peut sérieusement briguer son unité en se laissant enfermer dans le génie de Husserl lui-même, aussi éclairant soit-il. Bien au contraire, elle nous invite à penser avant toute perspective d'extériorisation des objets, des époques ou des Moi entre eux.

S'il s'avère en être ainsi, c'est que la phénoménologie tient aussi dans les hésitations de notre pensée, c'est-à-dire dans l'épreuve même de notre dialogue, fructueux ou pénible, avec les œuvres — dont le sens propre reste ultimement en question, et donc en attente d'une ouverture nouvelle qui n'échappe ni aux grâces, ni aux détours du partage intersubjectif. Pas plus, d'ailleurs, qu'elle n'esquive la temporalité ouverte et la situation incarnée que nous sommes, et dont la qualité émergente fait s'identifier la pensée phénoménologique à une tâche d'orientation sise au carrefour de la transmission, de l'actualisation et de la transformation de notre être au monde.

Autrement dit, la pensée phénoménologique, loin de nous décharger de nous-mêmes et du monde dont nous sommes et vers lequel nous sommes, nous en charge jusqu'à l'excès en nous éveillant à notre situation de contemporains d'une filiation de sens qui nous enjoint en même temps à la gratitude, à la responsabilité et à la liberté, à savoir à un dialogue infini et à une histoire vivante en dehors desquels il se trouve impossible d'imaginer autre chose qu'une pensée endormie dans ses automatismes. En ce sens, la tâche et l'unité de la phénoménologie ne consistent pas tant dans l'éventuel achèvement de celle-ci comme philosophie, que dans l'engagement responsable de notre vie dans la conversation que nous sommes et qui partage l'air qu'elle respire avec le rythme et le sens du monde lui-même.

En revanche, il s'avère tout à fait singulier que la psychologie moderne, lorsqu'elle s'enquiert de ses origines propres, dresse presque invariablement l'index d'une histoire conquérante qui aurait notamment eu pour conséquence de rendre la recherche et la connaissance psychologiques de plus en plus libres vis-à-vis de la tradition. De sorte que la psychologie dont on enseigne aujourd'hui l'histoire dans nos universités est, le plus souvent, présentée et enseignée sous les traits d'une discipline autonome, fondée, en droit et en principe, objectivement ; le destin de celle-ci s'égalant le plus souvent à l'histoire de sa révolutionnaire promotion à la scientificité et à la modernité.

Cette histoire, toutefois, ne constitue pas l'apanage de la seule psychologie. Et ce dans la mesure où le XIX^e siècle s'est constitué en théâtre d'accession à la scientificité pour l'ensemble des sciences humaines et sociales. Ce qui laisse entendre, contre l'usage, que les

principes d'identité des différentes sciences humaines pourraient effectivement, après examen, être frappés d'un doute. Et pour cause : il nous paraît tout à fait possible de supposer que l'autonomie des disciplines concernées s'avère relative. Et même doublement.

D'une part, en effet, le particularisme disciplinaire appartient à une époque au sein de laquelle le processus d'extériorisation de la raison a également contribué, sur un plan culturel qui déborde largement le plan scientifique, à une administration technique toujours plus importante de la vie humaine. De sorte qu'il n'est pas facile de savoir si la psychologie et les sciences humaines, au XIX^e siècle, accèdent librement à leur souveraineté ou se constituent, plus subsidiairement, comme les reflets d'une époque. D'autre part, il faut également admettre le caractère paradoxal de l'affirmation, néanmoins avérée, de cette souveraineté. Et ce dans la mesure où ces dernières disciplines empruntent à un concept de méthode auquel elles s'identifient et se secondarisent, allant même jusqu'à en dépendre. Autonomie revendiquée vis-à-vis de la tradition ? Peut-être. N'en demeure pas moins que ces sciences, qui sont encore bien jeunes, concèdent beaucoup au processus d'objectivation de leur démarche. De sorte qu'il vaudrait peut-être mieux parler d'une annexion, ou d'une greffe sur le concept de méthode emprunté aux sciences naturelles, plutôt que d'une réelle autonomie de principe.

Dans son importante conférence sur *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Husserl s'est assez longuement attardé au cas de figure de la psychologie scientifique, qu'il a sévèrement critiqué en affirmant que son objectivisme ne lui permettait pas « d'admettre pour thème l'âme, c'est-à-dire le Moi qui agit et pâtit, en son sens propre et essentiel⁶ ».

Manière déterminée, en somme, de faire paraître l'exil auquel la psychologie semble de plus en plus se condamner en réduisant la vie psychique au statut d'objet naturel. Exil qui a en outre et très concrètement pris la forme d'un désaveu quasi généralisé des modes préscientifiques d'interrogation, de compréhension et d'orientation de notre position dans l'être. Parmi lesquels on peut certainement compter la religion, l'art et la philosophie, de même que tout un ensemble de pratiques culturelles qui s'enracinent, dit Husserl, dans « l'empiricité et la tradition naïves⁷ ».

Il ne faudrait cependant pas croire que la phénoménologie, chemin faisant, encourage la psychologie à semer aux quatre vents en proposant elle-même des vérités éternelles ou des valeurs esthétiques. Car en se contentant d'un tel genre de renversement de valeur, celle-ci ne cesserait pas pour autant de mettre tous ses espoirs dans un procès d'objectivation du sens qui resterait ultimement tributaire d'une conscience restée maîtresse au jeu de la représentation, et donc dans le prononcé du divorce du Moi vivant et des choses.

Du Moi vivant, il vaudrait mieux dire, en effet, qu'il n'est pas à proprement parler complètement intérieur ou complètement extérieur à lui-même, mais bien qu'il est, de part en part, mouvement et dialogue, présence incarnée et histoire, projet de sens et question

infinie. L'homme existe son monde. Tout pour lui est « détour, retour, discours, tout est chapelet de séjours, tout est refrain de couplets sans fin⁸ ».

En ce sens, l'injonction d'un « retour aux choses elles-mêmes » prononcée par Husserl ne vaut pour la psychologie que dans la mesure où cette dernière, d'une part, cesse de chercher, et dès lors de perdre, l'esprit humain dans une nature objective ou un repli solipsiste, et où elle s'égale, d'autre part, à la possibilité de l'interroger au lieu même de son incarnation dans ses œuvres, c'est-à-dire depuis son habitation du monde environnant de la vie. Lequel esprit est par conséquent tout aussi présent et porté au sens dans l'alchimie du XVII^e siècle, les dialogues platoniciens, l'art byzantin ou le rituel eucharistique, que dans son abord scientifique et ses manières contemporaines de mise en scène.

Une psychologie qui ambitionnerait d'être parfaitement autonome, et donc libérée des formes extrascientifiques de la pensée, s'avérerait une contradiction entre les termes. Le laboratoire n'est pas un milieu de vie. Il n'a de pertinence que s'il demeure référé à un espace de vie plus originel dont l'horizon constitue le fond de notre humaine habitation du monde. Décrire et comprendre celle-ci, l'approfondir et l'élaborer, apprendre d'elle pour y revenir mieux, telle est la tâche ultime d'une phénoménologie et d'une psychologie dont le « caractère inchoatif et l'inachèvement », nous prévient Merleau-Ponty, « ne sont pas le signe d'un échec », mais bien d'une fertilité infinie : celle-là même de la révélation « du mystère du monde et du mystère de la raison⁹ ».

L'édition des *Essais de psychologie phénoménologique-existentielle*, dans ce contexte, se veut une contribution au projet de réhabilitation du rapport de fécondité réciproque entre la psychologie et l'existence vécue en tant que telle. À condition, toutefois, qu'il demeure entendu que la première reste tributaire de la seconde, qu'elle ne peut que payer de retour, ainsi que nous le faisons remarquer plus haut.

En effet, les essais réunis dans ces pages participent tous, à leur manière et à partir des considérations spécifiques qu'ils soulèvent, à une rencontre qui a partie liée avec l'histoire du sens, ou, pour reprendre l'heureuse expression de Natalie Depraz, avec l'histoire en tant que « transmission d'un héritage qui est toujours en mouvement, jamais figé, mort et donc perdu¹⁰ ». Devenir historique qui, lorsqu'il se trouve révélé en marge d'une conception factuelle et progressiste de l'histoire, s'adresse inmanquablement à nous en tant que contemporains d'une filiation de sens, et non en tant que témoins effectifs ou éventuels d'un quelconque âge d'or, scientifique ou autre. Il appartient donc à tous les essais colligés dans cet ouvrage, et partant à l'unité et au sens de ce dernier, d'assumer le processus de reprise et de répétition culturelle en lequel consiste « toute transmission et toute acquisition possibles d'un savoir¹¹ ».

En advenant à elle-même comme phénoménologique, et dès lors comme existentielle, la psychologie, en effet, prépare son accomplissement comme pensée, recherche et/ou praxis productrice de culture — à savoir comme pensée susceptible de s'actualiser elle-même

comme épreuve et effectuation concrète d'un savoir¹². Autre manière de faire paraître qu'en régime phénoménologique, penser, c'est déjà appliquer — toute connaissance phénoménologique se doublant par principe d'une connaissance renouvelée de soi.

En ce sens également, ces *Essais* participent de l'esprit de la tradition humaniste qui, en dehors de son unité de fait comme époque ou comme style, a inspiré toute une génération de psychologues, et dont on a pu affirmer qu'elle se caractérise par une conscience aiguë de la nécessaire division qui nous sépare de nous-mêmes, et qui fait du détour vers l'étranger la voie obligée de tout accès à soi¹³.

Appel qui, de toute évidence, s'est donné à entendre bien au-delà de la structure locale et nord-américaine d'accueil, en psychologie, de l'influence de la phénoménologie. Notamment si l'on tient compte du fait que le présent ouvrage s'est assuré la collaboration d'auteurs ayant eux-mêmes assuré l'étude, la pratique, l'enseignement et la diffusion du projet d'une psychologie phénoménologique-existentielle sur quatre continents. Et ce en reprenant à leur compte le destin d'une humanité et d'une tâche de connaissance à jamais ouvertes.

Je pense ici, par exemple, au professeur J. H. van den Berg, qui a enseigné à plusieurs penseurs et psychologues dont la contribution a gratifié cet ouvrage, et qui a lui-même eu la générosité de faire paraître dans celui-ci une réflexion sur le phénomène de l'alitement. Apportant ainsi à ce projet un réel horizon de transmission dans la mesure où Bernd Jager lui-même s'est constamment inspiré de l'œuvre et de l'approche *métablétiques* du professeur van den Berg, dont il a aussi communiqué la pensée à une génération de jeunes psychologues, et dont certains ont à leur tour contribué à l'écriture de ce livre.

Ces *Essais*, enfin, se trouvent délibérément *réunis en hommage au professeur Bernd Jager*, dont l'enseignement, l'œuvre, la rencontre quotidienne et l'amitié nous ont fourni un motif et une occasion uniques pour rassembler de l'être autour de ce projet collectif. Projet qui a puisé une part significative de son enthousiasme dans le fait d'avoir été précisément conçu dans un esprit de générosité et à l'intention spéciale d'un partenaire de méditation qui a toujours gratifié ses étudiants, collègues et amis, de sa généreuse et éclairante présence. En ce sens, cet ouvrage lui est dédié par ceux, présents dans ces pages, dont il a accompagné à des degrés ou des moments divers le parcours de vie ou de pensée.

Accompagnement dont l'intime qualité a toujours et sans contredit participé d'une tentative, chez ce dernier, pour réhabiliter la dimension de partage intersubjectif et d'habitation festive du monde en dehors de laquelle la psychologie moderne risque à terme de se dissoudre dans un projet de disposition technique de l'expérience humaine.

À ce dernier égard, il y aurait un sens à prétendre que l'ensemble de son effort de pensée a trouvé sa consistance dans la description et l'approfondissement de deux métaphores conçues pour caractériser des manières fondamentales, quoiqu'en même temps différentes

et complémentaires entre elles, d'être au monde. La métaphore du seuil étant assignée au monde de la conversation et de la révélation mutuelle, c'est-à-dire à l'horizon de communauté sur le fond duquel le Moi n'existe que par rapport à l'autre, dont il se soucie nécessairement dans une perspective de différence et de proximité réciproques. Alors que la métaphore de l'obstacle, de son côté, porte l'emblème des situations humaines qui sont orientées dans le sens d'un travail et d'une lutte contre une nature résistante. La première s'alliant le monde de la révélation festive de la réalité et, du coup, la qualité primitivement éthique du cosmos humain ; au contraire de la seconde, qui signe la qualité essentiellement objective de notre rapport instrumental à la nature et par là, la révélation purement profane et impersonnelle d'un univers de forces déclinées à la troisième personne du singulier.

Le professeur Jager, toutefois, s'est toujours appliqué à nuancer ce qui pourrait autrement laisser croire, quoique de façon péremptoire, qu'il suffirait à la psychologie d'adopter la métaphore du seuil pour se trouver accomplie comme science proprement humaine. En l'occurrence, la ségrégation inconsidérée de ces deux types génériques de sciences et de psychologies, les unes humaines et les autres naturelles, peut prêter à confusion. Et ce en vertu d'une assimilation possible des attitudes du seuil et de l'obstacle à des domaines absolument disjoints, dont l'un s'avère subjectif, l'autre objectif. En rappelant que l'existence humaine se définit et s'accomplit précisément comme manière d'être au monde, Jager évite donc toute forme de dualisme. Mais c'est encore trop peu dire.

En effet, la psychologie de Bernd Jager ne se réalise comme phénoménologie qu'à partir du moment où la préséance ontologique du monde de la vie et de l'habitation humaines se trouve avérée. Préséance qui n'est autre que celle du temps festif, auquel il appartient d'enclorre, de structurer et de ponctuer le temps de la quotidienneté enchaînée. Aussi bien dire de renouveler le temps dans une conscience et une culture de la discontinuité, de la différence et de distance par rapport à soi, aux autres et au passé, notamment ; le festif constituant pour lui l'horizon fondamental de tout travail et de tout affairément journalier, de toute science et de toute technique, aucune existence profane n'étant en mesure de nous faire concrètement accéder à l'épreuve de la dimension constitutivement éthique, historique et culturelle de notre existence.

Donnons un exemple, soit celui de l'expérience de la transmission intellectuelle et académique, dont on pourrait certainement reconnaître, en nous plaçant dans l'attitude de l'obstacle, qu'elle peut se concevoir, selon l'expression même de Jager, à la manière d'un processus purement « métabolique¹⁴ », c'est-à-dire en fonction d'une représentation organique et fonctionnelle de la façon dont nous nous rapportons à l'enjeu du passage ou du transport (*metaballein*) du savoir d'une personne vers une autre, d'un maître vers son élève. Représentation qui se cristallise dans la compréhension unidirectionnelle et mécaniste que nous avons parfois des phénomènes de transformation, et dont l'image la plus forte est certainement celle de l'ingestion et de la digestion. Ainsi peut-on prétendre d'un enseignement qu'on l'a assimilé, ou d'une matière qu'on la possède. La satisfaction que nous éprouvons parfois lorsque nous avons le sentiment d'avoir enfin compris un

commentaire, un concept ou un texte, atteste à elle seule de cette manière bien spécifique de nous rapporter à nos apprentissages. Mais en même temps, il appartient à cette satisfaction de porter dans l'oubli la marque des origines de la transformation qui les a autorisés. À ce titre, on peut faire avec un savoir nouveau sans garder trace de celui ou de celle qui nous en a explicité le sens, ou en ne payant pas de retour la situation qui nous a convoqués dans l'épreuve de l'acquisition et de l'effectuation concrètes de ce savoir. L'expérience de la transmission du savoir est ainsi réduite à son unité et son enjeu métaboliques, à une conception strictement linéaire, intellectuelle, objective et détachée du problème de la transmission, qu'on ne saurait plus affronter autrement qu'au moyen d'un travail ou d'un effort de maîtrise d'un univers de concepts, d'habiletés pratiques, de dispositions méthodiques ou de compétences diverses, également susceptibles d'alimenter notre pouvoir d'emprise sur le monde, incluant sur nous-mêmes.

Mais à y regarder de près avec Jager, force est d'admettre qu'il ne suffit pas de faire couler l'outre la plus pleine dans celle plus vide pour assurer la transmission et ainsi l'acquisition d'un savoir nouveau, ainsi que nous l'apprend le fameux commentaire fait par Socrate dans le *Banquet* de Platon. S'il en est de même, c'est que tout processus de transmission a forcément partie liée avec l'historicité et la socialité de la condition qui est la nôtre. En effet, une psychologie phénoménologique-existentielle ne saurait sérieusement se contenter de la représentation administrative, impersonnelle et anonyme de l'enjeu de la transaction du savoir de l'enseignant vers l'enseigné. Et ce dans la mesure où tout apprentissage tient sa possibilité la plus insigne dans la situation humaine et incarnée en dehors de laquelle il n'y a pas de transmission possible. Transmettre, dirons-nous, c'est à chaque fois transmettre à quelqu'un. Dans ce jeu, il y a donc nécessairement un envoyeur et un destinataire. En ce sens, l'approche phénoménologique de l'expérience de la transmission doit dépasser sa pure et simple représentation métabolique au profit de l'insertion de celle-ci dans l'horizon plus vaste du monde de la fête et de la révélation intersubjective du monde.

Possibilité qui peut effectivement être prise au pied de la lettre à partir du moment où il se trouve reconnu que toute situation de transmission s'organise primitivement autour d'un seuil, c'est-à-dire de l'unité « métaphorique¹⁵ » des domaines propres à un enseignant et à un enseigné, dont l'intégrité et l'identité, loin d'être dissoutes dans un processus impersonnel d'appropriation, se trouvent non seulement préservées, mais convoquées, voire mises en demeure de se commettre dans l'acte même de la répétition et de l'actualisation d'un savoir. Autrement dit, toute situation de transmission transforme ses protagonistes en contemporains d'une filiation de sens. À l'image métabolique de la digestion, il faut ainsi procurer le tutorat d'une unité proprement et originellement métaphorique, c'est-à-dire la valeur et la dignité d'un don et d'une générosité qui seuls peuvent assurer le passage et le transport (*meta-pherein*) du savoir d'un monde à un autre, d'une génération à une autre, d'une personne à une autre. Dans cette optique, seul un procès de transmission auquel on a ainsi reconnu les fondements dans le monde de l'habitation humaine et de son ouverture primordialement hospitalière peut égaler l'expérience de la transmission du savoir, qui reste

en partie, quoique de manière dérivée, représentable métaboliquement, à celles de la gratitude, de la responsabilité et de la liberté.

Ces dernières considérations en appellent encore une fois à la fertilité de l'héritage humaniste et de son concept de *formation*, aux yeux desquels toute pratique de transmission suppose une « orientation de la volonté dans le but de produire le bien », à savoir le rapport d'au moins deux sujets dont l'un assume le *désir* de l'action juste, et l'autre l'*expérience* du cosmos herméneutique où l'homme peut « heureusement gagner part à l'autre¹⁶ ». Pour le futur psychologue, cela signifie qu'un des enjeux majeurs de la formation réside dans l'exigence de dépassement d'une vision strictement fonctionnelle du processus d'insertion en milieu de pratique. Et ce au profit d'un investissement vivant de la communauté d'essence qui unit tout acte professionnel au pathos de l'existence humaine comme telle¹⁷. En ce sens, tout enseignement déborde par principe sa dimension technique et exécutive pour trouver dans la pédagogie, à savoir la rencontre possible des générations dans la transmission, la véritable contenance de tout apprentissage. Contenance qui donne visage humain aux sujets impliqués dans un passage et un échange qui est le seul à pouvoir élever la problématique de la transmission du savoir au statut d'une authentique *répétition* culturelle, c'est-à-dire d'un processus de transmission et d'acquisition susceptible de s'identifier à l'effectuation phénoménologique, concrète et pratique, de ce savoir¹⁸.

Plus qu'à l'uniformisation d'une tâche d'administration métabolique de la souffrance humaine, c'est donc à la fertilité et à la contemporanéité, c'est-à-dire à l'assomption de l'exigence éthique de leur temps, que les futurs psychologues sont conviés dans ces pages.

En ce sens, c'est à une manière absolument unique de participer à l'éthos commun, dans la conversation et la pensée, dans l'enseignement et l'écriture, que ce livre rend hommage.

Références bibliographiques

Bachelard, G. (1957). *La poétique de l'espace*. Paris : Presses Universitaires de France.

Brague, R. (1999). *Europe, la voie romaine*. Paris : Critérion.

Depraz, N. (1992). Introduction. Dans E. Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*. Paris : Hatier. (Première publication en 1935)

Depraz, N. (1999). *Écrire en phénoménologie : « Une autre époque de l'écriture. »* Fougères (France) : Encre marine.

Gadamer, H.-G. (1976). *Vérité et méthode*. Paris : Seuil.

Gadamer, H.-G. (1996). *L'héritage de l'Europe*. Paris : Rivages.

- Henry, M. (1987). *La barbarie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Husserl, E. (1935). *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*. Paris : Hatier.
- Jager, B. (2004). Translator's introduction. Dans J. H. van den Berg, *The two principal laws of thermodynamics: A cultural and historical exploration*. Pittsburgh, PA : Duquesne University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris : Gallimard.
- Quintin, J. (2005). *Herméneutique et psychiatrie. Pouvoirs et limites du dialogue*. Montréal : Liber.

Notes

-
- ¹ Depraz, N. (1999). *Écrire en phénoménologie : « Une autre époque de l'écriture. »* Fougères (France) : Encre marine.
- ² Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, p. II.
- ³ Ibid., p. XIII.
- ⁴ Ibid., pp. VIII-IX.
- ⁵ Husserl, E. (1935). *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*. Paris : Hatier, p. 77.
- ⁶ Ibid., p. 74.
- ⁷ Ibid., p. 50.
- ⁸ Bachelard, G. (1957). *La poétique de l'espace*. Paris : Presses Universitaires de France, p. 193.
- ⁹ Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, p. XVI.
- ¹⁰ Depraz, N. (1992). Introduction. Dans Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, p. 40.
- ¹¹ Henry, M. (1987). *La barbarie*. Paris : Presses Universitaires de France, p. 218.
- ¹² Ibid.

¹³ Gadamer, H.-G. (1976). *Vérité et méthode*. Paris : Seuil, p. 33, & Brague, R. (1999). *Europe, la voie romaine*. Paris : Critérion, p. 122.

¹⁴ Jager, B. (2004). Translator's introduction. Dans J. H. van den Berg, *The two principal laws of thermodynamics: A cultural and historical exploration*. Pittsburgh, PA : Duquesne University Press, p. 6.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Gadamer, H.-G. (1996). *L'héritage de l'Europe*. Paris : Rivages, p. 42.

¹⁷ Quintin, J. (2005). *Herméneutique et psychiatrie. Pouvoirs et limites du dialogue*. Montréal : Liber.

¹⁸ Henry. *La barbarie*, p. 224.