

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Institut supérieur de philosophie  
Faculté des sciences philosophiques



LA CONCEPTION DU QUOTIDIEN DANS LA PHILOSOPHIE  
D'EMMANUEL LÉVINAS EN DIALOGUE AVEC MARTIN  
HEIDEGGER

Mémoire présenté en vue de l'obtention  
du grade de master **en philosophie**

sous la direction du P<sup>f</sup> Michel Dupuis

par Tereza Jandová

Louvain-la-Neuve

Année académique 2009-2010



UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN  
Institut supérieur de philosophie  
Faculté des sciences philosophiques



LA CONCEPTION DU QUOTIDIEN DANS LA PHILOSOPHIE  
D'EMMANUEL LÉVINAS EN DIALOGUE AVEC MARTIN  
HEIDEGGER

Mémoire présenté en vue de l'obtention  
du grade de master **en philosophie**

sous la direction du P<sup>f</sup> Michel Dupuis

par Tereza Jandová

Louvain-la-Neuve

Année académique 2009-2010



## REMERCIEMENTS

Mes remerciements s'adressent particulièrement à Monsieur M. Dupuis dont conseils, corrections et direction bienveillante m'ont guidé pendant tout mon travail et qui étaient indispensables pour son achèvement.

Ensuite, j'aimerais bien remercier mon ami Norman pour ses remarques utiles pour la forme finale de mon travail et mes deux amies intimes, Jana et Caline, pour aide morale pendant toute l'année académique. Enfin, je ne peux pas oublier de remercier mon ami Lukáš, qui m'a convaincu de participer au programme Erasmus Master Mundus Europhilosophie, et sans qui ce travail n'aurait jamais été écrit.

## ABREVIATIONS DES ECRITS D'EMMANUEL LEVINAS

(En ordre alphabétique)

AE – Autrement qu'être au-delà de l'essence

DE – De l'évasion

DMT – Le Dieu, la mort et le temps

EDE – En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger

EE – De l'existence à l'existant

EI – Éthique et infini

HS – Hors sujet

ILYA – Il y a

QRPH – Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme

TA – Le Temps et l'autre

TI – Totalité et infini, Essai sur l'extériorité

## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	7
Lévinas et Husserl : à la recherche du vrai « vécu » .....	10
I. PARTIE : LA CONCEPTION DU QUOTIDIEN CHEZ LEVINAS .....	14
<b>Premier chapitre : Le fond du quotidien .....</b>	<b>15</b>
L'élémental : la baignade insouciant .....	15
La jouissance : « vivre de » .....	17
L'Il y a : la densité du vide .....	18
La nausée .....	19
Le corps : le présent par excellence .....	20
Double conception de la sensibilité .....	23
Les hypostases et les diastases: l'oscillation permanente.....	25
L'horreur de l'il y a: l'obscurité a-substantive de la nuit .....	26
Bilan.....	29
Lévinas rapprochant de Heidegger? .....	32
<b>Deuxième chapitre : La vie quotidienne .....</b>	<b>34</b>
La demeure : l'intimité et sécurité du « chez soi ».....	35
Le travail et la possession : la séparation réelle du sujet .....	37
Autrui, le langage: le commencement du monde objectif.....	39
Le sommeil, la fatigue, la paresse : nouvelle conception de la temporalité .....	41
Le monde quotidien : le monde possédé et articulé.....	44
Bilan.....	45
II. PARTIE : LA CONCEPTION DU QUOTIDIEN CHEZ HEIDEGGER .....	47
<b>Troisième chapitre .....</b>	<b>49</b>
<b>En découvrant l'existence avec Heidegger.....</b>	<b>49</b>
La vie facticielle : l'aujourd'hui qui devient le quotidien .....	51
<b>La quotidienneté dans <i>Etre et Temps</i>.....</b>	<b>53</b>
Le Dasein et les autres : l'anonymité du « On ».....	53
La facticité comme $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ : l'inauthenticité du monde quotidien .....	57
L'angoisse.....	60
Les modes de la compréhension de la quotidienneté: la déchéance du Dasein.....	64
<b>Quatrième chapitre : Les rapprochements ou les divergences ? .....</b>	<b>67</b>
A. L'horreur de l'il y a et l'angoisse ; la baignade et la Geworfenheit ; la jouissance et l'angoisse ; la sensibilité et la Befindlichkeit .....	68
B. La demeure versus In-der-Welt-sein ; das Man versus Autrui .....	71
CONCLUSION .....	77
BIBLIOGRAPHIE .....	84

## INTRODUCTION



Le but de la présente recherche est d'analyser la conception de la vie quotidienne élaborée dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas. Par quotidien nous entendons la situation « primaire », « naturelle », « pré-représentationnelle », « pré-consciente », « pré-intentionnelle » et alors plutôt « naïve » ou « familière » de l'homme au monde. En autres termes, nous essayerons d'examiner les aspects fondamentaux d'une telle situation dans l'approche de Lévinas en les mettant en discussion avec l'approche heideggerienne. Le choix de la conception heideggerienne pour notre débat n'est bien sûr pas fortuit, car c'est Lévinas lui-même qui, en élaborant les concepts du quotidien, se réfère explicitement à Heidegger. En outre, ce que nous cherchons à mettre en évidence, c'est aussi une partie de la philosophie lévinassienne qui reste souvent à l'ombre des concepts, pour ainsi dire, « hyper-lévinassiens », mais justement qui nous semble cruciale, non seulement pour comprendre les différences entre les deux philosophes mais aussi pour saisir le développement de la philosophie typiquement «lévinassienne ». En gros, nous souhaitons montrer que les concepts les plus fondamentaux de Lévinas sont « encore » phénoménologiques pour entrevoir les différences avec ceux de Heidegger, différences qui fonderont plus tard la séparation complète entre nos philosophes.

Nous commencerons par l'analyse du concept d'*il y a* chez Lévinas, c'est-à-dire le « milieu naturel » ou « premier ». Celui-ci nous servira de socle pour soutenir – mieux, pour fonder - la quotidienneté. Bien que l'*il y a* se prête à la comparaison évidente avec les concepts de mondanité et de *Geworfenheit* heideggeriens, et au cours de notre recherche nous effectuerons cette comparaison, nous verrons bientôt que la structure de l'*il y a* de même que la situation de l'homme au sein de ce « milieu » sont bien différentes, car ils sont caractérisés par la jouissance plutôt que par l'angoisse, par la sensibilité plutôt que par la compréhension, et enfin, aussi par une façon différente de saisir la temporalité. Ainsi, déjà au niveau de l'*il y a* nous découvrirons les divergences essentielles entre Lévinas et Heidegger quant à la conception du monde et de l'homme en tant qu'être-au-monde. Nous le mettrons en relief dans les concepts de « demeure », de « choséité », de « possession » et de « travail », que nous analyserons, ainsi que d'autres, au cours de notre recherche.

Les questions que nous nous poserons porteront donc sur le rôle de la vie quotidienne, comment une telle vie se déroule, sur quelles bases et ensuite où réside l'originalité de l'approche lévinassienne. Au cours de nos analyses nous souhaitons montrer que le concept lévinassien du quotidien retrouve un statut essentiel pour la conception de l'homme en tant que tel. Autrement dit, sur fond des analyses heideggeriennes nous chercherons à persuader le lecteur que d'après Lévinas ce statut du quotidien ne se réduit pas à l'« inauthentique » mais, par contre, qu'il touche au plus propre de l'homme. En décrivant le quotidien chez Lévinas nous tentons de dévoiler que la « familiarité » avec le monde, la « matérialité » du monde, le « monde du besoin », ou encore le monde « habituel », ne doivent pas être conçus comme impersonnels, comme une chute ou comme une déficience, mais que d'après Lévinas, ce n'est que dans cette situation que notre vie la plus « sincère » se déroule. Enfin, dans notre recherche nous essayerons de « réapprendre à aimer le quotidien »<sup>1</sup>, un quotidien qui ne voile pas le vrai rapport à l'être mais qui au contraire dévoile la relation la plus propre de l'homme à sa vie.

En suivant les premières analyses de Lévinas, nous verrons comment il part de l'approche phénoménologique, tout en s'éloignant de ses procédés. Bien que le but de notre recherche reste principalement le débat avec Heidegger, nous ne pouvons cependant pas nous permettre d'omettre le point de départ de Lévinas, à savoir la phénoménologie husserlienne. Ceci va nous servir d'introduction aux questions principales de notre recherche.

---

<sup>1</sup> Nous reprenons cette formule de Michel Haar.

### *Lévinas et Husserl : à la recherche du vrai « vécu »*

Dans son article sur l'œuvre d'Edmund Husserl<sup>2</sup> de 1940, Lévinas nous présente les idées principales de Husserl, mais en plus, il nous laisse déjà entrevoir quelles insuffisances, d'après lui, la phénoménologie comporte. Ici nous voudrions présenter seulement quelques points que nous trouvons essentiels pour notre recherche, à savoir les points de la critique de Lévinas qui nous introduiront à notre thématique.

En analysant l'*il y a*, Lévinas, à la manière de Husserl, cherche le vécu « non-théorique » ; il cherche la base de notre vie qui se fonde concrètement dans notre vécu. A la différence de Husserl, néanmoins, Lévinas en décrivant notre vécu, ne veut pas se limiter au champ de « l'intentionnalité objectivante ». Pourquoi s'agit-il là d'une limitation d'après Lévinas ?

Tout ce qui est saisi par l'intentionnalité husserlienne est toujours déjà « conçu », « pensé » et donc « représenté ». En rejetant l'intentionnalité objectivante, Lévinas essaye de sauver la « richesse » du sensible, ce sensible qui n'est pas subordonné aux actes objectivants comme c'est le cas chez Husserl. A la place des intentions et leur analyse, Lévinas veut s'occuper des « contenus ».<sup>3</sup> Nous pouvons dire que Lévinas ne cherche pas le sensible par les actes objectivants, mais qu'il le laisse parvenir à nous, il le laisse « se donner ».

Pour Lévinas, fonder notre vécu sur l'intentionnalité veut dire fonder notre vécu sur la perception comme une présupposition théorique qui vient de notre conscience.<sup>4</sup> Lévinas s'oppose à une telle conception du vécu. Pour lui « vécu » veut tout d'abord dire, ce qu'on « vit » et pas ce à quoi on « réfléchit ». Tout cela sous-entend que « vivre » n'égale pas

---

<sup>2</sup> LEVINAS E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1967, pp. 7-52 (EDE).

<sup>3</sup> EDE, p. 15.

<sup>4</sup> « *Mais la sensibilité – telle est notre thèse – a une autre signification dans son immédiateté. Elle ne se limite pas à la fonction qui consisterait à être l'image du vrai.* », *Autrement qu'être au delà de l'essence*, Paris, Kluwer Academic, 2006, note no. 2, p. 52 (AE).

l'« abstraction » de ce qu'on vit<sup>5</sup>. Pour Lévinas, la phénoménologie husserlienne s'engage dans la description de l'essence de la conscience à travers l'intentionnalité, c'est-à-dire à travers un rapport fondé sur la donation du sens de la part du sujet. « *Tout sentiment est sentiment d'un senti, tout désir, désir d'un désiré.* »<sup>6</sup> Cela veut dire que la phénoménologie husserlienne donne la primauté à la pensée qui donne le sens, la primauté à la représentation, et selon Lévinas, cette primauté la condamne à concevoir le monde, les choses et les autres hommes à la lumière de la compréhension, qui prend sa source du sujet lui-même. Ainsi, l'intention est un « sens » qui est d'après Husserl le secret de notre relation avec le monde. Par contre, pour Lévinas, un tel procédé subordonne le monde de la sensation à la phénoménologie des intentions et la multiplicité des contenus à la multiplicité des significations.<sup>7</sup>

A la différence de Husserl, Lévinas ne se contente pas de ce que l'intentionnalité nous apporte, et il s'interroge : Est-ce que le sujet ne peut rien rencontrer sans le comprendre ? Est-ce que l'étude de tout objet se réduit à la description du sens qui le constitue ? Est-ce que notre vie spirituelle se transforme en un exercice de la pensée ? Est-ce que notre monde est constitué par une pensée ? Quand on effectue la réduction phénoménologique, revient-on ensuite à la réalité ? Où est la facticité de notre vie, de notre vécu ? Est-ce qu'il faut neutraliser toutes nos relations avec le dehors pour y accéder ? Le sujet ne devient-il pas une autonomie absolue, une « monade » ? Et enfin, le sujet est-il vraiment l'origine absolue de tout le sens ?

La couche plus profonde que l'intentionnalité et que Lévinas veut décrire, est une couche où l'expérience du sensible se produit indépendamment de toute la structure de la perception. C'est la situation où il n'y a pas encore l'intentionnalité active du moi, où le moi ne sent rien d'autre que soi-même, où il ne s'agit que d' « une passivité pure » du moi. En termes husserliens nous pouvons dire que Lévinas, comme nous allons bientôt le

---

<sup>5</sup> « *Changeantes (les qualités sensibles), elle ne varieraient que hors le vécu, sur le plan du senti, au-delà du sentir. Le vécu et le senti, le vécu et les qualités sensibles – seraient ainsi séparées par un « gouffre béant de sens », selon expression de Husserl.* », AE, p. 55.

<sup>6</sup> EDE, p. 22.

montrer, analyse une situation où il n'y a pas encore de différence entre l'acte objectivant, le viser, et ce que je vise. Autrement dit, où nous pouvons parler de l'absence de la différenciation entre sujet et objet, de l'absence de la distance et de l'éloignement : c'est une situation d'une « immédiateté pure ».

Cette immédiateté pure est une expérience de l'espace « dans » l'espace, c'est l'expérience de se poser, de se situer dans le sensible et ce « se poser » est rendu possible grâce à notre corps. Le corps n'est pas fixé comme une image, comme Lévinas pourrait le reprocher à Husserl ; le corps est plutôt un « arrêt », un « instant » par lequel le sujet peut s'individuer. Un sujet qui existe avant tout penser.

Naturellement, la critique de Lévinas va plus loin. L'intentionnalité en tant que « lumière du sens » venant du sujet se contente toujours avec son remplissement. La vérité est conçue en termes de ce remplissement qui coïncide avec l'intention au présent. D'après Lévinas, une telle intentionnalité ne permet pas le surgissement d'une vraie surprise, d'une vraie altérité et le sujet reste encombré dans « sa totalité »<sup>8</sup>, totalité qui est, paradoxalement, pour Husserl une manifestation de la liberté pure du sujet, de la liberté comme l'origine de tout le sens. Il s'agit d'une totalité où le monde est constitué pour qu'il soit compatible avec la liberté.<sup>9</sup> Nous en resterons là avec cette partie de la critique de Lévinas, car dans la présente recherche nous allons nous concentrer sur le niveau d'un « pur vécu », d'un « milieu » où l'on se pose, où on se situe, et que Lévinas élabore différemment de Husserl.

En faisant ce pas, pour ainsi dire, « plus loin que Husserl », Lévinas fait sienne l'intention de Heidegger de remettre l'homme dans le monde, et de dépasser ainsi l'idée

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>8</sup> Comme Bernet le remarque bien, le terme « Urimpression » est utilisé aussi bien par Lévinas que par Husserl, mais il y a une différence importante entre les deux usages, car pour Lévinas, l'Urimpression «...constitutes the alterity, it is passive, which is to say that the novelty comes to consciousness from elsewhere, (...) originary impression precedes also any intentional apperception of an object »; il ajoute : « the originary impression receives the present without imposing on it the categories of a subjective understanding », BERNET, R., Lévinas critique of Husserl, in Cambridge Companion to Levinas, CRICHTLEY et BERLASCONI, Cambridge University Press, 2002, pp. 82-100 (CAM).

<sup>9</sup> Voir EDE, p. 44.

d'un sujet conçu comme une monade pour laquelle « comprendre » égale « se représenter ». Néanmoins, nous allons le voir, la facticité que Heidegger rend au sujet ne suffira pas aux yeux de Lévinas.

## I. PARTIE : LA CONCEPTION DU QUOTIDIEN CHEZ LEVINAS

## Premier chapitre : Le fond du quotidien

Au cours du chapitre suivant nous essayerons de saisir le fondement de la vie quotidienne, c'est-à-dire le niveau qui la soutient et la « nourrit ». Comme le titre de cette section le suggère, au sein de la caractérisation lévinassienne de ce « milieu » réside une certaine ambiguïté : ce « milieu » sera décrit en tant qu'« élémental » d'une part et en tant que « il y a » d'autre part. Bien qu'il s'agisse des deux faces du même phénomène pour Lévinas, mais dans le souci d'une meilleure organisation de notre texte, nous analyserons tout d'abord le côté, pour ainsi dire, « élémentologique », auquel nous alignerons les analyses de la jouissance, de la sensibilité et de la corporéité, et puis le côté de l'« il y a », que nous lierons avec la conception de la nausée, de l'horreur de l'être et de la nuit. De plus, la description de la première partie « élémentologique » nous servira de base à la comparaison avec la *Geworfenheit* heideggerienne. L'analyse de l'« il y a » nous fera appeler le concept de l'angoisse du *Dasein*.

### *L'élémental : la baignade insouciante*

Alors, quelle est la première « face » du milieu au sein duquel nous nous trouvons toujours déjà ? Dans TI, ce milieu est tout d'abord décrit en tant que l'*élémental* composé des *éléments*<sup>10</sup>. Qu'est-ce que Lévinas comprend par éléments ? Les éléments nous entourent sans que nous sachions leur source : « *Ils viennent de nulle part (...) sans que je puisse posséder la source.* » (TI, p. 150). Ainsi, l'*élémental* se donne de manière fugitive et évanescence. Qu'est-ce que cela sous-entend ? Le fait que nous ne puissions pas posséder ou saisir les éléments, bien qu'ils comprennent tout.<sup>11</sup> En EE, Lévinas parle de l'*élémental* comme d'« un champ de forces » (EE, p. 104), c'est-à-dire que les éléments affluent et sont généreux, et que toutes les sources nécessaires pour la vie sont disponibles

---

<sup>10</sup> Voir le sous-chapitre « L'élément et les choses, les ustensiles », TI, p. 100.

<sup>11</sup> De plus, Lévinas fait une distinction claire entre la nature, objet des sciences, et les éléments. Tandis que la nature dans la conception traditionnelle peut être décrite par les lois de la physique, les éléments restent complètement indépendants de ces lois, car celles-ci partent d'une forme qui manque aux éléments.



autour de moi-même - et moi, je baigne en leur sein. Une telle description lévinassienne atteste d'une suffisance et d'une autonomie radicales et irréductibles du sensible.<sup>12</sup>

La description de la position de l'homme en tant que « baignade » au cœur des éléments et le fait que ces éléments renvoient à une plénitude et une générosité indique, en plus, que l'homme « profite » de ceux-ci. C'est plus qu'évident : la baignade dans les éléments évoque une situation bien agréable. Pour Lévinas, l'homme est entouré par tout ce dont il a besoin pour vivre ; en réalité, il « vit de » ce débordement des éléments, il les consomme et ceux-ci deviennent ses nourritures. Autrement dit, selon la pensée lévinassienne, la vie humaine est constituée par la consommation des nourritures qui sont autour de nous, des nourritures qui viennent des éléments. Ce que je consomme forme ma vie, ou mieux, ce que je consomme, *c'est* ma vie.

De là, une question. Le motif « vivre de » décrit en fait une situation d'être vivant grâce aux nourritures, différentes de la vie bien qu'elles constituent son contenu. Les éléments dans lesquels je mords à belles dents en tant que *mes* nourritures, deviennent *mon* énergie ; à la limite, les forces qui sont autour de moi sont assimilées, elles sont désormais les *miennes*. Je ne pourrai jamais vivre que grâce à cette énergie. Par conséquent, avant toutes les relations aux objets, il y a un « *rapport avec tout ce qui est nécessaire pour être* » (TA, p. 82)<sup>13</sup>. Mais en fait je ne m'occupe pas du fait d'être, je m'occupe de *ma* vie, de *ma* vie qui est constituée par les nourritures.

« *Nous ne vivons certes pas pour manger, mais il n'est pas exact de dire que nous mangeons pour vivre. Nous mangeons parce que nous avons faim.* » (EE, p. 56).

---

<sup>12</sup> LANNOY J.-L., *Lecture de l'il y a dans l'œuvre d' Emmanuel Lévinas*, Louvain-la-Neuve, UCL, 1988, p. 164 (LAN).

<sup>13</sup> C'est aussi la raison pour laquelle Lévinas affirme : « *La morale des nourritures terrestres est la première morale.* » (*ibid.*) On trouve la même idée dans EE quand Lévinas désigne l'homme qui mange comme le plus juste, ou bien quand il pose un signe d'égalité entre vivre et être franc (voir EE, p. 67).

Les nourritures représentent ainsi une restauration de l'énergie de laquelle je vis, l'énergie qui est vécue. Que veut dire « l'énergie est vécue » ?

***La jouissance : « vivre de »***

Quand, affamée, je mange, je ressens de la jouissance, la jouissance de la satisfaction de *mon* besoin. Les contenus, les nourritures qui soutiennent *ma* vie, sont bien vécus. Ces contenus sont les sources de *ma* jouissance. Bien entendu, si nous admettons que les nourritures portent et englobent *ma* vie, nous devons admettre analogiquement que ce soit aussi la jouissance qui englobe notre vie. Au-delà de cela, le motif « vivre de » gagne une nouvelle dimension, car je ressens de la jouissance du fait de « vivre de ». Si je cherche des nourritures, cette activité n'est pas « soucieuse » : les nourritures se trouvent autour de moi, alors trouver de la nourriture se produit naturellement avec insouciance, parce que tout ce dont j'ai besoin se présente autour de moi : je jouis de satisfaire mes besoins. Au contraire d'un souci, la vie est en fait *insouciance* par rapport à l'existence dans la mesure où le monde est plein des éléments qui sont *ma* nourriture potentielle. Au total, mon premier « souci » est pour les nourritures, que je trouve cependant avec « insouciance ».

Si l'homme « vit de » nourritures, il est dépendant d'elles, mais en réalité la jouissance ne tient pas aux nourritures mais plutôt à la satisfaction du manque ou des besoins. Au fond, ma vie soutenue par jouissance est en fait indépendante de ces nourritures. La jouissance que je ressens de la satisfaction de mes besoins me place au-dessus des éléments. Avec Lévinas, on vise donc un individu dépendant et en même temps séparé. C'est dans le besoin que le sujet se détache des éléments dont toutefois il se nourrit ; c'est la possession des besoins par laquelle l'individu s'individue.<sup>14</sup> L'individu, le sujet, est tout d'abord caractérisé par ce qui lui manque et les besoins ne sont pas conçus comme mauvais : tout au contraire, ils font de nous des individus.

---

<sup>14</sup> PETROSINO R., *La vérité nomade*, Paris, La Découverte, 1984, p. 26 (VN).

Dans notre introduction nous avons évoqué les reproches adressés par Lévinas à la phénoménologie husserlienne. En décrivant l'élémental et la jouissance, nous voyons combien l'approche lévinassienne est différente. La baignade dans les éléments n'est pas une situation fondée sur une compréhension quelconque ; il s'agit d'une unité entre sujet et son milieu. La baignade évoque une situation agréable où l'on ne sent qu'un rythme commun entre nous et le milieu qui nous entoure<sup>15</sup>. Rythme dont on peut jouir mais qui peut également nous causer un malaise. D'où vient ce malaise ?

### ***L'Il y a : la densité du vide***

Nous venons de dire que l'élémental contient tout sans avoir sa propre forme, et à cause de cette absence de forme Lévinas parle de l'*anonymité* de l'élément. L'impersonnalité et l'anonymité des éléments dévoilent une nuance négative de l'élémental, elles le dévoilent en tant qu'*il y a*. *L'il y a* est « *l'impersonnel par excellence* », *il y a* n'est pas *humain*, c'est juste une matière pure, une *υλέ* pure qui n'est pas illuminée par une lumière.<sup>16</sup> Il s'agit tout simplement d'un milieu entièrement anonyme. L'élémental est *il y a*, c'est-à-dire qu'il n'y a encore ni existence ni choses, seulement des éléments. Autrement dit, l'élémental reste toujours neutre. Le motif de *l'il y a*, dans TI, représente l'être comme un *fourmillement amorphe*, comme matière ou masse avant toute distinction d'intériorité et d'extériorité, et avant toute spécification spatiale ; c'est pourquoi, en EE, Lévinas parle de *l'il y a* comme d'une absence de place<sup>17</sup>.

Ainsi, il n'y a ni choses ni extériorité à proprement parler. *L'il y a* est plein, c'est une présence qui pèse, qui est lourde, qui étouffe. *L'il y a*, c'est « *l'être qui se refuse à toute spécification et qui ne spécifie rien.* » (ILYA, p. 145). Comme il n'y a pas d'étants, nous ne pouvons même pas parler d'une « expérience » de *l'il y a* (LAN, p. 34). Il s'agit d'une densité du vide (ILYA, p. 153), d'un murmure du silence. Naturellement, ce

---

<sup>15</sup> MURAKAMI Y., Lévinas phénoménologue, Grenoble, Editions Jérôme Millons, 2002, p. 101 (MUR).

<sup>16</sup> SGARIONI F. C., Le paradoxal « Il y a »: une réflexion autour de l'ontologie d'Emmanuel Lévinas, Louvain-la-Neuve, UCL, 2007, p. 15 (SGAR).

<sup>17</sup> Voir EE, p. 119-.

murmure devient de plus en plus insupportable. Le rythme de la baignade devient le rythme qui nous cause un malaise, jusqu'à la *nausée*.

### *La nausée*

Nous pouvons imaginer la situation de la nausée comme un mal de mer, puisqu'il s'agit de l'état où il n'existe pas d'embarcation comme une chose : on fait partie de la mer, on obéit à son rythme (DE, p. 23). On est dépaycé, on flotte, mais en même temps on fait partie de tout ce qui nous entoure. La nausée vient de nous-mêmes et nous englobe à la fois. Nous sommes étouffés par nous-mêmes. La nausée évoque le paradoxe au fond de l'*il y a* et de l'élémental, à savoir la plénitude et le débordement de l'être et pourtant l'absence d'une substance, l'absence d'un arrêt. Il nous faut nous évader ; il nous faut trouver une issue, une sortie.

Cette affluence et ce débordement de l'*il y a*, cette nausée qu'on ressent en tant que rivié dans ce flottement à son rythme, nous pouvons les désigner comme l'impossibilité de se cacher devant soi-même, de se fuir ; c'est l'impossibilité de se débarrasser de soi-même (*Ibid.*, p. 42): je suis présente à moi-même et cette présence me fait mal au coeur, elle me soulève de l'intérieur (*Ibid.*, p. 89). Par cette métaphore de la nausée, Lévinas cherche en fait à nous montrer l'« être pur » dans sa totalité, dans sa capacité à faire suffoquer tout étant. Car la nausée est fermée sur tout le reste, elle n'a pas de fenêtre sur une autre chose ; la nausée c'est l'être comme l'atmosphère même de la présence, dont il n'y a pas de sortie. L'être se condense (ILYA, p. 151). On sent la honte de soi devant soi-même.<sup>18</sup> Pourquoi la nausée est-elle honteuse ? La faute réside dans le fait même « d'être-là ». Pour se débarrasser de la honte, il faut s'évader, il faut trouver une sortie : mais où et comment trouver une telle sortie ?

Tandis que DE ne nous dit pas encore quelle est la sortie de la nausée, TI nous la fait trouver : c'est la jouissance que nous avons décrite. La sortie de la nausée de l'*il y a*,

---

<sup>18</sup> PEREZ F., En découvrant quotidien avec Emmanuel Lévinas, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 30 (PER).

c'est le contentement de la jouissance, car la jouissance, c'est déjà le surgissement de la subjectivité, puisque la jouissance ressentie dans la consommation des nourritures est toujours *ma* jouissance ; ce sont *mes* besoins qui, en tant que satisfaits, *me* donnent la jouissance. Par conséquent, pour Lévinas, ce n'est pas la race humaine en général qui se baigne dans les éléments, c'est toujours *moi* : voilà pourquoi Lévinas parle d'un *égoïsme* au niveau de la jouissance.<sup>19</sup> La jouissance c'est l'involution, il s'agit d'un mouvement vers soi. Ainsi, la jouissance et le bonheur qu'elle apporte sont des sentiments complètement *privés, intérieurs*. Il faut souligner que cette intériorité rend la séparation possible, une séparation qui ne signifie ni réclusion ni fermeture hermétique. La jouissance se produit dans une immédiateté pure entre le sujet et les éléments, ou mieux entre l'homme et le monde sauvage. Ce monde n'est pas symbolique, il pénètre par la peau du jouissant (MUR, p. 64). Ce plaisir, cette jouissance disent la possibilité d'une sortie comme une concentration dans l'instant (DE, p. 81), une concentration faite par notre corps.

### ***Le corps : le présent par excellence***

Le corps en tant que possibilité d'une intériorité, symbolise la situation caractéristique de l'homme, à savoir la situation d'être *en* de l'autre (l'élémental), duquel on se différencie *par le corps*. Pour ainsi dire, par mon corps, je quitte la nature des éléments, et c'est seulement ainsi que je peux jouir d'eux. Par conséquent, je *vis des éléments par* mon corps qui, bien qu'il soit distinct de mes besoins, s'oriente vers leur satisfaction. Autrement dit, le corps, c'est d'où je peux satisfaire mes besoins.

Pour Lévinas, avant tout penser, toute représentation, un individu *se tient debout*. Le corps, c'est le mode de la séparation d'un individu, la condition de son intériorité et la façon pour l'individu d'exister en séparation. On voit que le privilège de la conscience est diminué, voire nié. Pour simplifier, nous pouvons dire qu'avant tout penser et toute représentation de soi, et nous voyons ici une distinction claire d'avec Husserl, l'individu est

---

<sup>19</sup> « A la jouissance je suis absolument pour moi. Egoïste sans références à autrui – je suis seule sans solitude, innocemment égoïste et seul. » (TI, p. 142).

en relation avec sa propre place grâce à son corps, à savoir sa position corporelle. De plus, toutes mes pensées se forment grâce à la présence d'un certain *ici*. Le corps est *ici*, le penser doit avoir une place, il est toujours *quelque part*. Ce n'est donc que par le corps que l'activité de *se poser*, l'activité de la création d'*ici*, est achevée. Ainsi, nous voyons que le sujet lévinassien est étroitement lié à son corps, comme lieu de sa facticité.

Répetons-le : c'est la jouissance, grâce à notre sensibilité, qui nous offre une sortie possible de l'*il y a*, qui en tant qu'être pur, nous étouffe et nous cause la nausée. Soulignons que la sensibilité, représentée dans la pensée de Lévinas par le corps, décrit une telle évocation qui s'enfuit de la plénitude, du débordement, des éléments abondants mais anonymes. Lévinas ne parle pas d'une sortie du *rien*. C'est une sortie qui nous sauve, mais toujours seulement pour un « instant », et par conséquent il faut toujours de nouveau « ressortir », il faut toujours à nouveau « se tenir debout ». Pourquoi toujours à nouveau ?

Pour trouver la réponse, revenons d'abord à la caractérisation de notre corps. Nous avons caractérisé le corps comme un point fixe qui nous donne notre *ici*. Un *ici* stable nous apporte un autre motif : l'*arrêt*. Comme nous l'avons entrevu tout à l'heure, Lévinas décrit l'élémental comme « un fourmillement amorphe », ou bien comme l'*il y a* anonyme et impersonnel. Le corps en tant que désigné comme un point fixe représente un *arrêt* soudain de cette anonymité bouillonnante sans source.<sup>20</sup> Donc, le corps n'est pas seulement le commencement spatial qui nous donne notre *ici*, en accomplissant la différence entre l'extériorité et l'intériorité, mais il est aussi le *présent* par excellence.

Lévinas nous propose de penser le corps comme un « instant »<sup>21</sup>. L'*instant* qui contient l'événement de l'initiation du corps à l'être, l'initiation de l'existant à l'exister, l'initiation du sujet à l'*il y a* anonyme et impersonnel. Bien entendu, l'instant comme

---

<sup>20</sup> Dans EE, Lévinas décrit cet événement comme « l'irruption dans l'être anonyme du fait même de la localisation », p. 122, ou comme « déchirure dans la trame infinie », TA, p. 52.

<sup>21</sup> L'étymologie du mot instant (du latin *stare* qui signifie « être arrêté ») exprime aussi la stabilité et une certaine résistance. C'est pourquoi Lévinas utilise le mot « arrêt » pour souligner la relation entre le corps et l'instant.

initiation comprend toujours déjà un rapport, une relation de l'existant (représenté par son corps qui rend l'intériorité de l'existant possible) à son exister (les contenus déjà appropriés pris de l'*il y a* anonyme). Cette relation, c'est l'existence (EE, p. 130). L'instant est donc l'origine de l'existence, l'origine du *moi*. Chaque instant joue le rôle de l'origine, et on commence à chaque instant de nouveau, parce que le rapport d'existant à son exister est à chaque instant gagné de nouveau<sup>22</sup>. Bref, le corps apporte un instant, un présent, une origine d'où on peut/doit toujours commencer et d'où on commence à nouveau et à nouveau. Autrement dit, le corps, c'est ce qui rend la sortie de l'*il y a* possible, c'est le « par où » on sort de l'*il y a*.

Soulignons encore l'ambiguïté du corps comme l'esquisse Lévinas. D'un côté, il est vrai, le corps représente une possibilité de s'écarter de la dépendance des éléments en les transformant dans la satisfaction de mes besoins. Ensuite, tous mes besoins peuvent être satisfaits par le truchement de mon corps grâce à la plénitude et à la générosité des éléments. Ce qui est donné pour ma sensibilité peut me satisfaire, car le sensible donné correspond à certaine tendance ; le sensible est là pour satisfaire mes besoins. Je peux même dire, et nous l'avons déjà évoqué plus haut, que je suis heureuse de mes besoins (de ma dépendance).<sup>23</sup> D'un autre côté, néanmoins, mon corps représente aussi un poids, un fardeau. Être verticale, porter mon poids, veut dire être exposée à l'anonymité de l'*il y a*, à l'anonymité menaçante. C'est pour cette raison que Derrida parle « *de la vulnérabilité d'une peau offerte, au delà de tout ce qui peut se montrer* »<sup>24</sup>. Ainsi, le corps unifie les mouvements contraires : d'un côté, la situation d'être son propre maître, mais d'un autre côté, la situation d'être chargé, d'être vulnérable par son corps.<sup>25</sup> Bref, mon corps c'est le risque d'être exposé à la blessure dans ma jouissance.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> C'est ce que Lévinas signifie en disant qu'on n'hérite pas l'être mais qu'on doit toujours le conquérir de nouveau (voir EE, p. 133).

<sup>23</sup> C'est la raison pour laquelle Lévinas dit que la sensibilité est satisfaite avec ce qui est donné, bien que ce donné sensible puisse être insuffisant pour penser (Voir TI, p. 109).

<sup>24</sup> DERRIDA J., *A dieu* à Emmanuel Lévinas, Paris, Galilée, 1997, p. 100.

<sup>25</sup> Lévinas illustre cette duplicité par la comparaison entre l'être en bonne santé (le corps comme le maître) et l'être malade (le corps comme le fardeau), voir TI, p. 177.

<sup>26</sup> PEREZ F., *De la sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 102 (PER 2).

### ***Double conception de la sensibilité***

Si nous en restons à la compréhension de la sensibilité représentée par notre corps au niveau de la jouissance (comme Lévinas le fait encore en TI, tandis qu'en AE la sensibilité gagne une charge intersubjective - nous y reviendrons plus tard), nous pouvons décrire notre situation au sein des éléments et *l'il y a* en tant que « passivité plus passive que toute passivité » (AE, p. 95), ou bien « pur subir » (AE, p. 127), en tant que l'exposition à la blessure, mais en même temps, en tant que séparation par le bonheur de la jouissance. Je ne suis pas une ek-sistance au sein des éléments, puisque je ne peux jamais les quitter même si je me tiens debout, car toute ma subjectivité tient à l'immédiateté à laquelle je suis exposée par mon corps. Cette immédiateté est un fardeau que je porte toujours déjà sur mes épaules : la subjectivité pour Lévinas est toujours déjà une responsabilité, qui n'a pas de commencement (PER 2, p. 92). « *La subjectivité du sang et de la chair dans la matière [...] serait plus originaire que l'origine* » (AE, p. 126). Néanmoins, de ce fardeau je peux pourtant m'enfuir par le bonheur de la jouissance, qui n'arrive que par hasard et pour quelques instants. Ainsi, avec Lévinas, on ne parle d'une ek-sistance qu'à partir du bonheur : l'ek-sistance, c'est le rapport d'un sujet à sa vie qui est remplie par les contenus apportés par la jouissance.

Si nous nous penchons plutôt sur la conception de la sensibilité telle que Lévinas la présente en AE, nous voyons aussi d'autres aspects. Maintenant, l'exposition à *l'il y a* et à l'élémental peut s'entendre comme une exposition à l'autre personne et l'immédiateté des éléments est saisie comme immédiateté du contact avec autrui. Dès lors, l'immédiateté veut dire proximité « jamais assez proche » (AE, p. 131) et désormais, même l'inquiétude qu'on ressent en attendant ou bien en cherchant le bonheur comme l'évasion de *l'il y a* menaçant, Lévinas la conçoit comme une « inquiétude honteuse ». Cette fois, pourtant, je n'ai plus honte seulement du fait « d'être là », mais j'ai honte d'avoir pris la place d'autrui, j'ai honte de ma violence et cette honte prend toujours sa source dans le visage d'autrui (PER 2, p. 87).



Ainsi ma subjectivité qui porte son poids n'est plus responsable seulement pour moi-même, mais pour autrui dont j'occupe la place. « L'exposition de la peau offerte » dont nous venons de parler, se transforme en proximité comme une *caresse* possible entre moi et autrui (AE, p. 128). De plus, il s'agit désormais aussi de ma responsabilité de m'abstenir de la violence par rapport à autrui exposé à ma blessure. La proximité n'est pas une expérience dans l'espace, une expérience « de la proximité », mais elle est une *fraternité* (AE, p. 132), dans laquelle je donne à autrui le pain dont je jouis, je donne ma peau pour autrui. Une telle relation se produit dans la matérialité de la vie quotidienne entre des êtres de chair et de sang (AE, p. 119). La jouissance et le bonheur qui se manifestent dans l'être du moi en TI, deviennent l'allégresse dans la préoccupation d'autrui (PER 2, p. 89). Pour cette raison, la responsabilité est explicitement liée à la bonté que Lévinas décrit comme une « anarchie » : la bonté précède nécessairement une quelconque arché.<sup>27</sup>

La nouvelle dimension de la sensibilité que Lévinas nous présente dans AE, en tant qu'« obsession par autrui », nous pouvons peut-être la voir comme une « autre » sortie potentielle de *l'il y a*. Tandis que dans TI, c'était surtout la jouissance qui nous servait d'« évasion », comme issue de la nausée, nous voyons maintenant que c'est aussi la présence de l'autre personne qui est en fait désirée, comme une évasion possible de *l'il y a*.<sup>28</sup>

« La présence d'autrui est même souhaitée, car elle permet de ravalier le scandale de la nausée au rang même d'une maladie. » (DE, p. 91).

Les deux sorties possibles, à savoir le bonheur de la jouissance et la présence de l'autre personne, ne sont pourtant jamais sûres et certaines, ou bien garanties. N'oublions pas que nous avons décrit les éléments en terme d'évanescence, ils ne sont pas dans ma possession : dans la jouissance il ne s'agit pas de possession. Analogiquement avec l'autre

---

<sup>27</sup> NSUMBAKA N. G., *Rencontres et corporéité de Buytendijk à Lévinas*, Louvain-la-Neuve, UCL, 1996, p. 29 (NN).

<sup>28</sup> Dans AE nous verrons qu'autrui sera non seulement désiré, mais en fait indispensable pour permettre au sujet une vraie sortie du Même. Nous y reviendrons.

personne : l'inquiétude qui vient de la proximité d'autrui n'assure pas encore mon identité.<sup>29</sup> Le sujet qui se baigne au sein des éléments reste enchevêtré entre les hypostases et les diastases comme on va le voir, et ainsi, pour assurer son identité il doit « demeurer » quelque part, il doit « posséder » des éléments, les débarrasser de leur évanescence et vivre la proximité de l'autre personne en tant qu'intimité.

### ***Les hypostases et les diastases: l'oscillation permanente***

Avant d'aborder les divers thèmes de la demeure, de la possession et du travail, revenons un instant aux hypostases et aux diastases. Nous venons de décrire la position de l'homme au sein des éléments, en *l'il y a*, comme « enchevêtrement entre les hypostases et les diastases ». Qu'est-ce que cela veut dire ? Pour Lévinas, l'hypostase et la diastase ce sont les « mouvements » divergents que nous pouvons même décrire comme des oppositions diamétrales. L'hypostase désigne la séparation, le processus où l'existant prend son existence de l'exister, quand il surmonte la distance et quand il arrive à soi-même, ce qui l'oblige à prendre la responsabilité de cette existence. A l'inverse, le terme « diastase » est utilisé pour désigner la décomposition ou bien la différenciation de la substance où le sujet se dissout dans *l'il y a*.

La séparation en tant qu'hypostase, et nous l'avons déjà esquissé, se renouvelle à chaque instant, c'est un événement pendant lequel on s'engage dans un *contrat* et de cet engagement on ne peut pas se désister. Ensuite, cette existence représente un fardeau, parce que je ne peux pas la quitter, je *ne peux pas* mourir. Cette unité indissoluble entre l'existant et son exister, qu'est l'existence, nous amène au motif de la solitude. Le fardeau que représente l'existence pour un individu, doit être porté par cet individu et pas par quelqu'un d'autre. Le sujet n'est pas seul au sens où il serait abandonné par les autres : sa solitude est une condition sous laquelle il peut effectuer son existence. Autrement dit, il est seul parce qu'il est *un*. « *Je suis encombré par moi-même* » (TA, p. 62), je suis obligée (responsabilité,

---

<sup>29</sup> « Pour que le Moi assure son identité, (...) , il faudra sortir de la jouissance qui se contente de se contenter ou de « goûter à la vie », il faudra travailler. », VN, p. 45.

contrat) de m'occuper de moi, et cette situation, Lévinas la décrit comme le commencement de l'existence matérielle, car pour être capable de s'occuper de soi-même il ne suffit pas de se baigner dans les éléments, il faut les garder, il faut les dérober de l'extérieur pour les mettre dans la maison. Ces hypostases et ces diastases peuvent être distinguées en deux degrés (MUR, p. 23) : la diastase du premier degré veut dire la dissolution du monde articulé<sup>30</sup> en *l'il y a* anonyme, tandis que la diastase du deuxième degré décrit la conversion du sujet à *l'il y a*. Les deux degrés de l'hypostase désignent respectivement le surgissement du sujet et ensuite sa séparation dans sa demeure en tant que possédant des choses et travaillant.

Le fait que le sujet est effectivement capturé entre les diastases et les hypostases, nous pouvons le saisir clairement en analysant le motif de l'« horreur de *l'il y a* ». L'horreur de *l'il y a*, comme le motif de la « nuit », décrivent un moment semblable à celui dont nous venons de parler en tant que nausée. Avec cependant certaines nuances. Ainsi, qu'est-ce que l'horreur de *l'il y a*, et pourquoi Lévinas parle-t-il de la nuit ? En outre, quel est le rapport entre les hypostases et les diastases, et l'horreur de *l'il y a* ?

### ***L'horreur de l'il y a: l'obscurité a-substantive de la nuit***

Commençons par la nuit. L'obscurité de la nuit, comme dirait Lévinas, c'est une expérience avec *l'il y a* par excellence, car c'est la présence absolument inévitable. Une telle présence, nous ne la saisissons pas par la pensée, elle est immédiate. Ce motif de la présence inévitable est donc associé à l'« obscurité » de la nuit, et cela indique qu'il s'agit d'une expérience différente de l'espace. Nous nous demandons donc : Quelle est cette nouvelle expérience dans l'obscurité de la nuit ?

En introduisant l'obscurité de la nuit, Lévinas suggère que dans l'espace nocturne les points ne se réfèrent pas les uns aux autres comme dans l'espace éclairé. A cet égard, l'espace dans la nuit est une immédiateté, il est rempli par l'obscurité dans laquelle

---

<sup>30</sup> Nous verrons dans le chapitre suivant ce que signifie chez Lévinas le « monde articulé ».

« quelque chose se passe » (ILYA, p. 145), « quelque chose » qu'on ne *voit* pas. Le monde s'ouvre comme un abîme sans fond, et le monde « manque » dans la nuit.<sup>31</sup> Nous retrouvons ici l'anonymité de l'*il y a*, car ici aussi l'acteur de cette action, de cet éveil, n'est pas connu, il est anonyme. C'est une monotonie absurde du temps, où tout est égal, où rien ne donne aucun sens (*Ibid.*). Il s'agit de la présence anonyme qui entoure le sujet, qui n'a pas peur de la douleur ou de sa mort, mais au contraire qui a peur de sa propre subjectivité (ILYA, p. 150). L'horreur de l'*il y a* qu'on ressent dans la nuit, c'est la situation d'être livré à quelque chose qui n'est pas un « quelque chose », car la nuit est l'apparition d'un « tout a disparu », pour reprendre l'expression de Blanchot. C'est la même chose que vise Lévinas en comparant l'obscurité et « une présence de l'absence », car il n'y a pas de la substance : l'obscurité est complètement *a-substantive*.

Nous pouvons maintenant rattacher le mouvement de la diastase à la nuit et à l'horreur de l'*il y a*. La diastase, entendue comme la dissolution du sujet dans l'*il y a*, c'est exactement la position dans l'obscurité de la nuit. Le sujet se dissout dans « l'être pur », dans l'*il y a* d'où il n'y a pas de sortie, où il n'y a pas de la lumière. Dans DE, Lévinas décrit cette impasse comme la situation où la mort ne joue pas le rôle d'une issue, ou bien comme une absence de la mort, « la mort ne vient pas ». Remarquons que le motif de la mort et de son impossibilité nous avons en fait déjà touché tout à l'heure en parlant de l'hypostase. Nous avons dit, que l'hypostase c'est l'engagement, c'est le contrat entre le sujet par rapport à son existence. L'impossibilité de désister de ce contrat nous pouvons maintenant comparer avec « l'impossibilité de mourir ». De même, pour la diastase : je vois l'absence de sortie en tant que mort, je ne vois pas le « rien », par contre, j'*entends* plutôt « la présence inévitable ». Ainsi, je dois chercher une autre issue que la mort, l'issue par le truchement de la jouissance ou bien grâce à une autre personne.

Notons cependant, que je ne cherche pas cette issue « activement ». Au contraire, c'était « la passivité plus passive que toute passivité » qui caractérisait la baignade dans les éléments, ou la « patience » par rapport à autrui. Une telle passivité appartient à l'hypostase

---

<sup>31</sup> CHALIER C., Lévinas, L'utopie de l'humain, Paris, Albin Michel, 1993, p. 42 (CHAL).

du première degré, que Lévinas nomme une « évasion trompeuse », car le plaisir ou la jouissance qui essaie de briser *l'il y a*, l'être pur, n'est jamais entière, puisque mes besoins ne seront jamais entièrement satisfaits. Ainsi, du bonheur on retombe à nouveau à l'anonymité, on est condamné à la diastase. Par contre, l'activité de la part du sujet, nous pouvons la lui attribuer dans son travail et en tant que dérochant les éléments comme les choses dans sa maison où il vit avec autrui, ce que nous venons d'appeler « l'hypostase du deuxième degré ».

Une question se pose alors : est-ce que l'horreur de *l'il y a* ne décrit pas la même situation que la nausée ? Quelle différence percevons-nous entre la nausée et l'horreur de *l'il y a* ? Dans la nausée ne retombe-t-on pas aussi dans le rythme de *l'il y a* ? Ne s'agit-il pas aussi de la diastase ? Comme Hansen le note<sup>32</sup>, la différence entre la nausée et l'horreur de *l'il y a* réside dans le fait que dans la nausée nous ne pouvons pas encore proprement parler d'une « dépersonnalisation » qui est par contre à l'œuvre dans l'horreur de *l'il y a*. A quoi mène cette distinction ?

Pour répondre, revenons à Lévinas lui-même. Il l'exprime de la manière suivante : la nausée est un « sentiment » de l'existence, tandis que l'horreur de *l'il y a* met complètement à l'envers la subjectivité du sujet, sa particularité d'étant (ILYA, p. 150). Ainsi, en suivant l'idée de Lévinas, la nausée est comme une version plus faible et diurne, puisque c'est toujours encore « moi » qui ai mal au coeur, c'est « moi » qui souffre de la nausée : la nausée me laisse sentir tous les poids et je suis condamné à déployer des efforts pour m'alléger (CHAL, p. 44). C'est cela que Lévinas cible en disant que la nausée est un « sentiment » de l'existence. Par contre, l'horreur de *l'il y a* est la situation où le « moi » n'est plus là, où le « moi » n'est plus, pour ainsi dire, nécessaire; voilà pourquoi il s'agit d'une « horreur ». *L'il y a* se suffit à lui-même, il ne manque de rien, « on » participe à *l'il*

---

<sup>32</sup> Études phénoménologiques - Lévinas et la phénoménologie, Bruxelles, Ousia, 2006, Nos 43-44, p. 73 (EP).

y a, mais sans en avoir pris l'initiative<sup>33</sup>, l'*il y a* est un *excès* qui est, selon notre philosophe, le « mal ».

En disant cela, nous resoulignons l'originalité de l'approche lévinassienne qui remet en question la conception traditionnelle du mal : le « mal » n'est pas un « manque », mais le « manque » est ce qui caractérise au mieux le sujet, le « manque » comme besoin. Ce n'est que par ce « manque » que le sujet se sépare et pour notre philosophe, c'est seulement à partir de ce « manque » que le sujet est pensé. Ainsi donc, le « manque » est « bon », le « manque » n'est pas tragique ou fatal pour le sujet :

*« ...dans son immédiateté cependant le besoin ne se souvient pas de son manque, mais il nous met en face et ainsi nous distancie, de ce dont nous avons besoin. »* (VN, p. 26).

Ainsi, je vais vers le monde, je m'ouvre à lui, car quelque chose me manque, car mes besoins me poussent à s'ouvrir. Pour Lévinas, notre ouverture au monde est motivée par un besoin, par un manque.

### ***Bilan***

En analysant les motifs de l'horreur de l'*il y a* et de la nuit, nous avons atteint le but de notre premier chapitre, à savoir de présenter le « niveau » qui soutient le quotidien. Nous pouvons saisir les éléments et l'*il y a* comme le plus quotidien, car le plus immédiat, le plus « vécu », et cependant, notre vie quotidienne se déroule au-delà de l'anonymat, au-delà des éléments. Par la jouissance nous quittons cette vie « élémentologique » pour vivre la vie à proprement parler « quotidienne ». Pour cette raison nous pouvons dire que l'*il y a* est le quotidien, mais pas le quotidien « humain ».<sup>34</sup> Avant d'analyser le niveau de la vie quotidienne, résumons encore les points cruciaux que nous venons de souligner de la vie « élémentologique ».

---

<sup>33</sup> Voir, VN, p. 21.

<sup>34</sup> Cf. DUPUIS M., *Pronoms et visages*, Dordrecht, Kluwer, 1996, pp. 33-38 (DUP).

Avec Lévinas, l'individu, le sujet, le moi relèvent de la jouissance comme une exaltation de l'existant. Tout cela se passe grâce à mon corps, qui vise à satisfaire mes besoins – ce dont je ressens de la jouissance. Bref, le sujet est égoïste dans sa jouissance, mais en même temps il est seul du moment que son corps tient debout. Le se tenir debout ouvre la distance entre le moi et le « monde sauvage ». Le corps joue donc un double rôle : il rend possible le contact avec le milieu des éléments, mais en même temps, c'est uniquement par le truchement de notre corps que nous nous écartons des éléments et, en surmontant cette distance, qu'on se retourne vers *soi*.

La satisfaction de mes besoins n'est jamais complète, et en plus, je ne peux pas me délier complètement des éléments : ils pèsent, ils m'étouffent en tant qu'*il y a*. L'impossibilité de se fuir de son propre engagement, à savoir de sa propre existence, de la présence inévitable, c'est ce que Lévinas appelle « l'horreur de l'*il y a* ». Contre cette horreur, je dois lutter à chaque instant de nouveau, je cherche alors la sortie dans la jouissance. Par cette sortie, l'existant est au-dessus de l'être, il est autonome de l'être, de l'*il y a*, même si par ses besoins, il dépend toujours des éléments. Soulignons donc que par la jouissance déjà au niveau de la corporéité, de la sensibilité et de l'affectivité, Lévinas met l'existence humaine au-dessus de l'être. La satisfaction de nos besoins concerne notre vie, pas notre être, car par les besoins nous dépassons les catégories de l'être (cf. TI, p. 118). Dans la transition de TI à AE, nous voyons que la vraie sortie de l'être pur, c'est le plus irréductiblement autre, c'est-à-dire autrui.

Enfin, nous voyons comment Lévinas dépasse les insuffisances de la phénoménologie husserlienne évoquées dans notre introduction. Contre l'intentionnalité objectivante, Lévinas recourt à l'expérience elle-même, comme champ de notre vrai vécu. Nous devons tenir compte du fait, néanmoins, qu'une telle expérience chez Lévinas est toujours déjà une expérience avec l'autre, car notre vie n'est pas enfermée dans sa propre pensée, dans sa propre vision, puisque notre vie précède tout penser, toute intentionnalité,

toute représentation. Notre vie est en fait la vie « de la sortie », de « l'excendance »<sup>35</sup> : il y a toujours l'autre dans le Même, qui nous élève au-delà du Même. Au niveau de la jouissance nous avons vu que cette excendance se fait en tant que transformation de l'autre (les nourritures) en même (ma jouissance, mon bonheur), et c'est pourquoi, nous l'avons dit, Lévinas appelle une telle issue « une sortie trompeuse ». S'il est vrai qu'on « vit de » l'autre, notre première expérience ne prend pas sa source du Même vers l'extérieur comme le prétend la méthode phénoménologique.

A la différence de Husserl, Lévinas ne va donc pas élaborer les concepts de « mondanéité » et de « choséité » à partir de notre « regard », car la vision représente pour Lévinas la totalité du Même, mais, tout au contraire, à partir d'autrui. La vision, mon regard qui illumine tout ce que je vois, m'est donné de moi-même par moi-même. Si la vision reste au fond du connaître pour l'intentionnalité husserlienne, on est toujours près de saisir et de posséder tout ce qu'on voit : voilà des expressions, comme Lévinas le dit en TA, du *pouvoir* et de la *violence*. L'intentionnalité n'est pas le secret de l'humain. Selon Lévinas, l'essence humaine n'est pas l'activité, le conatus, mais le désintéressement (DMT, p. 24). A l'opposé de l'approche husserlienne, dès le début, nous pouvons comprendre la philosophie de Lévinas comme une pensée de la vraie différence, de la différence originaire, comme dirait Derrida. Même en parlant de sujets aussi quotidiens que la jouissance, la baignade dans les éléments, ou bien l'horreur de *l'il y a*, même dans les actes les plus contingents de l'existence en sa facticité, il ne s'agit pas d'actes d'intellection<sup>36</sup> ni du simple monologue d'une monade : la jouissance et, on va le voir bientôt, le travail, touchent forcément à l'altérité; pareillement, dans le traumatisme de la nuit, ce n'est pas moi qui « veille », c'est l'« autre qui veille » (DUP, p. 43).

---

<sup>35</sup> « Prenant pied dans l'être, l'ex-cendance est une « sortie de l'être et des catégories que le décrivent. » DERRIDA J., L'écriture et la différence, Violence et la Métaphysique, Paris, Editions du Seuil, 1967, p. 127 (DER, ED).

<sup>36</sup> COLLETE J., Lévinas et la phénoménologie husserlienne, in Les cahiers de la nuit surveillée – Emmanuel Lévinas, LAGRASSE, Verdier, 1984, p. 24 (CNS).



### ***Lévinas rapprochant de Heidegger?***

Avant d'aborder ces thèmes, à proprement parler « quotidiens », arrêtons un peu notre analyse et esquissons par avance quelques questions qui seront plus tard au centre de notre attention. La critique lévinassienne de la phénoménologie husserlienne nous conduit maintenant à la discussion entre Lévinas et Heidegger, qui reste primordiale. Pour entamer cette discussion, essayons d'examiner Lévinas depuis la position heideggerienne.

Les questions que nous voudrions soulever sont nombreuses. Le concept d'*il y a* se prête à plusieurs comparaisons et analogies dans les analyses heideggeriennes : ne pourrions-nous pas trouver quelques points communs dans les caractéristiques entre l'*il y a* et le « néant » heideggerien ? Bien que Lévinas associe l'*il y a* à la plénitude et au débordement, est-ce que au fond, l'*il y a* lévinassien et le néant heideggerien ne touchent pas le même fondement au sein du sujet : l'un en tant qu'exposé à l'horreur, l'autre en tant qu'angoissé ? Ensuite, est-ce que la position au sein des éléments, la baignade, n'est pas trop semblable à la *Geworfenheit* ? Est-ce le *Dasein* n'est pas aussi jeté au sein des éléments, comme il est jeté dans-le-monde ?

Nous allons repartir des concepts de jouissance, de nausée et d'horreur de l'*il y a*. En parlant de la jouissance comme d'une disposition la plus naturelle d'un sujet, d'une disposition la plus fondamentale, est-ce que Lévinas ne reste pas plus proche de Heidegger qu'il ne le souhaiterait ? L'angoisse est aussi bien une disposition, il s'agit aussi d'un niveau de la sensibilité comme la jouissance : en quoi réside la différence entre les deux ? Est-ce qu'il y a des différences essentielles ? Quand Lévinas a besoin de souligner les motifs de la nausée et l'horreur de l'*il y a*, est-ce qu'on n'est pas très proche de l'angoisse heideggerienne ? Est-ce que la sensibilité qui est explicitement soulignée au cours des analyses lévinassiennes, n'est pas sous-entendue même chez Heidegger sous la forme de *Stimmung* et de *Befindlichkeit* ?

Ces questions laissent déjà entrevoir la question la plus essentielle à poser : est-ce que nos deux philosophes ne parlent pas des motifs, au premier aspect semblables, mais de niveaux différents ? Que peuvent nous apprendre les différences de conceptions et d'analyses du quotidien chez Lévinas et Heidegger ?

## Deuxième chapitre : La vie quotidienne

Nous avons caractérisé l'élémental, au cours de chapitre précédent, comme débordement, comme plénitude, mais aussi en tant que *l'il y a*, c'est-à-dire comme fourmillement sans origine et sans cesse, comme incessant clapotis ou sourd bruissement (DUP, p. 44). Suivons un peu plus loin cette ambiguïté : les éléments nous donnent la jouissance « en nous pénétrant » par notre corps, mais en même temps, notre corps est inquiété par eux. Les éléments sont « *il y a* », ils ne sont donc nulle part et leur fourmillement ne renvoie à aucune stabilité. Répétons-le : ils se donnent en échappant. Ainsi, l'avenir de l'élémental n'est pas assuré, il n'est pas certain. Lévinas envisage cette situation en disant que les éléments arrivent *par bonheur, par accident*. N'oublions donc pas qu'on est passif au sein des éléments, on ne possède aucun pouvoir sur les éléments : ils arrivent et ils partent, même si le bonheur, bien qu'il arrive par hasard, nous ouvre une sortie possible des éléments qui nous menacent d'étouffement.

Nous voyons mieux l'ambiguïté de la position dans l'élémental telle qu'elle est évoquée : d'un côté, la vie au sein de l'élémental est insouciant ; de l'autre côté, elle est insupportable. Rappelons-nous la baignade joyeuse et la nausée, causée par le rythme englobant de l' *il y a*. La première issue que Lévinas nous présente en TI, à savoir le bonheur de la jouissance, nous fait sortir de la nausée, il nous fait sortir de « l'insupportable et insoutenable légèreté » de la baignade. Néanmoins, comme nous avons déjà évoqué, cette sortie est une sortie trompeuse, car elle est jamais complète, elle n'est jamais entièrement satisfaisante : on attend passivement le bonheur sans savoir si et quand il viendra. Autrement dit, la sécurité de la baignade et de la jouissance qu'elle nous procure, est désintégrée par un avenir inconnu, incertain et contingent. De plus, ce dont je jouis peut non seulement disparaître, mais même se tourner contre moi (VN, p. 29).

Tant qu'on en reste à la baignade aux éléments, on reste entre des états de jouissance et de nausée, on oscille entre l'hypostase et la diastase, dans l'inquiétude, dans

une tension. C'est pourquoi la vie « élémentologique » ne décrit pas encore la séparation définitive, comme Lévinas le dirait : la séparation du sujet par le truchement de son corps ne suffit pas pour « vivre la vie quotidienne ». Par conséquent, l'homme doit se protéger, il doit se retirer de la jouissance immédiate, il doit l'arrêter, pour ainsi dire, ou bien il doit la retenir, pour qu'elle ne lui échappe plus. Comme nous le verrons au cours de ce chapitre, cet arrêt, c'est d'après Lévinas le rôle de la « demeure », dans laquelle le sujet va garder par son travail des choses qu'il possède.

### ***La demeure : l'intimité et sécurité du « chez soi »***

Dans la pensée lévinassienne, la demeure, c'est la condition pour mon retrait des éléments, car c'est une place où je me les approprie. Nous le comprenons bien maintenant : le rôle de la demeure pour Lévinas, c'est d'offrir un abri contre les éléments, mais en même temps, de rester ouvert à eux. La demeure comme abri représente l'intimité, le « chez soi » du sujet. Par l'intimité de la demeure, nous entendons la distance sécurisante d'avec *l'il y a*, qui est remplie par la possession et par le travail. Sans demeure, le sujet resterait englouti dans l'expérience trop directe du monde. A la limite, nous pouvons dire que le sujet *doit* demeurer pour s'écarter des souffrances psychiques et physiques (MUR, p. 216), pour s'écarter de l'oscillation perpétuelle entre les hypostases et les diastases<sup>37</sup>. La demeure, dans la conception lévinassienne, doit ainsi être saisie comme le commencement de l'intimité avec le monde avant cela encore sauvage. Bref, sans la demeure, le monde des éléments resterait étrange et hostile pour toujours, quoique débordant et plein.

Tout cela sous-entend que la demeure est une « institution » de la subjectivité qui sert comme un commencement d'intimité et de familiarité avec le monde entourant. Dans notre analyse sur la conception lévinassienne de la corporéité, nous avons désigné le corps comme le « point fixe », d'« où » le moi peut/doit toujours commencer. A ce moment, Lévinas nous propose à côté du corps encore « la demeure » comme le lieu de la facticité du sujet.

Poursuivons dans la pensée lévinassienne : comme la demeure me sépare des éléments, demeurant, je me débarrasse tout simplement de la jouissance immédiate, je l'inhibe pour ainsi dire. Je me réfugie dans un endroit où les éléments « refroidissent », dans une place connue, dans une demeure. L'intimité, ou si nous voulons, la connaissance, que j'ai de ma demeure, rend possible que je sois à l'aise : chez moi, je ne dois pas être tellement attentive, je peux *m'y reposer*. Nous voyons la différence entre le sujet qui se baigne et le sujet qui demeure : dans ma demeure les éléments n'arrivent plus par hasard, ils restent dehors et je les introduis dedans pour les garder en tant que « choses », et tout cela quand je veux, quand cela me convient. Bref, la demeure, en tant que vrai lieu de la facticité du sujet, nous pouvons la caractériser comme un certain « anti-sublime ». Désormais, le moi qui risque sa propre sublimation dans la baignade, qui risque la perte de sa propre subjectivité, s'écarte du monde sauvage, du monde des éléments, en demeurant chez soi dans l'intimité et sécurité de sa maison.

Avant d'avancer dans notre analyse, nous devons approfondir encore l'analogie entre la demeure et le corps. Comme le corps, la demeure symbolise une certaine distance du sujet par rapport au monde qui l'englobe. Remarquons, pourtant, l'augmentation de la fortification essentielle dans le passage entre ces deux moments. Dans le cas du corps, il s'agissait de « se tenir debout » et ainsi de s'écarter des éléments, tout en les laissant parvenir par la peau « offerte à la blessure ». Pareillement, mais d'une manière plus renforcée, dans le cas de la demeure, ce sont les murs de ma maison qui me séparent du monde extérieur, en ayant des fenêtres quand même, qui protègent et garantissent le contact continu avec l'extérieur.

Pour Lévinas, ce contact continu est représenté par le travail, grâce auquel je m'approprie des éléments qui sont, désormais, les choses. Qu'est-ce que nous entendons par cette formule ? Pour le dire simplement, Lévinas nous propose de nouveau un point du

---

<sup>37</sup> Néanmoins, comme nous le verrons plus tard, on ne peut jamais se débarrasser entièrement de cette oscillation, puisque même les murs de ma maison ne peuvent pas me protéger de l'insomnie qui porte l'horreur de *l'il y a*.

vue différent de la phénoménologie husserlienne : le monde des choses, le monde de l'intentionnalité, n'est créé qu'à partir de la demeure. Le monde de la sensation, le monde des éléments au sein duquel le sujet se baigne, est interrompu par la demeure, et ce n'est qu'à partir de la demeure que nous pouvons parler des choses, et ensuite des phénomènes. Bref, la demeure, qui travaille la sensation, ouvre pour Lévinas la possibilité du monde phénoménal composé des choses, à savoir des objets de nos actes intentionnels. Ainsi, pour notre philosophe, l'acte pratique précède l'acte intentionnel. Avec Lévinas la demeure n'est pas d'abord dans le monde objectif, mais c'est le monde objectif qui est créé, qui se situe par rapport à la demeure<sup>38</sup>. Mais en quoi consiste cet acte pratique pour Lévinas ? Qu'est-ce qu'il entend par « travail » ?

### ***Le travail et la possession : la séparation réelle du sujet***

Nous venons de le dire, le monde qu'on peut réfléchir présuppose l'événement de la demeure. Ainsi, d'après Lévinas, le sujet doit s'intérioriser dans une demeure pour pouvoir entrer au monde : le sujet entre au monde par son travail. Lévinas affirme qu'*exister* pour un sujet veut d'abord dire *habiter*, être « chez soi » ; cela est conditionné par la demeure. Par le travail, ensuite, en quittant la demeure, on s'approprie des éléments en les privant de leur indépendance. Ce dont je m'approprie, ce sont en fait les éléments privés de leur être, et dès l'événement de la demeure et du travail, ces éléments se transforment en « choses ».

Ce que je fais en travaillant, c'est pour ainsi dire, arracher de l'élémental des étants, des choses, pour ensuite les déposer dans ma demeure. Le travail, selon la pensée lévinassienne, donne une « face », une « forme » à l'élémental amorphe en le distinguant des choses particulières. Désormais, les choses sont les étants qu'on peut déplacer, les « meubles ». Auparavant, je ne pouvais pas posséder les éléments, mais dès lors que j'habite dans ma maison, je peux « posséder les choses ». En travaillant, je fais des dépôts, des réserves, ce qui veut dire que le travail rend la possession non seulement possible mais aussi sûre (VN, p. 31). Avoir des dépôts signifie surtout avoir de la certitude : c'est la fin de

---

<sup>38</sup> D'ailleurs, le fait qui gagnera en importance plus tard dans notre recherche.

l'« inquiétude » de la baignade, et c'est désormais la « tranquillité » de ma maison, dans laquelle je suis en possession de ma propre jouissance.

Dans l'économie de ma maison, je prends des choses dans ma demeure et j'intériorise ce qui est extérieur. Mieux : on peut comparer le travail au mouvement qui vient de la demeure et qui y retourne en y apportant des choses possédées. De nouveau, appliquons l'analogie avec le corps : en parlant des nourritures, nous avons abordé le motif de « vivre de », c'est-à-dire le fait qu'on vit des contenus. Les éléments pris en tant que différents de nos besoins, étaient transformés en nourritures pour remplir les besoins du sujet. Bref, le moi était décrit comme le « même » qui vit dans l' « autre », dans l'autre qu'il change en même pour satisfaire ses besoins. La même situation se répète dans le cas de la demeure : en prenant les éléments dans ma maison, en les possédant, je les transforme en choses, en *mes* choses, en choses qui *me* sont connues. L'homme, pour ainsi dire, soustrait l'extérieur, il l'adapte à sa propre maison en le déprivant de ses potentialités originales et il le soumet aux siennes. La possession, comme la nourriture, signifie une réduction à soi de ce qui est initialement extérieur, autre que soi (*Ibid.*). Pour cette raison la possession n'est pas « innocente », car elle nie l'altérité, elle ne la respecte tout simplement pas. Par le travail, en transformant l'altérité en ce qui est sien, le sujet lévinassien se sépare, et sa séparation est achevée par l'identification avec ce qui originellement n'est pas le sujet mais qui devient « chez soi » du sujet.

Néanmoins, rendons-nous compte que dans les deux cas – celui des nourritures aussi bien que celui de la demeure -, il ne s'agit pas d'une adaptation « mauvaise » : ni la dépendance ni le besoin d'une part, ni le travail ni la possession d'autre part ne sont pas saisis par Lévinas comme négatifs, comme mauvais. Au contraire, car c'est précisément par la possession et par le travail que le sujet devient réellement séparé, c'est-à-dire qu'il est capable de la vie « quotidienne » proprement dite.

Nous pouvons trouver un autre point commun entre le corps et la demeure au niveau du travail. Comme plus haut le corps, le travail aussi nous donne quelque chose et nous

prive de quelque chose : par le truchement du corps on ressent de la jouissance, on devient un sujet séparé, de même, en travaillant on devient sûr de garder les éléments qui sont désormais les choses. Mais en même temps, comme le corps s'avère fardeau, poids que je dois, malgré moi, toujours porter, ainsi le travail est une « sueur ». Dans TA, Lévinas n'hésite pas à lier le travail à la peine et la douleur (TA, p. 98). Le travail est un effort mais un effort « positif » ou « nécessaire », dans lequel le sujet « *se retrouve avec le poids de l'existence qu'implique sa liberté même de l'existant.* » (Ibid.) La douleur causée par le travail n'est pas entendue comme douleur uniquement « physique ». Notre philosophe exprime la même intention qu'avant avec le corps : la souffrance physique est « l'irrémissibilité » même de l'être, absence de tout refuge. Comme le corps représente le fardeau de mon existence, le contrat dont je ne peux pas me désister, ainsi le travail montre la souffrance de ne pas avoir de sortie : « *Toute l'acuité de la souffrance est dans cette impossibilité de recul. Elle est le fait d'être acculé à la vie et l'être.* » (Ibid., p. 100).

### ***Autruï, le langage: le commencement du monde objectif***

Enfin, il nous reste un aspect que nous pourrions incorporer à l'analogie entre la sensibilité/corporéité et la demeure. Au cours du premier chapitre, nous avons évoqué la double conception de la sensibilité, que Lévinas présente dans TI puis dans AE. Tandis qu'en TI, la seule sortie de l'horreur de *l'il y a* reste la jouissance, dans AE, Lévinas parle de la sensibilité déjà au niveau intersubjectif, et dès lors, c'est autruï qui nous procure la seule vraie sortie possible de *l'il y a*. Ainsi, en analysant le concept de demeure, nous devons aussi souligner le rôle qu'y joue autruï.

La demeure est d'ores et déjà fondée sur la diachronie, c'est-à-dire sur la présence d'une autre personne : on habite jamais seul, c'est-à-dire, ma présence est d'ores et déjà confrontée avec la présence d'autruï. Nous sommes donc tenus de compléter ce que nous venons de dire : les choses que je garde dans ma maison, sont les *miennes*, mais leur « sens » ne vient pas de moi-même, il vient de la communication avec l'autre personne qui habite avec moi dans la maison. C'est pourquoi Lévinas insiste sur le fait que la possession, bien qu'elle ne soit pas innocente, n'est pas une « exploitation », car pour notre philosophe,



la possession se base toujours déjà sur la relation avec autrui, sur le « partager du sens » avec autrui.

« Les personnes ne sont pas l'une devant l'autre, simplement, elles sont les unes avec les autres autour de quelque chose. » (EE, p. 62).

Le côté « exploitation » de la possession n'est pas fondamental, au contraire car, chez Lévinas, celle-ci renvoie toujours aux relations métaphysiques plus profondes, et la possession des choses aboutit à un discours.<sup>39</sup> Le monde objectif est alors créé par la communication avec autrui : je ne communique pas à autrui ce qui est objectif pour moi ; par contre, on s'accorde sur ce qui est objectif, sur ce qui est commun (VN, p. 42). Rendons-nous compte de ceci : le monde objectif est la condition de toute thématization, de tout savoir, de toute conceptualité. De nouveau, nous voyons l'originalité de la pensée lévinassienne : il n'y a de monde objectif, de monde thématized, de monde que je connais, qu'à partir d'autrui avec qui j'habite dans la demeure<sup>40</sup>.

Permettons-nous une brève remarque : la communication en tant que langage quotidien, comme nous l'avons vu tout à l'heure, joue un rôle d'importance chez Lévinas, car c'est elle qui donne la signification du monde de la vie. Si nous revenons à la phénoménologie husserlienne, nous voyons le tournant lévinassien : selon Husserl, c'est la conscience transcendantale qui constitue les significations quotidiennes et, de plus, dans un langage « autre » que quotidien. Lévinas l'exprime dans HS, en disant que le langage quotidien est conçu comme « inconvenant », et que l'on donne la préférence au langage « algorithmique » (HS, p. 188). Par contre, pour notre philosophe, ce n'est que dans le langage quotidien que l'on s'approche de l'autre homme et la communication est conçue en tant que « non-indifférence » à autrui. Nous voyons très clairement que c'est le *langage* comme premier accueil qui façonne ce qui est donné, et non la *perception*, comme c'était le

---

<sup>39</sup> BAILHACHE, G., *Le sujet chez Emmanuel Lévinas : fragilité et subjectivité*, Paris: PUF, 1994, p. 113 (BAIL).

<sup>40</sup> Comme nous avons déjà dit, cet ordre, ça veut dire, d'abord la demeure habitée avec autrui et puis le monde objectif, il deviendra important plus tard pour notre comparaison avec les analyses heideggeriennes.

cas chez Husserl (HS, p. 186). Ainsi, le rôle du langage quotidien prend de l'importance : il commence dans la demeure où j'habite avec autrui et il découvre tout le monde extérieur, le monde toujours déjà partagé, le monde articulé.

Si nous en revenons maintenant à l'analogie entre la sensibilité/corporéité et la demeure, nous percevons que nous ne les avons pas évoquées par hasard, car il nous semble que les deux niveaux, la situation de l'homme au sein de *l'il y a* et l'habiter dans une demeure, se correspondent notamment car ils décrivent le quotidien. Le niveau de la sensibilité décrit la cristallisation de la séparation du sujet, à savoir, ce qui est le plus « quotidien » ; l'autre niveau, la demeure, le travail et la possession parlent de la séparation achevée, du quotidien « humain », de la « vie » quotidienne. Ce que nous devons souligner, cependant, c'est le fait, que ces deux couches du quotidien ne s'éliminent pas, elles « coopèrent », pour ainsi dire, car on reste corporel et c'est par notre corps que l'on passe de l'élémental à la demeure ; la jouissance accompagne toute utilisation des choses<sup>41</sup> et c'est elle, enfin, qui fonde le moi. Finalement, c'est le travail et la possession qui font entrer l'altérité des nourritures dans le même (BAIL, p. 103-106), et nous pouvons, en fait, très bien comprendre le travail comme un rapport à l'élémental, comme un socle qui nous mène à la jouissance, comme l'a fait le besoin au niveau de la sensibilité - avec cette seule différence que le travail « calme » l'inquiétude de l'élémental en garantissant au sujet une certaine indépendance économique.

### ***Le sommeil, la fatigue, la paresse : nouvelle conception de la temporalité***

En disant que le travail « calme » l'inquiétude ressentie au sein des éléments, nous ne pouvons pourtant pas omettre de mentionner que malgré tout, l'inquiétude ou une certaine tension revient de temps en temps, car le travail en tant que sueur et douleur, comme nous venons de le décrire, fatigue, il nous épuise, et par conséquent, il nous faut nous reposer. Fatigue, repos et sommeil sont des motifs que Lévinas élabore surtout dans les analyses en EE ; voyons comment il les aborde.

---

<sup>41</sup> De la même façon qu'avec les éléments, le moi reste une jouissance d'une autre chose, mais pas de soi. Avec Lévinas on peut même jouir de jouir (VN, p. 27).

La fatigue et la nécessité du sommeil que je ressens après avoir travaillé, Lévinas les désigne comme une « limitation de mon existence », comme une « confiance à un lieu » (EE, p. 119), parce que je « dépose » mon être en un certain lieu - mais sans révoquer mon contrat, pour reprendre le vocabulaire déjà utilisé plus haut. Bien entendu, ce lieu auquel je fais confiance, le lieu où je me repose, c'est ma demeure. Dans le sommeil dans ma demeure, je dépose mon être, je le *place*, je le *situe* quelque part. Nous voyons à nouveau la liaison entre les deux couches du quotidien : je ne peux me reposer que dans ma maison, et en même temps, uniquement grâce à mon corps. Ainsi, le lieu auquel je fais confiance pendant mon repos n'est pas seulement ma demeure, c'est le lieu où mon être est placé et situé, c'est donc tout d'abord mon corps : bref, par le truchement de mon corps, je me situe dans ma demeure. Comme nous l'avons décrit dans nos analyses précédentes, le corps est un arrêt dans l'*il y a* anonyme, qui, désormais, par la demeure, reçoit plus de stabilité.

Ces motifs peuvent sembler banals ou trop simples, mais comme nous le verrons tout à l'heure, ils recèlent un sens très profond. Pourquoi Lévinas s'occupe-t-il de fatigue et de sommeil ? La fatigue suivie par le sommeil représente un certain « retard » : je me réveille et je suis déjà « en retard sur moi-même ». Je dois déployer mes efforts, je dois me tenir debout et commencer à travailler de nouveau pour me « rattraper moi-même ». Ainsi, c'est l'effort qui me fait sortir de la fatigue et qui remplit l'intervalle ouvert pendant mon repos. Comme la fatigue symbolise un certain « refus » d'exister (le même refus que Lévinas trouve d'ailleurs dans la paresse, et nous y reviendrons plus bas), l'effort signifie un nouveau commencement. Analogiquement à la situation corporelle, ici aussi le sujet doit toujours de nouveau commencer : il faut se réveiller, il faut se tenir debout, il faut travailler à chaque fois de nouveau. Il me semble que Lévinas essaie de nous dire que je suis débordée par moi-même si je me repose trop longtemps : d'un côté, je dois me reposer après travailler, d'un autre côté, pourtant, je ne peux pas rester passive. Bref, le moi « m'encombre », pour ainsi dire, et c'est une source de tension perpétuelle.

En tant que paresseuse, comme dans la fatigue, j'esquive l'avenir, je suis fatiguée d'être condamnée à la présence, à l'avenir que je *dois* encore remplir. La paresse :

*« C'est une peur de vivre qui n'en est pas moins une vie où la crainte de l'inaccoutumé, de l'aventure et de ses inconnues tire sa nausée de l'aversion pour l'entreprise de l'existence. »* (EE, p. 39).

N'oublions pas, pourtant, que je suis fatiguée et paresseuse parce que j'ai travaillé auparavant. Ainsi, l'effort pour travailler revient toujours, et cet effort qui me pousse hors de la paresse, c'est l'événement de « se situer », de « se placer », de « sortir de soi-même ». Nous voyons à nouveau que pour Lévinas, l'effort humain n'est pas d'abord une connaissance, mais un acte pratique : c'est le travail, l'événement<sup>42</sup>. Le retard que pris en prenant du repos ou bien par la faute de la paresse, ouvre l'intervalle pour cet événement dans lequel le sujet « prend soin » de sa présence. Ainsi, il « faut » faire quelque chose, il « faut » s'efforcer, car on est dans un contrat qui nous donne toute la richesse. On n'est donc pas dépourvu ; au contraire, on est plein de soi-même et c'est exactement de cette plénitude que je dois sortir - vers l'autre.

Les analyses lévinassiennes sur le travail, la fatigue et la paresse nous amènent à une conception novatrice du temps. Le corps d'abord, et maintenant le corps qui demeure, représentent la présence composée des instants, des événements qui ne se relient pas, cependant, l'un à l'autre comme dans la conception traditionnelle du temps. Au contraire, avec Lévinas nous entendons qu'à chaque instant, il faut commencer de nouveau. Il ne s'agit pas d'un flux d'instant ; chaque instant est indépendant des autres. Dans le sommeil, la conscience se cache devant elle-même, elle participe à la vie en « ne participant pas » et elle se retrouve en se réveillant. C'est pourquoi, selon Lévinas, la présence n'est pas un fleuve ou une durée<sup>43</sup>. La présence, c'est l'exaltation de cette durée (EE, p. 125). L'instant, d'après notre philosophe, lutte pour son existence, il est son commencement, il contient une relation qui est la source de l'existence. En me réveillant, je dépasse un décalage et c'est la relation fondatrice de mon existence (EE, p. 130).

---

<sup>42</sup> Vide supra.

<sup>43</sup> A cet égard, il nous semble que Lévinas est proche de conception de la temporalité de G. Bachelard. Car, chez lui, comme chez Lévinas, la temporalité qui se base sur les instants à la place de durée permet de garder

Soyons cependant prudents en utilisant le mot « intervalle ». Il est vrai, qu'en me réveillant, je dépasse un « intervalle du retard », mais il ne s'agit pas d'une distance que je traverse. En EE Lévinas l'exprime mieux, en disant que l'existence « colle » au moi : je ne prends pas une distance par rapport à mon existence, elle m'envoûte (EE, p. 73). Lévinas le décrit plus loin comme « l'enchevêtrement de la présence avec l'être », c'est-à-dire que l'existence représente un fardeau pour l'existant, le fardeau qu'il doit toujours à chaque instant reprendre de nouveau. Ainsi, l'instant « contient un événement » ; autrement dit, il contient l'hypostase en tant que commencement. En tant que fatiguée ou bien pareusseuse, je refuse en fait d'exister, et à l'envers, l'effort qui me pousse hors de la fatigue, me rend un nouveau commencement, un nouveau « maintenant » possible, dans lequel je préfère « avoir » à « être »<sup>44</sup>. Nous voyons alors que c'est la présence, selon notre philosophe, qui porte tout le caractère décisif car c'est dans la présence que l'on peut tout perdre. Ce côté, disons, tragique, de l'instant et de la présence est modéré par le flux du temps, qui adoucit, comme Lévinas le dit, la solitude fatale de l'existant : il adoucit l'attachement fatal du sujet à sa subjectivité.

### ***Le monde quotidien : le monde possédé et articulé***

Par contre, l'intervalle en tant que « distance », nous pouvons l'appliquer à la relation entre le sujet et le monde « possédé ». Dès l'événement de la demeure, l'homme prend une distance par rapport au monde, qui n'est plus seulement une qualité sans substance comme c'était auparavant le cas de l'élémental, mais qui est un monde créé ou bien découvert, un monde articulé. Ce « deuxième » monde n'est plus aussi immédiat que l'élémental, car c'est le monde dévoilé par le dévoilement des choses possédées par le sujet. Ainsi, l'égoïsme de la jouissance est couvert par l'égoïsme de l'appropriation, qui, pourtant, est toujours contesté, ébranlé ou même « bouleversé » par la présence d'autrui, car l'heureuse et simple possession du monde est mise en question par le langage, dans lequel

---

un « commencement », un « événement », une « vraie action », ou comme le dirait Bachelard « un accident comme principe » (BACHELARD G., *L'intuition de l'instant*, Paris, Éditions Stock, 1992, p. 24).

<sup>44</sup> Préférer « avoir » à « être », cela veut dire pour nous que le sujet sort de la fatigue où il se sent encombré par l'être et que par son effort il commence à travailler, à dérober des choses, c'est-à-dire à « avoir ». Nous reprenons ici des analyses lévinassiennes de EE.

le sens des choses et de l'ensemble du monde, s'exprime entre moi et autrui.

Revenons brièvement à la conception husserlienne du monde : le monde dévoilé par l'intentionnalité n'est possible qu'à partir du monde que Lévinas décrit comme le monde possédé. Soulignons encore une fois les différences entre ces deux approches : premièrement, le monde possédé se base toujours déjà sur le monde de la sensibilité ; deuxièmement, les deux mondes, le monde sensible, aussi bien que le monde de l'appropriation, sont contestés par la présence d'autrui.

Ainsi, Lévinas ne nie pas le monde de l'intentionnalité husserlienne, mais il montre que celui-ci n'est pas le monde originaire ni, en outre, le monde de la certitude. Le monde découvert par le mouvement du travail, que nous venons décrire en tant que sortant de la demeure et toujours y revenant, n'est pas le résultat de l'oeil qui regarde, il vient d'une main qui arrache et qui façonne (BAIL, p. 113). A partir de la demeure, on parle du monde possédé et ce n'est qu'à partir du monde possédé qu'on peut parler d'un monde de la lumière. Dans les termes de Lévinas, cela veut dire : dès l'habiter, je ne sens pas seulement les éléments, mais, en plus, je possède des choses et ensuite je « vois » les choses. La demeure me rend une certaine distance possible, que je remplis par le travail et par la possession, les deux étant mises en question perpétuellement par autrui. Chez Husserl, cette distance est dès le début remplie par la cognition, par la lumière venant uniquement du moi.

### ***Bilan***

En analysant les concepts comme la demeure, le travail, la possession et ensuite la fatigue et la paresse dans la pensée lévinassienne, nous avons dévoilé les structures fondamentales du monde, du langage et de la temporalité. Comme c'était le cas avec le chapitre précédent, Lévinas dégage les structures essentielles pour la constitution du sujet aux niveaux purement quotidiens et banals. Nos deux chapitres ont montré les deux couches du quotidien qui, selon notre philosophe, décrivent le vrai « vécu » : le vécu sensible avant tout acte intellectuel ; le vécu toujours confronté/partagé avec autrui, c'est-à-

dire pas un vécu isolé dans/par sa propre conscience.

Essayons maintenant d'esquisser quelques questions que nous poserons à Lévinas en abordant des sujets analogues dans les analyses heideggeriennes. Premièrement, la conception de la demeure chez Heidegger : est-ce que le motif de l'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*), et plus concrètement, le motif de l'être-dans (In-sein) ne décrivent pas le fait que le sujet (*Dasein*) doit toujours avoir « son lieu » ? Est-ce que dans les textes plus tardifs de Heidegger, nous ne pourrions pas trouver des analyses de la demeure fortement semblables à celles de Lévinas ?

Deuxièmement, nous nous demanderons si l'appropriation des choses, comme Lévinas la décrit, ne reprend pas la même logique que l'utilisation des choses dans le réseau des renvois chez Heidegger ? Est-ce qu'on ne reste pas aussi dans un mouvement de la « totalité », en parlant de l'appropriation des choses chez Lévinas, ce qui est d'ailleurs au fond de sa critique des analyses heideggeriennes ?

Troisièmement, est-ce que le On (*das Man*) comme façon la plus commune d'être pour l'être-là - dans le vocabulaire lévinassien « la plus quotidienne » -, ne montre-t-il pas la même nécessité pour le sujet d'être toujours déjà avec autrui ?

## II. PARTIE : LA CONCEPTION DU QUOTIDIEN CHEZ HEIDEGGER



Le but de la partie suivante est d'essayer de répondre aux questions que nous avons évoquées à la fin de deux chapitres précédents, c'est-à-dire de trouver les analogies, ou bien les différences, parmi certains points des analyses lévinassiennes et heideggeriennes du quotidien, pour montrer en quoi réside l'originalité de l'approche lévinassienne. Avant de traiter des problèmes particuliers, ce qui est le but de la dernière section de cette partie de notre travail (Quatrième chapitre), nous voudrions quand même consacrer la première section (Troisième chapitre I.), aux points innovants chez Heidegger, que Lévinas appréciait au moins dans les années initiales de sa propre pensée. Autrement dit, nous voudrions montrer les « lieux » de la philosophie heideggerienne avec lesquels Lévinas tombait relativement d'accord et qu'il n'a pas trouvés, par exemple dans la phénoménologie husserlienne. Nous espérons ainsi mettre en valeur la « déviation » ultérieure de l'approche de notre philosophe ; cela nous servira ensuite de socle pour souligner les différences fondamentales et importantes pour les résultats de notre recherche.

Ensuite, dans la deuxième section du même chapitre (Troisième chapitre II.), toujours avant d'élaborer des comparaisons entre nos philosophes, nous présenterons, au moins en général, le concept du quotidien dans la pensée heideggerienne. Notre but n'est pas d'aborder le concept du quotidien chez Heidegger d'une façon exhaustive, mais plutôt de souligner les points cruciaux, qui peuvent paraître semblables ou qui peuvent, au premier abord, se prêter à la comparaison avec quelques concepts lévinassiens. Comme point de départ pour la présentation générale du quotidien chez Heidegger, nous nous référerons aux analyses d'*Etre et Temps*<sup>45</sup>, comme Lévinas le fait lui-même généralement dans son œuvre, et seulement à l'occasion nous évoquerons les premiers cours et les essais tardifs de Heidegger. La difficulté principale que nous devons affronter tient au fait que les motifs liés au quotidien chez Lévinas correspondent plutôt aux phénomènes que Heidegger désigne comme appartenant au mode authentique d'être du *Dasein*. Ainsi, pour achever cette comparaison, il nous faudra présenter non seulement le quotidien heideggerien, mais aussi d'autres aspects de l'analytique existentielle.

---

<sup>45</sup> HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 17. Auflage, 1993 (SuZ).

## Troisième chapitre

### En découvrant l'existence avec Heidegger

Commençons par les points innovants de l'ontologie heideggerienne, appréciés par Lévinas. Dans ses réflexions sur la conception de l'existence chez Husserl et Heidegger, nous trouvons beaucoup d'admiration de la part de Lévinas lecteur d'*Etre et Temps*<sup>46</sup>. Cette admiration porte surtout sur la nouvelle conception du sujet chez Heidegger. Premièrement, notons le fait que pour Heidegger, la subjectivité du sujet est cachée dans l'économie d'être et que le lieu de tout le questionnement philosophique est le sujet lui-même dans sa facticité. Autrement dit, c'est dans le *Dasein* qu'il faut chercher des réponses, car c'est l'être-là qui comprend la différence entre l'étant et l'être de l'étant, et cela le distingue des autres étants. Cette compréhension de l'être de la part du *Dasein*, qu'il faut saisir en tant que « pouvoir-être »<sup>47</sup>, se produit toujours déjà « dans le temps », ou pour mieux le dire, le temps « se produit » pendant cette compréhension (EE, p. 84) et ainsi, désormais, nous nous débarrassons de la conception du temps comme contamination du sujet.

Ainsi, le « vrai vécu », dont Husserl avait pensé trouver l'accès par l'intentionnalité transcendantale, Heidegger le situe dans la facticité du *Dasein*, et il commence donc ses analyses chez l'homme qui comprend l'être en général, comme un accès à la vérité, à la vérité de cet être. Désormais, l'être se transforme en dynamisme, en processus d'effectuation, ce qui est l'enjeu même de l'existence (CNS, p. 39). Cette insistance heideggerienne sur le caractère verbal de l'être reste nécessairement liée avec le temps : la compréhension de l'être est finie, car le *Dasein* même est caractérisé par sa finitude.

---

<sup>46</sup> Pour les paragraphes suivants, nous nous référerons surtout à « Martin Heidegger et l'ontologie », publié dans LEVINAS E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967 (EDE).

<sup>47</sup> La compréhension pour Heidegger veut dire la compréhension par le *Dasein* de ses propres possibilités, c'est pourquoi nous parlons de « pouvoir-être ». Le *Dasein* est à la fois « jeté » au monde, et « pro-jeté », c'est-à-dire qu'il se comprend dans les propres possibilités qu'il peut devenir (cf. SCHNELL, A., *De l'existence ouverte au monde fini : Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, 2005, p. 74, EOMF).

Pour Lévinas, c'est le fait que la vérité peut se trouver dans l'humanité, dans l'existence humaine particulière, qui importe le plus : on ne parle plus d'une idée abstraite de l'homme ou de l'esprit, mais d'une existence concrète. Il en découle que l'étude de la compréhension de cette existence particulière ne sera pas la réflexion d'un acte d'intentionnalité, mais plutôt l'étude d'un « événement » de l'existence, qui se produit d'ores et déjà au-monde dans lequel elle s'engage. Cet engagement se produit dans la vie pratique au milieu des choses (ustensiles), par lequel le *Dasein* s'occupe de son propre être, de sa propre existence (l'économie d'être). La relation à son être propre sous la forme d'une compréhension, qui s'atteste en tant que souci, reste la caractéristique fondamentale du *Dasein* pour Heidegger, mais ce que Lévinas soulignerait chez Heidegger, c'est le recours à l'homme concret qui d'après lui ouvre la possibilité de réunir l'existence avec son histoire et l'ontologie avec la théorie de la connaissance. Ainsi, la conscience morale n'est ni intellectuelle ni abstraite ; au contraire, c'est plutôt un appel qui part du *Dasein* lui-même toujours déjà dispersé dans la vie quotidienne.

Pour le développement de notre recherche, gardons au moins trois points cruciaux : premièrement, le recours de Heidegger à la facticité du sujet ; deuxièmement, les caractéristiques de l'homme comme « modes » de son être, et non comme attributs ajoutés. Ces modes, comme pouvoir-être, restent au fond du dynamisme fini de l'existence ; et troisièmement, les deux points précédents sont toujours déjà associés au temps.

En parlant du recours à la facticité et à l'existence concrète, comme un point apprécié par notre philosophe, nous devons tout de même encore mentionner l'influence de la philosophie de Jean Wahl sur la pensée lévinassienne. Car c'était Wahl qui soulignait la vie concrète et la pensée concrète, en gardant le rapport à l'existentialisme et l'importance du « sentiment » : ces motifs résonnent toujours dans la philosophie lévinassienne. Notons encore que les sentiments soulignés par Wahl ne sont pas de la famille de l'angoisse (comme chez Heidegger, mais aussi chez Kierkegaard ou Sartre), mais plutôt du côté de l'espoir et de la jouissance - ce que Lévinas reprend dans sa philosophie. Néanmoins, Lévinas saisit la sensibilité un peu différemment : quand Wahl décrit l'expérience du sentiment en tant que mouvement de l'être vers son intériorité, en tant qu'un mouvement

centripète<sup>48</sup>, Lévinas l'associe à l'exposition qui fonde la subjectivité en sortant hors de soi (comme nous l'avons expliqué plus haut en parlant de la jouissance). Même s'il s'agit de l'intériorisation chez Wahl, ce sont les sentiments, les substances senties, qui nous relient à l'univers, une idée qu'on trouve chez Lévinas en tant que la transcendance vers l'infini<sup>49</sup>.

### ***La vie facticielle : l'aujourd'hui qui devient le quotidien***

Avant d'aborder les analyses heideggeriennes d'*Etre et Temps*, arrêtons-nous encore un peu sur les cours des années 20 où il élabore sa conception de la vie facticielle (« *das faktische Leben* », GA 58)<sup>50</sup>, ce que nous envisageons comme la quotidienneté. Nous lisons ici que la vie facticielle se déroule d'ores et déjà dans un monde (voilà les trois moments : *Umwelt*, *Mitwelt* et *Selbstwelt*, GA 58, §10, p. 43) et tout ce qui se donne dans un monde tire sa signifiante (*Bedeutsamkeit*) de son sens d'existence. La vie facticielle est caractérisée comme unité de temporalisation des mondes du vivre, une telle unité qui porte et qui *est* en elle-même ses propres possibilités.<sup>51</sup> D'un autre côté, néanmoins, la vie facticielle est une inquiétude, elle se soucie de son propre monde (*Selbstwelt*) en acceptant les directives (*Weisungen*) venant du monde facticiel au lieu de prendre les décisions d'après une autoréflexion (GA 61)<sup>52</sup>. C'est pourquoi nous lisons que la vie facticielle est une ruine (*Ruinanz*, *ibid.*, pp. 133-140) et une chute (*Sturz*), car il s'agit d'une perte de soi et d'une fuite constante devant soi, ensuite accompagnés par la perte du temps propre. Dans la vie facticielle, je peux dire que « je n'ai pas le temps », alors que, à strictement parler, c'est moi, l'origine propre du temps.

---

<sup>48</sup> DUPUIS, M. Postacie transcendencji. Lévinas – Wahl, in T. Gadacz, J. Migansinski (eds), *Lévinas i inni*, Warszawa, Wydział, Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 2002, p. 6 (Figures de la transcendance, FT).

<sup>49</sup> La différence entre les facticités heideggerienne et wahlienne apparaîtra mieux plus loin dans notre recherche.

<sup>50</sup> HEIDEGGER M., Gesamtausgabe, Band 58, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Grundprobleme der Phänomenologie (1919 -1920), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.

<sup>51</sup> HAAR, M. Le moment, l'instant et le temps-du-monde, in *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Heidegger 1919-1929, COURTINE, J.-F., Paris, J. Vrin, 1996, p. 68 (HAAR).

<sup>52</sup> HEIDEGGER M., Gesamtausgabe, Band 61, II. Abteilung: Vorlesungen, Einführung in die phänomenologische Forschung, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, p. 94-100.

Pourquoi abordons-nous cette problématique dans les textes heideggeriens des années 20 ? C'est qu'à côté d'une telle description de la vie facticielle que nous venons d'évoquer, nous trouvons aussi les conceptions de la *Jeweiligkeit* et de la *Jemeinigkeit*, qui pourront nous servir plus tard dans notre recherche. La *Jeweiligkeit* exprime le caractère répétitif d'une identité temporelle qui se joue « à chaque fois, à chaque moment, à chaque occasion »<sup>53</sup> : en somme, *Jeweiligkeit*, c'est « être-à-chaque-fois ». Le quotidien est ainsi, ce qui se donne répétitivement à chaque fois de nouveau, à chaque fois au présent. Dans la vie quotidienne, on séjourne (*Weile*) au présent (*Gegenwart*), qui est, soulignons-le, à chaque fois *le mien*, on séjourne « à chaque fois dans l'aujourd'hui comme dans la détermination de ce qui est perpétuellement moi-même » (*Jemeinigkeit*) (HAAR, p.74). Autrement dit, le *Dasein* que je suis a toujours à être son être, à chaque fois, à chaque aujourd'hui qui deviendra le quotidien.<sup>54</sup>

Pour l'instant, allons plus loin avec la présentation générale de la conception du quotidien chez Heidegger ; nous reviendrons plus tard sur les motifs de la *Jeweiligkeit* et de la *Jemeinigkeit*. Voyons comment Heidegger saisit le quotidien dans ses analyses plus tardives d'*Etre et Temps*. Pour cela, concentrons-nous surtout sur les paragraphes qui traitent, ou au moins abordent, d'une manière ou d'une autre, la conception du « On » que nous envisageons en tant que quotidien (*Alltäglichkeit*), ou bien comme la vie facticielle, dans la pensée heideggerienne.

---

<sup>53</sup> DUPUIS, M. « Etre-à-chaque-à-fois » et sens clinique (Heidegger, 1923), in J.-Ph. PIERRON (ed.), *Herméneutique et médecine* (à paraître), p. 3 (ECF).

<sup>54</sup> DUPUIS, M., *L'herméneutique de la vie facticielle et le « Dasein humain »* (Heidegger, 1923), in G. Cormann (ed.), *Phénoménologie et anthropologie* (à paraître), p. 7 (HVF).

## La quotidienneté dans *Etre et Temps*

### *Le Dasein et les autres : l'anonymité du « On »*

Le §5 nous introduit à la quotidienneté en tant que donation « immédiate » de la manière d'être du *Dasein*<sup>55</sup>, c'est-à-dire comme l'accès le plus facile à la façon d'être de l'homme, la façon dont le *Dasein* se comprend lui-même par le truchement de l'étant qu'il rencontre dans le monde. Cette manière quotidienne dont le *Dasein* se comprend est désignée par Heidegger comme « ontique », tandis que la compréhension de soi du *Dasein*, « ontologique », se produit au niveau plus « haut » (SuZ, p. 17). La quotidienneté est alors comprise comme une délimitation préalable de l'être du *Dasein*, qui sera suivie par une analyse sur une base proprement ontologique. En outre, nous découvrons que la quotidienneté a sa propre façon de comprendre le temps, c'est une « compréhension vulgaire », et, par surcroît, sa propre façon de connaître, à savoir l'utilisation et la manipulation (§15).<sup>56</sup>

Nous trouvons une analyse plus concrète de la quotidienneté dans les §§26 et 27, où le monde quotidien est un monde où nous vivons avec les autres (*Mitwelt*). Heidegger affirme même que l'être du *Dasein* est « l'être-avec » (*Mitsein*), c'est une « coexistence » (*MitDasein*, *ibid.*, p.118). Le monde, d'après Heidegger, « offre » (*freigeben*, *ibid.*) les autres *MitDasein*, mais comme il le souligne, il ne s'agit pas d'une co-présence de sujets. La présence des autres, *MitDasein*, est une structure fondamentale pour le *Dasein* : le *Dasein* est toujours *Mitsein*, ce qui lui permet d'ailleurs de comprendre les autres (c'est-à-dire l'être des autres) de la même façon qu'il se comprend lui-même. Heidegger spécifie cette structure du *Dasein* comme une caractéristique d'« être coexistence à la rencontre d'autrui » (*für Andere begegnend MitDasein*, *ibid.*, p. 121), et d'habitude, cette rencontre se

---

<sup>55</sup> Notons, néanmoins, qu'il s'agit d'une telle immédiateté qui est en fait « médiatisée » par compréhension. Nous y reviendrons plus loin dans notre analyse.

<sup>56</sup> Ces deux points - la compréhension vulgaire du temps du quotidien et sa propre façon de connaître -, nous les élaborerons plus bas.

passé pendant le travail, en s'occupant de quelque chose. Ainsi, les autres m'apparaissent depuis un contexte pratique, d'un contexte qui importe pour mon propre être.

Le paragraphe suivant (§27) va plus loin concernant la caractéristique des autres *MitDasein*. Heidegger introduit le concept du « On » (*das Man*), qui est anonyme et indéterminé. Cela veut dire qu'il ne s'agit pas d'un *Dasein* particulier, mais au contraire de la « publicité » (*Offentlichkeit*), qui exerce sa domination sur le *Dasein* dans la vie quotidienne. Le plus souvent, le *Dasein* « se dissout » au quotidien en « On », il lui est subordonné et paradoxalement, cette subordination lui plaît, pour ainsi dire, il en est content. En ce sens, le quotidien représenté par le « On » « facilite », selon Heidegger, la vie du *Dasein* (*entlasten*).

Avant d'aborder les paragraphes suivants, il nous semble important de soulever quelques points complémentaires qu'une telle approche du quotidien apporte également. Premièrement, le *Dasein* est d'abord seul, sans aucun rapport aux autres, et ce n'est que du monde, qui est d'ailleurs constituant du *Dasein*, que les autres lui parviennent. Plus précisément, Heidegger écrit : « *die Anderen innerweltlich freigegeben sind* », ils m'apparaissent, je les rencontre, en tant qu'autres étants intramondains. De plus, la manière la plus courante dont « on traite » les autres est, d'après Heidegger, « déficiente » ou bien « indifférente » : c'est le « manquer » des autres (*die Gleichgültigkeit des Aneinandervorbeigehens*). Pour cette raison, bien que le *Dasein* « puisse » ontologiquement comprendre l'être des autres hommes (grâce au *MitDasein*), dans la vie quotidienne, les autres lui sont étrangers. L'autre n'est qu'un dédoublement du moi (*Ibid.*, p.124), mais je dois faire connaissance avec lui. Il en découle que je comprends les autres à travers leurs occupations, ils me parviennent à travers des étants, dont ils s'occupent mais qui voilent la compréhension « plus originaire » que je pourrais avoir d'eux.

Concernant l'analyse du « On » du §27, soulignons encore le fait que Heidegger emploie le terme « médiocre » ou « moyen » pour caractériser le quotidien<sup>57</sup>. Ainsi, le quotidien signifie un nivellement de toutes les différences, où le *Dasein* fait ce « qu'on fait » - rien de moins, rien de plus. De plus, la facilité que le « On » apporte au *Dasein*, nous pouvons aussi bien l'interpréter comme une absence de la responsabilité : il n'y a personne de concret, il n'y a personne de coupable non plus. Cela mène forcément à l'affirmation que le quotidien « voile » et « manque », car ce que le monde quotidien laisse voir, c'est un « monde dévoilé d'une façon médiocre »<sup>58</sup>. D'ailleurs, c'est ce que Heidegger veut dire en visant « l'être authentique du *Dasein* » comme une modification nécessaire du quotidien pour arriver à la vérité de l'être. Bref, le quotidien n'est pas le secret du *Dasein*, il ne décèle pas le mystère de son rapport à son propre être ; au contraire, ce n'est que par la modification de la vue du « On » qu'on pourra découvrir la vérité de ce rapport. Par conséquent, l'être authentique représente le dévoilement et la suppression de l'obscurcissement que le quotidien apporte. Pour résumer, le *Dasein* dans sa vie quotidienne est préoccupé par quelque chose qu'il partage avec les autres, qu'il conçoit en tant que « On », et il fuit ainsi son pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire authentique.

L'anonymat du « On » est encore approfondie dans § 47, où Heidegger parle de *Vertretbarkeit* (*Ibid.*, p. 239), « représentation par délégation » ou « possibilité d'être délégué pour représenter ». Dans la vie quotidienne, le *Dasein* est dispersé dans le « On » indéterminé où on se comprend selon les fonctions que chacun remplit : « *Man ist das, was man betreibt* » (*Ibid.*), et chacun peut être remplacé par quelqu'un d'autre, qui sait remplir la même fonction. L'idée qu'un *Dasein* peut être un autre *Dasein* est conçue par Heidegger

---

<sup>57</sup> En plus, Heidegger affirme explicitement à plusieurs reprises que le mode d'être fondamental de la quotidienneté est la « déchéance ».

<sup>58</sup> « *Die Welt des Daseins gibt das begegnende Seiende auf eine Bewandnismöglichkeit frei, die dem Man vertraut ist, und in den Grenzen, die mit der Durchschnittlichkeit des Man festgelegt sind.* » (*Ibid.*, p. 129, nous soulignons).



non seulement comme une condition possible mais même comme une condition nécessaire, de « l'être-là-avec »<sup>59</sup>.

Le sujet du §47 est, néanmoins, l'expérience de la mort des autres et son rapport à la propre mort du *Dasein*. A cet égard, le motif de la « représentation par la délégation » permet à Heidegger de mettre en relief la différence entre le « On » et la relation du *Dasein* à sa propre mort. Ainsi, nous sommes de nouveau convaincus de l'inauthenticité de la quotidienneté : tandis que dans le quotidien je peux jouer le rôle des autres, la mort est toujours uniquement la mienne, personne ne peut me remplacer dans mon mourir, et à l'inverse, je ne peux pas mourir pour un autre *Dasein*. Il en découle que c'est dans ma mort et dans mon rapport à ma mort que je suis à proprement parler « individualisé », alors que, dans la vie quotidienne, je perds mon individualité<sup>60</sup>.

Ayant analysé le quotidien de cette façon, nous comprenons bien la différence entre les deux modes par lesquels le *Dasein* peut se rapporter à son propre être. Soulignons-le pourtant : le *Dasein* est toujours à la fois dans les deux modes, inauthentique et authentique tout à la fois. Le quotidien, le mode inauthentique, c'est le mode d'être du *Dasein* le plus souvent, mais le *Dasein* reste toujours aussi, au moins potentiellement, dans son pouvoir-être authentique. Bien qu'il faille retenir que les deux modes ne sont pas hiérarchisés et que Heidegger ne vise pas à qualifier le quotidien d'une façon péjorative (EOMF, p. 77), nous voyons clairement que les différences qu'il nous présente en analysant ces deux types d'attitudes du *Dasein* vis-à-vis son propre être, dévoilent le rôle que le quotidien joue dans

---

<sup>59</sup> « *Bezüglich dieses Seins, des alltäglichen Miteinanderaufgehens bei der besorgten « Welt », ist Vertretbarkeit nicht nur überhaupt möglich, sie gehört sogar als Konstitutivum zu Miteinander. Hier kann und muss sogar das eine Dasein in gewissen Grenzen das andere « sein »* ». (Ibid., p. 239-240).

<sup>60</sup> Soulignons, pourtant, encore quelques points importants de ce paragraphe (§47). D'abord, la mort des autres est la seule expérience que le *Dasein* peut faire du n'être-plus-*Dasein* (Nichtmehr*Dasein*, *ibid.*, p. 237), mais une telle expérience n'est qu'une expérience « d'assistance » (*sind dabei, ibid.*, p. 239), une expérience objective, pas une expérience « vraie » ou « propre ». Par conséquent, l'aboutissement auquel Heidegger nous amène dans ce passage est cette impossibilité d'achever l'entière du *Dasein* par l'expérience de la mort des autres : ce n'est que ma propre mort qui est la seule façon d'accomplir entièrement mon existence, c'est-à-dire que la constitution de l'être-là est essentiellement caractérisée par le fait qu'elle n'est jamais achevée (EOMF, p. 89).

ses analyses à un niveau ontique, mais en même temps, le rôle qu'il ne peut jamais jouer ontologiquement.

### ***La facticité comme πράξις: l'inauthenticité du monde quotidien***

Nous pouvons tirer les mêmes conclusions du concept de « monde » quotidien, selon les analyses heideggeriennes. Pour cela, regardons d'abord le §14 où nous lisons que le monde quotidien le plus proche pour chacun, le plus « immédiat », c'est le monde « ambiant » (*Umwelt*, SuZ, p. 66), c'est le monde qui « se prête à un habitat » pour chaque *Dasein*.<sup>61</sup> Dans le quotidien, cette « ambiance » du monde est conçue aux termes spatiaux : c'est à nouveau l'épreuve de la médiocrité du quotidien, car par cette vue on perd le vrai concept du mondéité qui n'est pas d'abord spatial. Heidegger reprend ainsi son procédé : on part du quotidien en montrant sa médiocrité afin d'arriver aux réalités ontologiques qui sont à entrevoir au quotidien, mais qui y sont pourtant oubliées ou voilées. Qu'est-ce qu'alors le monde ambiant de la quotidienneté ?

Pour répondre à la question, lisons le § 16 : le monde quotidien est un réseau d'outils (*Zeug*, *ibid.*, p. 73) desquels on se préoccupe (*Besorgen*).<sup>62</sup> Ce réseau voile la vraie mondéité qui soutient le quotidien : ce n'est qu'au moment où le réseau des outils est brisé<sup>63</sup>, c'est-à-dire quand l'outil n'est plus utilisable et il n'est plus que « l'être-seulement-là » (*nur Vorhandensein*, *ibid.*, p. 75), qu'on se rend compte de la mondéité comme structure ontologique qui, en ce moment même est déjà, pour ainsi dire « en train de disparaître ». C'est alors qu'on se rend compte de l'utilisabilité comme mode d'être du monde inauthentique, le monde des préoccupations quotidiennes du *Dasein*. Ainsi donc, le monde « ambiant » veut dire un monde constitué des choses-outils qui renvoient les unes

---

<sup>61</sup> TAMINIAUX, J., Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger, (La réappropriation de *l'Éthique à Nicomaque* : ποίσις et πράξις dans l'articulation de l'ontologie fondamentale, pp. 147-189), Grenoble, Millon, 1989, p. 170 (TAM).

<sup>62</sup> Pour Heidegger, ainsi, le monde n'est plus constitué des objets, auxquels on aurait l'accès grâce à notre perception, comme c'était le cas chez Husserl, mais c'est un « continu de choses – outils », cf. PATOČKA J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha, OIKOYMENH, 1995, p. 87 (Le corps, la communauté, la langue, le monde. Les cours de Jan Patočka de l'année académique de 1968-69 à la Faculté de philosophie à l'Université Charles à Prague), (PAT).

aux autres ; selon Heidegger, c'est une conception ontique du monde. La structure ontologique du monde, on peut l'entrevoir au niveau quotidien, mais seulement d'une façon « déficiente », « manquée ». La facticité ne devient évidente à elle-même que dans sa propre destruction.<sup>64</sup>

En revanche, demandons-nous maintenant quelle est la structure ontologique du monde. C'est une telle structure qui dévoile le souci du *Dasein* par rapport à son être, puisqu'elle dévoile le renvoi à son être (*Worumwillen*) comme le dernier renvoi qu'*on* oublie justement dans les préoccupations quotidiennes. Tout d'abord, pour parler ontologiquement, le *Dasein* a l'entièreté du monde qu'il comprend toujours déjà<sup>65</sup>, de même qu'il comprend toujours déjà son être propre, et ce n'est qu'à partir de cette compréhension de l'entier qu'il peut ensuite le remplir par les outils, bien que dans le quotidien, on voie d'abord les outils et que le souci pour l'être propre ne soit pas évident. Je m'occupe de mon être et de ce souci, et de la façon dont je les comprends, je choisis les outils particuliers (voir SuZ, §18).

Remarquons au moins trois moments intéressants : premièrement, l'utilisabilité du monde (le réseau des outils qui m'entoure) est dépendante de moi, de ma compréhension de mon être ; c'est moi qui constitue le monde quotidien, c'est moi qui lui donne un certain sens et je m'y plonge à cause de mon être propre ; deuxièmement, les préoccupations quotidiennes sont en fait une « démondanéisation », car il y a toujours une compréhension avant toute représentation et donc la pure maniabilité et la familiarité sont ontologiquement une déficience (cf. PER, pp. 36-37). Finalement, si le monde quotidien est compris en terme d'utilisabilité, les autres (*MitDasein*), comme on l'a déjà vu en analysant le §27 de SuZ, me parviennent aussi à partir de ce réseau : je comprends les autres en tant que renvois

---

<sup>63</sup> Plus concrètement, Heidegger mentionne les trois situations d'endommagement des outils (*das Auffallen, die Aufdringlichkeit, die Aufsässigkeit, ibid.*, pp. 73-74).

<sup>64</sup> GREISCH, J., *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir – Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris, Les éditions du CERF, 2000, p. 25 (GR).

<sup>65</sup> « *Mit der Zugänglichkeit von innerweltlichem Zuhandenen für das umsichtige Besorgen ist je schon Welt vorerschlossen. Sie ist demnach, « worin » das Dasein als seiendes je schon war, worauf es in jedem irgendwie ausdrücklichen Hinkommen immer nur zurückkommen kann.* » (SuZ, p. 76, nous soulignons).

qu'ils délivrent dans un système des renvois, c'est-à-dire que je les comprends comme ils se manifestent, comme des phénomènes. Bref, en reliant le §27 avec ce que nous lisons dans le §16, nous voyons en fait que l'accès aux autres est un accès perceptif : la compréhension est voilée et le *Dasein* se dirige d'après la vision.<sup>66</sup> J'entretiens le seul rapport aux autres en utilisant les choses comme *on* les utilise.

Il en découle que le *Dasein* se trouve d'ores et déjà au sein du monde en tant que réseau d'outils qui est, pourtant, au niveau ontologique, un monde qu'il comprend toujours déjà à partir de son rapport à son être propre. Complétons : le fait que le *Dasein* soit toujours *In-der-Welt-sein* n'est pas dans les analyses heideggeriennes caractérisé seulement en termes de compréhension mais aussi au niveau de l'affectivité. C'est la tonalité affective (*Befindlichkeit*) et la compréhension que Heidegger désigne comme les deux façons fondamentales de l'ouverture du *Dasein* par rapport à son être. Qu'est-ce que nous entendons par « ouverture » ? Le simple fait que le *Dasein* est toujours en rapport à ..., en rapport au monde qui n'est jamais affectivement neutre, car la disposition affective particulière du *Dasein* « ouvre tout son monde » (*Selbstwelt*), elle ouvre sa compréhension de son monde (EOMF, p. 64), elle est le *comment* de son pouvoir-être.

Comment le *Dasein* se trouve-t-il au monde d'après Heidegger ? Il y est jeté (*geworfen*). La *Geworfenheit* est à comprendre comme le fait que le *Dasein* ne choisit pas son propre commencement, il est toujours déjà jeté au monde parmi les possibilités qu'il doit encore dévoiler, mais il ne décide pas de son point de départ : c'est le fait d'être-rivé à une existence qu'on n'a pas choisie (DE, p. 97). L'être-jeté ou la dérélition sont effectivement adoucis par la tonalité affective et par la compréhension qui rendent possible pour le *Dasein* d'oublier son être en tant que souci et de se plonger dans le monde quotidien où il se débarrasse partiellement du fardeau de sa propre existence. De nouveau, le quotidien facilite la vie du *Dasein* en le cachant à lui-même. Ce que le quotidien cache effectivement au *Dasein*, c'est la compréhension de son être en tant que souci, en tant

---

<sup>66</sup> Le motif de la vision liée au quotidien est élaboré plus bas dans notre analyse quand nous parlons de la curiosité.

qu'être fini, en tant qu'être vers la fin (*Sein zum Ende*, SuZ, p. 256, §52). Parmi les autres, dans la vie quotidienne, *on* meurt, ce qui veut, pourtant, aussi dire que *personne* ne meurt (DMT, p. 59). La mort est ignorée du « On » : la mort qui individualise le *Dasein* au niveau authentique, comme nous l'avons évoqué en parlant du §47 de SuZ, n'est pas acceptée par le public. Le quotidien distrait, pour ainsi dire, l'être-pour-la-mort authentique par une fuite devant la mort ; il le calme d'une certaine façon en ajournant la mort, et ainsi il facilite l'être-jeté dans la mort (SuZ, p. 256). Cela veut dire que le *Dasein* dispersé dans le « On » est en tant que facticiel dans la non-vérité (*Ibid.*, p. 256-257). A cause de l'indétermination de son moment, la mort est voilée par les préoccupations quotidiennes qui sont toujours plus urgentes, car plus immédiates.

### ***L'angoisse***

Si l'inauthenticité et la vie quotidienne sont fondées sur l'authenticité, qu'est-ce que l'être vers la fin authentique ? Pour comprendre ce que Heidegger veut dire dans sa conception du *Dasein* comme être-pour-la-mort authentique, voyons le §40, intitulé « *Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins* », qui nous présente de nouveau le quotidien en tant qu'un « refuge ». Voyons en quel sens et dans quel rapport avec l'angoisse.

Selon Heidegger, le *Dasein* comprend son être en tant que souci, en tant que la tâche qu'il doit effectuer dans le monde « fini », c'est-à-dire que le *Dasein* comprend son être comme un être fini, il se rend compte de sa propre finitude. Cette situation caractérise la disponibilité fondamentale de l'angoisse : elle vient à la fois de mon être, mais en même temps, elle angoisse mon être. L'insoutenable intensité d'une telle situation force le *Dasein* à répéter la dynamique déjà rencontrée à plusieurs reprises : je fuis l'angoisse, je fuis ma propre mort, et poussons à la limite, je me fuis moi-même, dans le quotidien où on ne meurt *pas encore*, ou, pour reprendre la formule que nous avons déjà utilisée, où *personne* ne meurt. Ainsi, l'angoisse n'est plus l'angoisse, elle est comprise comme peur de *quelque*

chose, elle n'est plus soucieuse pour mon être venant de mon être lui-même, mais elle se trouve une source intramondaine.

Ce qui se passe dans l'angoisse, c'est que le monde perd sa significativité : tout à coup, le monde en tant que réseau des significations ne dit plus rien au *Dasein*. Il n'y a que le monde « vide » dans l'angoisse et ensuite le *Dasein* s'angoisse de lui-même pour lui-même en tant qu'être-au-monde.<sup>67</sup> Le monde qui ne contient plus d'outils, qui n'est plus à comprendre par son utilisabilité, sa maniabilité, mais dont le *Dasein* est toujours dépendant, c'est la source de l'angoisse. Ce devant quoi le *Dasein* est exposé dans l'angoisse, et soulignons qu'à ce moment il est seul (esseulé, *solus ipse*) et individualisé, c'est en fait sa propre façon d'être comme être-au-monde : il voit ses propres possibilités qui ne sont plus voilées par le réseau des significations. Désormais, le monde n'est plus hospitalier comme d'habitude, le *Dasein* ne se sent plus « chez lui » au monde :

« *Das In-sein kommt in den existenzialen 'Modus' des Un-zuHause. Nichts anderes meint die Rede von der ,Unheimlichkeit'* » (SuZ, p. 189).

Notons que l'*Unheimlichkeit* qui se dévoile dans l'angoisse, est plus originaire ou plus authentique, car elle dévoile les vraies possibilités du *Dasein* comme pouvoir-être, et que l'*Heimlichkeit* selon Heidegger se situe au sein de la vie quotidienne comme une déviation de l'*Unheimlichkeit*. Ainsi, nous aboutissons à une affirmation un peu paradoxale : je me sens « chez moi » au moment où je suis mêlée à la masse anonyme...

Pour compléter l'esquisse de l'angoisse dans la pensée heideggerienne, jetons un coup d'œil au texte « *Was ist Metaphysik ?* ». <sup>68</sup> En quoi ce texte peut-il enrichir notre image de l'angoisse ? Heidegger y désigne le quotidien comme un « oubli de l'entièreté de l'étant » (*Seienden im Ganzen*) et ce n'est que dans l'angoisse (et l'ennui) que nous

---

<sup>67</sup> « *Die Aufsässigkeit des innerweltlichen Nichts und Nirgends besagt phänomenal : das Wovor der Angst ist die Welt als solche.* » (Ibid., p. 186-187) et plus loin : « *...wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.* » (Ibid., p. 187).

<sup>68</sup> HEIDEGGER M., *Was ist metaphysiek ? Co je metafyzika?* Praha, OIKOYMENH, 1993 (WIM).

pouvons de nouveau «voir» cette entièreté de l'étant, que l'on peut se débarrasser de cet oubli. Dans l'angoisse et l'ennui, Heidegger nous montre des situations où l'on ne vise plus les choses qui nous entourent, mais où l'on expérimente le pur être, la pure «insistance du fait d'être-ici». Qu'est-ce que l'angoisse?

L'angoisse c'est la situation où il n'y a que le champ ouvert<sup>69</sup>, les choses autour du *Dasein* ne lui disent plus rien, il ne subit que son existence propre et abandonnée. Le moment angoissé, c'est l'expérience avec «le néant qui néantise», c'est le néant et le tout en même temps, «le tout» comme notre être comme tel. Par ce néant qui nous presse quand nous sommes angoissé, nous éprouvons l'insistance, l'immensité du «être-ici»: de ce néant nous sommes dirigé (verweisend)<sup>70</sup> vers l'entièreté de l'étant en voyant la différence entre nous-même comme *Dasein* et l'entièreté de l'étant comme monde. Ainsi, on peut dire que le *Dasein* est toujours penché (*hineingehalten*, WIM, p. 58) vers le néant et en même temps qu'il dépasse, qu'il transcende l'entièreté de l'étant. Le néant alors n'est pas aux antipodes de l'entièreté de l'étant, au contraire, il appartient à l'être des étants, parce que c'est seulement grâce à lui (et le *Dasein* est toujours penché vers lui), que l'être se fait voir.<sup>71</sup>

Cette insistance du fait d'«être-ici» et la dépendance du *Dasein* au monde en tant que champ ouvert, dévoilées par l'angoisse, sont des moments essentiels pour comprendre le motif de l'être vers la fin, de l'être vers la mort sur le mode authentique. Le §53 de SuZ nous présente l'être vers la mort comme un *Dasein* qui ne comprend pas sa propre mort comme un des étants utilisables ou possibles du monde dont il se préoccuperait, mais comme la possibilité d'être du *Dasein*. La mort en tant qu'une telle possibilité n'est plus voilée par le réseau des significations, elle n'est plus un sujet du bavardage du «On». Tout au contraire, le *Dasein* doit entendre la mort comme une possibilité et comme telle, il doit

---

<sup>69</sup> Cette expression «le champ ouvert», nous la reprenons de HEIDEGGER M., *Vom Wesen der Wahrheit*, O pravdě bytí, Praha, Mladá fronta, 1993.

<sup>70</sup> «*Es – das Nichts in seinem Nichten – verweist uns gerade an das Seiende.*» (WIM, p. 56).

<sup>71</sup> Patočka comprend la situation de l'angoisse comme situation dans laquelle le *Dasein* se rend compte qu'il y ait une «menace» au sein de lui-même et que cette menace met le *Dasein* en mouvement vers le monde (PAT, p. 93).

la développer et l'endurer (*ausbilden* et *aushalten*, SuZ, p. 261). Se rapporter à la mort veut forcément dire une anticipation de la possibilité (*Vorlaufen in die Möglichkeit*, *ibid.*, p. 262), une telle possibilité qui n'est pas « possible » et de laquelle le *Dasein* ne peut se jamais rapprocher. Le rapport authentique à la mort du *Dasein*, c'est en fait l'expérience de l'impossibilité de tout rapport à... (qui est d'ailleurs constitutif du *Dasein* quotidien) : se comprendre dans cette anticipation vers la mort comme possibilité la plus propre du *Dasein*, et s'y projeter, cela veut dire « exister » authentiquement.

Dans la vie quotidienne, l'angoisse, comme on l'a déjà indiqué plus haut, prend la forme de la peur (*Furcht*, *ibid.*, §30, p. 140). Ce n'est pas la cas dans l'angoisse mais, en ayant peur, le *Dasein* connaît la source de sa peur, qui est une « chose » intramondaine, un étant là-devant. Pourquoi évoquer la peur dans notre analyse du quotidien chez Heidegger ? Comme le *Dasein* distingue ce qui fait plus ou moins peur selon sa distance avec cela, nous voyons que l'*In-der-Welt-sein*, découvert dans sa façon quotidienne, est compris en termes de spatialité<sup>72</sup>. Si le monde est ouvert dans *Befindlichkeit* de la peur, le *Dasein* comprend son être-au-monde comme un champ d'où quelque chose (ou un autre *MitDasein*), qui fait peur, peut arriver. De plus, les choses plus proches lui font plus peur que celles qui sont plus loin. Ce qui importe pour Heidegger, c'est le fait que la peur montre le *Dasein* en tant que soucieux pour son « là » ; dans la peur le *Dasein* se perd, il « perd la tête » (*Ibid.*, p. 141), car il a peur pour sa propriété qui représente la certitude de son « là » au monde<sup>73</sup>.

De nouveau, nous nous heurtons à la question du caractère *heimlich* ou *unheimlich* du *Dasein*. Si dans la peur, le *Dasein* se soucie surtout de son « là » au monde, il se soucie de son « chez soi » (*Zuhause*). Nous avons mentionné cette intention en parlant du « On » qui, à la différence de la situation de l'angoisse, donne au *Dasein* le sentiment d'être « chez-soi ». Est-ce que la vie quotidienne représente pour Heidegger le « chez-soi » du

---

<sup>72</sup> C'est ce que nous avons évoqué au début en parlant du §5.

<sup>73</sup> Notons encore que le *Dasein* peut avoir peur aussi pour l'autre *MitDasein* ; ce mode de la peur n'est pas d'après Heidegger plus faible ou moins important que la peur pour son propre « là ». Néanmoins, comme Heidegger le dit lui-même, il s'agit de la peur pour la « coexistence » avec l'autre *Dasein*, derrière laquelle se cache la peur pour soi-même. « *Genau besehen, ist aber das Fürchten für... doch aber das Sichfürchten.* » (*Ibid.*, p. 142).



*Dasein* ? Pour trouver une réponse, regardons maintenant les §§35-38, qui portent sur les différents modes de la compréhension de la quotidienneté.<sup>74</sup>

### ***Les modes de la compréhension de la quotidienneté: la déchéance du Dasein***

Le on-dit (*Gerede*), la curiosité (*Neugier*) et l'équivoque (*Zweideutigkeit*) sont les modes de la compréhension dans lesquels le *Dasein* est toujours déjà enchevêtré. Prenons d'abord le on-dit :

« *Dieser wird verstanden, das Worüber nur ungefähr, obenhin ; man meint dasselbe, weil man das Gesagte gemeinsam in derselben Durchschnittlichkeit versteht* » (*SuZ*, p. 168).

Le *Dasein* dans une telle compréhension médiocre, gagne une certitude ou une assurance, qui sont, cependant, trompeuses car elles ne sont pas à proprement parler siennes. Cette illusion rassurante voile le fait qu'une telle compréhension quotidienne ne donne pas au *Dasein* un propre « ancrage », il se sent « chez-soi » exactement au moment où il perd son propre « chez-soi », c'est-à-dire au moment où il accepte ce qu'on dit. La curiosité permet à Heidegger de montrer qu'au quotidien, le *Dasein* ne veut pas en fait comprendre les choses qui sont là-devant, mais qu'il veut tout simplement les « voir ». La vision liée à la curiosité laisse entendre que le *Dasein* dans sa vie quotidienne s'occupe de l'apparence des choses sans l'intention de vraiment comprendre le sens de ce qu'il rencontre. En tant que curieux, le *Dasein* est instable et dispersé, il est attiré tantôt par ceci, tantôt par cela. L'instabilité (*Unverweilen*) et la dispersion (*Zerstreuung*, *ibid.* p. 172), que Heidegger attribue à la curiosité, déracinent le *Dasein*, elles le mettent effectivement dans la situation « *unheimlich* », bien qu'il ait l'impression de vivre une vie pleine et vraiment vivante – une fausse impression, bien sûr.

Pour compléter l'image des modes de la compréhension quotidienne, mentionnons encore l'équivoque. Dans la vie quotidienne, chacun peut dire ce qu'il veut, et tout ce qui

---

<sup>74</sup> Voir la note 56.

est dit, est repris par les autres : c'est un champ fertile pour l'équivoque. Car c'est justement l'équivoque qui annule tout vrai agir, qui diminue l'importance des nouveautés. Ainsi, le *Dasein* est « là », mais en même temps, il ne comprend pas son « là » comme il le faut. Cette équivoque de la quotidienneté pénètre aussi dans la relation avec les autres que le *Dasein* regarde avec suspicion - Heidegger parle même de l'espionnage et du masque de l'altruisme sous lequel joue un féroce chacun pour soi (*Ibid.*, p. 175).

Les trois modes quotidiens de la compréhension décrivent le dévalement du *Dasein*, c'est-à-dire qu'ils décrivent un *Dasein* qui retombe au monde. Ce qu'il faut souligner, pourtant, c'est que ce dévalement ne veut pas dire que le *Dasein* tombe d'un statut plus élevé et qu'il perd son être. Au contraire, le quotidien représente un état où le *Dasein* est pleinement plongé au monde qui appartient essentiellement à son être. Le quotidien ouvre le monde au *Dasein*, comme l'authenticité le fait, avec la seule différence seulement, que le monde ouvert dans la quotidienneté est d'après Heidegger un « survol planant dans le vide » (*Hemmunglosigkeit des Betriebs*, *ibid.* p. 177). L'être-au-monde est trompeur car, en tant que « On », il pose un *Dasein* avec la certitude que tout va bien, mais c'est une certitude trompeuse, car cette tranquillité fait que le *Dasein* s'aliène de lui-même, de ses propres possibilités comme pouvoir-être et qu'il s'empêtre en lui-même. Le dévalement quotidien désigne donc un mouvement de la chute du *Dasein* en lui-même à partir de lui-même, la chute dans le quotidien « impropre » (*Ibid.*, p. 178) ; la chute comme « tourbillonnement ».

Demandons-nous à nouveau quel est le rapport entre le dévalement quotidien qui tranquillise et aliène le *Dasein* de lui-même, et l'authenticité ? Heidegger saisit cette différence comme « modification », car l'une ne peut pas être sans l'autre :

« *Das Dasein kann nur verfallen, weil es ihm um das verstehend-befindliche In-der-Welt-sein geht. Umgekehrt ist die eigentliche Existenz nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieses.* » (*Ibid.*, p. 179).

Soulignons donc que la quotidienneté ne doit pas être éliminée, afin d'avoir accès à l'authenticité ; par contre, elle doit seulement être vue ou conçue d'une manière différente, d'une manière dévoilée. La quotidienneté est alors un certain « genre » de l'existence (*Art zu existieren*, *ibid.*, p. 370, §71) du *Dasein* qui pénètre tous ses jours. Dans la vie quotidienne, on attend (*Gewärtigen*) les nouveautés, que chaque jour peut apporter, pour combattre son uniformité et son homogénéité. Le *Dasein* peut lutter contre la monotonie et la routine du quotidien, contre « l'aujourd'hui et demain comme hier » (*Ibid.*, p. 371) en cherchant les divertissements qui, pourtant, ne peuvent jamais, sauf pour quelques « instants »<sup>75</sup>, le mettre hors de sa façon d'être étendu temporellement, dans la succession de ses jours.

---

<sup>75</sup> Nous verrons plus loin la conception de l'instant chez Heidegger et les différences d'une telle conception avec « l'instant » lévinassien.

## Quatrième chapitre : Les rapprochements ou les divergences ?

Après avoir abordé le quotidien dans les analyses d'*Etre et Temps*, reprenons les questions que nous avons proposées pour notre comparaison entre nos deux philosophes. Dans la première partie, sur le quotidien chez Lévinas, nous avons mentionné les problèmes suivants : ne pourrions-nous pas trouver quelques points communs entre l'*il y a* et le « néant » heideggerien ? Bien que Lévinas associe l'*il y a* à la plénitude et au débordement, est-ce qu'au fond, l'*il y a* lévinassien et le néant heideggerien ne touchent pas le même fondement au sein du sujet : l'un en tant qu'exposé à l'horreur, l'autre en tant qu'angoissé ?

Ensuite, est-ce que la position au sein des éléments, la baignade, n'est pas trop semblable à la *Geworfenheit* ? Est-ce le *Dasein* n'est pas aussi jeté au sein des éléments, comme il est jeté dans-le-monde ? De plus, l'angoisse est aussi bien une disposition, il s'agit aussi d'un niveau de la sensibilité comme la jouissance : en quoi réside la différence entre les deux ? Est-ce qu'il y a des différences essentielles ? Est-ce que la sensibilité, explicitement soulignée au cours des analyses lévinassiennes, n'est pas sous-entendue même chez Heidegger ? Est-ce que la sensibilité représentée par le corps chez Lévinas, n'est pas saisie sous la forme de la tonalité affective chez Heidegger ? Nous essaierons de répondre à ces questions dans la première partie de cette section (A.).

Ensuite, dans la deuxième partie de notre recherche, nous avons abordé les questions suivantes : est-ce que le motif de l'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*), et plus concrètement, le motif de l'être-dans (*In-sein*) ne décrivent pas aussi bien le fait que le sujet (*Dasein*) doit toujours avoir « son lieu » et est-ce que dans les textes plus tardifs de Heidegger nous ne pourrions pas trouver des analyses de la demeure fortement semblables à celles de Lévinas ?

Deuxièmement, nous nous demanderons : est-ce que l'appropriation des choses, comme Lévinas la décrit, ne reprend pas la même logique que l'utilisation des choses dans

le réseau des renvois chez Heidegger ? Troisièmement, est-ce que le « On » comme façon « la plus fréquente » d'être pour l'être-là (expression de Heidegger), ou « la plus quotidienne » (dans la langue lévinassienne), ne montre pas la même nécessité pour le sujet d'être toujours déjà avec autrui ? Nous essaierons de répondre à cette deuxième série de questions dans la deuxième partie de cette section (B.).

***A. L'horreur de l'il y a et l'angoisse ; la baignade et la Geworfenheit ; la jouissance et l'angoisse ; la sensibilité et la Befindlichkeit***

En analysant l'horreur de l'il y a dans le premier chapitre, nous l'avons décrite comme horreur de l'être pur. L'il y a lévinassien nous étouffe, nous déborde : le sujet doit affronter à la présence pure de l'être et sa propre individualité est menacée. La situation qui décrit l'angoisse heideggerienne est semblable jusqu'à un certain point. Dans l'angoisse, le *Dasein* ressent aussi l'insistance de son être-là, une tension qu'il ne peut pas supporter et pour cette raison il se penche vers le monde.

Remarquons néanmoins la différence essentielle : c'est la dynamique du néant qui néantise, qui fait que le *Dasein* se plonge au sein du monde, car sinon, il n'y a rien d'autre à quoi se rapporter et pas d'autre façon de se soucier de son être propre. Pour Heidegger, la dynamique du néant appartient à l'être, comme nous l'avons vu dans WIM. Chez Lévinas, l'horreur de l'il y a ne prend pas sa source dans le souci pour être du *Dasein*, c'est l'être pur qui nous menace, c'est la peur de rester mêlé dans l'anonymat duquel l'homme cherche à sortir. L'homme n'est pas angoissé par la rencontre perpétuelle avec le néant, il n'est pas angoissé de la perte potentielle de son être ; au contraire, il est débordé par être pur, il est angoissé par le fait d'être plein de l'être. Alors que l'angoisse chez Heidegger accomplit l'être-pour-la-mort, l'horreur nocturne de l'il y a, qui est « sans issue » et « sans réponse », c'est l'existence irrémédiable (ILYA, p. 151).

Que nous dit la comparaison entre la baignade dans les éléments et la *Geworfenheit* heideggerienne ? Chez Lévinas, l'homme se baigne dans les éléments, et sa situation naturelle et immédiate est telle qu'il ne manque rien. Tandis que le *Dasein* doit chercher les

sources de sa vie par lui-même, chez Lévinas, on a tout le nécessaire pour effectuer la vie, immédiatement à notre disposition. Tout m'est servi et je ne fais que j'en profite, alors que le *Dasein* jeté au monde, est jeté parmi ses possibilités qu'il doit d'abord « découvrir » selon sa compréhension et sa tonalité affective.

Ainsi, le *Dasein* dévoile ses propres possibilités, son propre monde à partir de ce qui vient de lui. Tandis que l'homme qui se baigne dérober ce qui est autre et le transforme en sien, le *Dasein* commence à partir de ce qui est propre à lui, car la *Geworfenheit* est toujours marquée par la compréhension propre au *Dasein*. Ensuite, même la jouissance nous amène au-delà de nous-mêmes, et révèle ainsi la nécessité pour l'homme de « vivre de » l'autre, d'un contenu, alors que l'angoisse, la tonalité affective fondamentale du *Dasein*, nous mène toujours plus profondément au sein du *Dasein* lui-même, on descend au cœur du *Dasein* pour découvrir le souci pour son être. La jouissance nous révèle insouciance par rapport à l'être, le fait que la vie, selon Lévinas, se déroule au-delà de l'être. En plus, c'est par le bonheur dans la jouissance que le sujet se sépare, il se sépare en allant au-delà de l'être, alors que le *Dasein* dans l'angoisse, s'individualise comme il s'attache plus intimement à son être.

Ainsi, quand Lévinas ne parle que de la sensibilité immédiate qui, néanmoins, constitue déjà la vie quotidienne, Heidegger y implique toujours déjà une compréhension : même dans l'angoisse, c'est notre être-vers-la-mort qui se décèle, même la mort est pensable et douée de sens (DMT, p. 82)<sup>76</sup>. Soulignons que cette ouverture du *Dasein* par la compréhension ne dévoile rien de « nouveau », selon Lévinas : ce n'est pas une ouverture au dehors, mais plutôt un mouvement de fermeture à l'extériorité (LAN, p. 147). Ainsi, même si on parle avec Heidegger de la tonalité affective, il ne s'agit pas de la sensibilité ou de la corporéité lévinassiennes : les dispositions affectives sont douées de la compréhension, tandis que la corporéité pour Lévinas décrit l'immédiateté avant toute représentation et compréhension. Répétons-le, *l'il y a* anonyme échappe à toute

compréhension, et donc l'expérience de *l'il y a* n'est pas à proprement parler une « expérience », c'est un « sentiment vécu ».

Si nous poussons à la limite, nous pouvons oser dire que chez Heidegger, le rapport au sensible n'est pas proprement parler « possible », car le *Dasein* reste « encrusté » dans le réseau des renvois, des outils et des significations. Autrement dit, l'affectivité heideggerienne est compréhensible ; le percevoir, en tant que tel, demeure toujours pour lui une interprétation et même la facticité est toujours liée à un sens vécu, c'est-à-dire à une significativité (GR, p. 43-44). Chez Lévinas, par contre, ce rapport au sensible est présenté en tant que premier moment nécessaire pour l'individuation ultérieure d'un sujet. La participation au rythme de *l'il y a* duquel on se sépare, c'est l'immédiateté du sensible qui rend possible toute l'individuation. Ainsi, la *Geworfenheit* pour Lévinas sera en fait l'impossibilité d'aller au-delà de la situation imposée au *Dasein* : plutôt que de donner la possibilité au *Dasein* de se projeter, en termes lévinassiens, nous pourrions dire que la *Geworfenheit*, en tant qu'affectivité compréhensible, paralyse tous les projets du *Dasein* (DE, p. 22). La compréhension, avec la tonalité affective, toujours imposées au *Dasein*, décident en fait des projets dans lesquels le *Dasein* se lancera.

Il est vrai que même chez Lévinas, on parle de l'enchaînement au corps qu'il faut accepter ; un tel enchaînement exprime « le tragique du définitif » (QRPH, p. 18), mais tout de suite nous lisons qu'il ne s'agit pas d'un sentiment unique de l'identité du sujet. La sensibilité décrit chez les deux philosophes une certaine détermination du sujet : chez l'un, néanmoins, un attachement et un renfermement sur soi, chez l'autre, une détermination qui, cherche toujours à sortir d'elle-même (*Ibid.*, 102). Pour Lévinas, les tonalités affectives qui constituent le pouvoir-être du *Dasein*, ne permettent pas une ouverture par rapport au monde extérieur, par rapport à autrui ; au contraire, elles le renferment. Pour cette raison, la *Geworfenheit* ne représente pas une ouverture par rapport aux projets potentiels du *Dasein* : être jeté est une fatalité pour laquelle il n'y a pas de sortie. Contrairement à cela, la

---

<sup>76</sup> Aux yeux de Lévinas, si nous acceptons la mort comme quelque chose de compréhensible, comme Heidegger la saisit, elle devient en fait quelque chose d'intramondain, un événement à l'intérieur du monde.

sensibilité chez Lévinas veut d'abord dire « être exposé à autrui », et cela vaut déjà au niveau du corps.

Soulignons-le encore une fois : la situation de la sensibilité chez Lévinas est l'événement de se situer dans le sensible par rapport au soi, tandis que pour Heidegger, le *Dasein*, comme être-au-monde, se rapporte toujours déjà au monde des outils, des objets - autrement dit, il est toujours jeté au monde articulé, plein de significations et d'actes pratiques (MUR, p. 34), au monde symboliquement institué comme *Bewandtnisganzkeit* (*Ibid.*, 83). Cela ne veut pas dire pour autant que Lévinas refuse complètement le concept de réseau des outils. Il montre tout simplement qu'il y a le monde de la sensibilité qui soutient le monde des significations, et en plus, il nous persuade que même au niveau du réseau des outils, la finalité de l'utilisation des choses n'est pas forcément et uniquement l'être du *Dasein*, mais la jouissance que nous comprenons en tant que « volume » de l'existence, en tant que « contenu » qui ne s'appuie pas uniquement sur le sujet lui-même, mais plutôt sur ses rencontres avec l'altérité. Ainsi, le sujet d'après Lévinas peut jouir « sans aucun sens ».

### ***B. La demeure versus In-der-Welt-sein ; das Man versus Autrui***

Regardons maintenant les autres motifs qui diffèrent entre nos philosophes. *Etre et Temps* annonce dès le début le *Dasein*, en tant qu'*In-der-Welt-sein*. Jusqu'à présent nous l'avons expliqué comme être toujours en rapport à... Mais cette caractéristique peut être aussi abordée comme nécessité pour le *Dasein* d'avoir son propre lieu (voir son nom *Dasein* comme être-là). Est-ce que l'être-au-monde (voir SuZ, §12 *In-sein*) ne veut pas dire être situé « quelque part » pour le *Dasein* ? Ce que Lévinas soulève en parlant du corps et ensuite de la demeure, c'est le rôle essentiel d'un lieu d'où le sujet doit commencer. Est-ce qu'il ne touche pas le même problème que Heidegger : le fait que le sujet doit « se situer quelque part » ?

---

Ce que Lévinas ne pourra jamais accepter (cf. DMT, p. 62).



Dans les analyses d'*Etre et Temps* nous ne trouvons pas de passage où Heidegger parlerait du corps en tant que façon de se situer par la sensibilité du *Dasein*<sup>77</sup>, et il ne parle pas de la demeure comme le fait Lévinas. Par contre, la situation du *Dasein* au monde la plus originaire, c'est-à-dire authentique, selon ce que nous avons abordé dans notre analyse plus haut, est marquée par le « *Un-zuHause* », elle est « *unheimlich* ». Le *Dasein* pour « se situer chez soi » se disperse dans le « On » anonyme qui lui donne la fausse impression d'être « chez soi ». Ainsi, le monde du « On », le monde quotidien, ne donne au *Dasein* rien de la vraie stabilité, il ne lui donne pas un sol ; au contraire, le quotidien est flottant et dépourvu de sol (PER, p. 27).

Ainsi, l'analyse de la *Jeweiligkeit* d'une part et d'autre part des phénomènes de *Unheimlich* et *Un-zuHause*, nous ont fait touché un point fondamental pour le quotidien dans les analyses d'*Etre et Temps*, à savoir le fait que le *Dasein* n'a pas effectivement de lieu où se reposer. La *Jeweiligkeit* liée à la *Jemeinigkeit* décrivent le *Dasein* comme toujours en situation, qui commence toujours à nouveau, à chaque fois à nouveau. Il en découle que le *Dasein* est un « non-habiter-chez-soi » (ECF, p. 10). Au lieu de la « demeure », le quotidien heideggerien est lié au motif de la « ruine » (*Ruinanz*) : c'est exactement la *Unheimlichkeit* originaire du *Dasein* qui reste au fond de la mobilité de la vie facticielle. On ne commence pas à partir de la demeure comme chez Lévinas, la demeure manque. Le *Dasein* est « là », il est d'ores et déjà au monde, et dans l'angoisse c'est justement pour ce « là » qu'il s'angoisse, mais malgré cela il n'a pas de propre « chez-soi », il n'est pas d'abord l'habitant de la maison, il est plutôt un bouger de l'être (BAIL, p. 112).

Mais est-ce que le *Dasein* est vraiment - soit tellement « *Un-zuHause* » au monde, soit mêlé dans une masse anonyme, comme Heidegger le présente dans *Etre et Temps* ? Si nous lisons les textes plus tardifs de Heidegger<sup>78</sup>, nous rencontrons les conceptions du demeurer et du bâtir, qui sont beaucoup plus proches de celles de Lévinas. Ici Heidegger

---

<sup>77</sup> Selon Lévinas, même le motif de la « main » chez Heidegger ne représente pas une corporéité quelconque ; au contraire, d'après lui, il s'agit d'une main « désincarnée », qui demeure en fait un instrument de la compréhension et pas de la sensibilité.

explicitement parle de la liaison entre être, demeurer et bâtir. L'habiter est présenté comme le trait fondamental de l'être en « conformité », de l'être « en paix » qui est ensuite une condition nécessaire du bâtir, et ainsi de toute la vie pratique ultérieure (BHP, p. 192). Notons la série que Heidegger nous propose maintenant : demeurer-bâtir-aménager les choses. Si demeurer, selon ce texte, comme le Heidegger exprime, veut dire « être-sur-la-terre », « être habituel » (*Ibid.*, p.174) et s'il constitue tout l'aménagement des choses dans la vie pratique, est-ce que le *Dasein* reste aussi déraciné que dans *Etre et Temps* ?

Le motif du Quadriparti (*Gevierte*) veut dire : demeurer comme les mortels sur la terre, sous le ciel et devant les divins. Ceci évoque une tout autre situation du *Dasein* au monde, que celle d'y être jeté. En plus, la définition de la chose comme ce qui, par la bâtir, réunit en soi ce Quadriparti (*Ibid.*, p. 190), nous semble bien différente de celle d'un outil, et beaucoup plus adéquate à la comparaison avec les approches lévinassiennes<sup>79</sup>.

Commençons par le demeurer. En posant le demeurer avant le bâtir, comme sa condition et comme la condition de la « création » des choses, Heidegger s'approche de Lévinas jusqu'à une certaine mesure. Chez Lévinas aussi, la demeure, c'est le début du monde extérieur : le monde objectif se situe par rapport à la demeure. Mais les différences sont essentielles entre nos deux philosophes.

La demeure comme motif fondamental pour l'individuation d'un sujet chez Lévinas, est toujours déjà liée avec autrui. Le demeurer pour Lévinas ne veut pas d'abord dire, être-sur-la-terre, mais être confronté à une autre personne et se situer par rapport à elle. De plus, la paix et la conformité que Heidegger souligne en liaison avec la demeure, lui servent pour évoquer la source de la liberté (*Freiheit-Friede*). Ainsi, de ma demeure où j'habite dans la paix, vient ma liberté pour bâtir. Contrairement à cela, le demeurer avec autrui, chez Lévinas, signifie que ma liberté n'est créée qu'à partir d'autrui. De la même façon, la paix

---

<sup>78</sup> HEIDEGGER M., Bâtir, Habiter, Penser, in Essais et conférences, Gallimard. trad. Préau A., 1958, p. 170-, (BHP).

<sup>79</sup> Bienque les analyses lévinassiennes viennent plus tard que tous ces textes heideggeriens, comme nous verrons bientôt, la proximité n'est qu'apparence.

n'est pas quelque chose que j'intérioriserais pour moi-même dans ma maison, ou quelque chose qui prendrait sa source de moi ; au contraire, la paix est créée dans la confrontation avec autrui. Ainsi, nous voyons plus clairement maintenant que Lévinas commence avec la demeure, avec le « chez soi » du sujet, mais cela ne veut pas dire qu'il y reste. L'habitation ne s'arrête jamais chez soi, il s'agit de « construire une maison en flammes » pour reprendre les mots de Jean Wahl (FT, p. 11).

Comme le demeurer chez Heidegger, la conception de la chose, dans ses textes plus tardifs<sup>80</sup>, peut aussi sembler s'approcher des textes lévinassiens. En analysant une cruche, et ce qui fait de la cruche la cruche, Heidegger s'éloigne de la conception d'un outil dont la finalité nous amène à l'être du *Dasein*.

Le sens de la cruche n'est plus lié seulement au réseau des outils d'où elle nous apparaîtrait, mais Heidegger dégage que le sens de la cruche est qu'elle donne à boire aux mortels, qu'elle apaise leur soif et qu'elle anime leurs loisirs (Ch, p. 203). Ainsi, le versement du liquide joue le rôle de la réunion des mortels, des divins, de la terre et du ciel : la chose pour Heidegger est un « contrat », elle ramasse le Quadriparti. Si la chose est un « contrat », est-ce que Lévinas n'accepterait pas davantage cette autre conception de la chose, plutôt que celle d'un outil ?

A ce point, pourtant, nous devons être très prudents : bien que Heidegger parle des autres auxquels la cruche peut servir et que, par son versement, elle réunit, le contrat ne surgit pas d'un accord entre moi et autrui. Les autres sont toujours présents dans la vie quotidienne, et pour cette raison, Heidegger en parlant du quotidien dans *Etre et Temps* évoque toujours le *MitDasein* comme une structure fondamentale du *Dasein*, mais le contrat vient du *Dasein* lui-même. Ainsi, pour Heidegger le sens de la chose, la choseité de la cruche, reste dans la dynamique de voiler-se cacher. En rencontrant les autres, le sens se

---

<sup>80</sup> Voir HEIDEGGER M., La chose, in Essais et conférences, trad. Préau A., Paris, Gallimard, 1958, p. 194-, (Ch).

dévoile à moi, mais c'est le sens « moyen », « médiocre », « quotidien », qui cache toujours le sens ultime qui est d'ores et déjà en rapport à mon être.

Contrairement à cela, le sens de la cruche pour Lévinas ne se dévoile pas, mais il s'exprime. Alors, le langage quotidien ne cache pas le sens ultime des choses et de leur utilisation ; au contraire, il l'exprime, sans laisser d'autre sens à dévoiler. Le monde commun n'est pas un monde d'une masse anonyme ; tout au contraire, il est le fruit du langage, du langage qui crée les liens communs entre moi et autrui (DUP, p. 34).

Nous sommes maintenant tout près d'une autre question, à savoir la question de la position d'autrui au quotidien chez nos deux philosophes. Nous y avons déjà répondu partiellement, en parlant de la demeure : chez Heidegger, on ne rencontre pas autrui dans la demeure, on le rencontre dans le monde des affaires et des préoccupations où il s'occupe de quelque chose. Car, au fond, la demeure est quelque chose de « banal » ou de « dérivé », et c'est le « *Wohnen* » qui définit l'homme.<sup>81</sup>

Ainsi, toute la relation personnelle buberienne, entre Je-Tu, à partir de laquelle Lévinas se met en route, nous manque complètement chez Heidegger. Il ne parle pas du « tu de la familiarité » qui m'accueille (BAIL, p. 112). La proximité plus proche que toute proximité, qui pour Lévinas exprime la relation entre moi et autrui, comme une exposition à la blessure ou bien à la caresse de l'autre personne, ne trouve pas sa place dans la pensée heideggerienne. Les « autres » sont toujours « là » avec moi au monde (*Mitwelt*), mais, par ailleurs, le *Dasein* semble bien autosuffisant par rapport à eux. Il en découle que même la langue quotidienne reste encombrée par ce qu'« On » dit et ne peut jamais jouer un rôle fondateur pour le sujet, car elle n'est pas douée de l'intimité comme c'est le cas chez Lévinas.

---

<sup>81</sup> Voir HEIDEGGER M., *Dichterisch wohnet der Mensch*, Praha, OIKOYMENH, 1993, p. 78 (DWM).

S'il n'y a ni proximité ni intimité, la rencontre avec autrui ne peut jamais se produire sous la forme d'un dialogue, et le seul dialogue pour le *Dasein* reste à l'intérieur de lui-même. Même dans « *Dichterisch wohnt der Mensch* », où Heidegger analyse la *Sprache* comme ce que nous dirige (*Zuwinken*) vers la chose et ce que nous dévoile sa « choséité », il ne parle pas de la langue quotidienne, il parle de la ποιήσις comme *bauen*<sup>82</sup>, il ne s'agit pas d'un rapprochement vers autrui, mais d'un rapprochement vers « *etwas Himmlisches* » (DWM, p. 88) qui devient la mesure du quotidien. Bref, ce n'est pas la relation à autrui qui apporte le divin, mais c'est la ποιήσις qui nous approche de Dieu.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> « *Dichten ist das eigentliche Wohnenlassen. Allein wodurch gelangen wir zu einer Wohnung ? Durch das Bauen. Dichten ist, als Wohnenlassen, ein Bauen.* » (DWM, p. 78).

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 90.

## CONCLUSION

Essayons maintenant, ayant examiné plus en détail les motifs du quotidien chez Heidegger, de regarder de nouveau les trois points que Lévinas appréciait dans ses analyses.

Premièrement, le recours à la facticité du *Dasein*. Comme nous l'avons décelé dans notre recherche, la facticité par laquelle Heidegger commence ses analyses, devient bientôt insuffisamment « immédiate » ou « vécue ». Pourquoi la facticité n'est-elle pas immédiate et vécue ?

Du manque de l'immédiateté au niveau de la sensibilité, nous avons déjà parlé ; ajoutons pourtant que même le quotidien n'est jamais « immédiat ». Avec Heidegger, nous découvrons une facticité quotidienne qui n'est jamais transparente à elle-même, mais « brumeuse » (*diesig*, GR, p.133). La vie facticielle, comme nous l'avons vu en lisant les §§ 35-38 de SuZ, c'est une occultation perpétuelle, elle est « détournée » (*umwegig*, GR, p. 25)<sup>84</sup> : elle cache le souci fondamental, qui n'est d'ailleurs pas immédiat non plus, car il s'agit d'ores et déjà d'une compréhension, d'une interprétation. Pour cette raison, la facticité n'est pas non plus à proprement parler « vécue », c'est plutôt une « expérience », qu'on peut considérer dans un détachement de soi-même (*Abfallen*), comme déclivité au monde, ou bien comme l'inclination à la déchéance (*Verfallen*).

Deuxièmement, nous avons souligné le fait que les caractéristiques fondamentales du *Dasein*, la compréhension de l'être et sa tonalité affective, sont ses façons d'être, ses façons de pouvoir-être, et pas seulement des attributs ajoutés à lui. Néanmoins, ce seront exactement ces caractéristiques qui, selon Lévinas, causent l'enfermement du *Dasein* en lui-même. Ensuite, le quotidien, ne sert que comme « tromperie », ou comme « ignorance » de la part du *Dasein* par rapport à son propre pouvoir-être. Ensuite, ce que la vie facticielle cache selon Heidegger, c'est la totalité au sein de laquelle le *Dasein* demeure : le *Dasein* est un « acheminement de son soi vers lui » (HVF, p. 5) et dans la vie quotidienne cette totalité

---

<sup>84</sup> Sur la *Diesigkeit* et *Umwegigkeit* du quotidien, voir GA 61, pp. 85-89.

n'est pas rompue, mais inversement, sa fatalité est seulement voilée et cachée par les préoccupations et les affaires quotidiennes.

Le troisième point que nous avons relevé, c'était la position du temps chez Heidegger. D'après notre présentation du quotidien dans *Etre et Temps*, nous voyons que la compréhension du *Dasein* de son propre être est primordialement déterminée à partir du futur, un tel futur dont la compréhension authentique est représentée par la mort comme la limite de son propre pouvoir-être. Le temps quotidien, par contre, n'est qu'un simple attendre (*Gewärtigen*) : au lieu de se rendre compte de sa propre mort, le *Dasein* dans sa vie facticielle se préoccupe des choses pratiques qui lui semblent plus urgentes et plus « proches ». Bref, le *Dasein* authentique se projette vers le futur, mais dans sa vie quotidienne, il vit au présent où l'aujourd'hui et demain ne diffèrent pas d'hier. Il s'agit de la présentification au présent<sup>85</sup> : les affaires quotidiennes sont mises en place maintenant et le *Dasein* demeure tantôt auprès de cette chose, tantôt auprès d'une autre. Cela veut dire qu'il ne demeure pas à proprement parler : le présent est soumis aux exigences de la *πράξις* (HAAR, p. 89).

Une telle conception de la temporalité montre beaucoup de décalages avec celle de Lévinas. Contrairement à ce que Heidegger nous propose, la temporalité quotidienne pour Lévinas se déroule à partir d'autrui avec qui j'habite dans la maison. La présence n'est pas une succession ou extension temporelle du *Dasein* ; au contraire, il s'agit des instants, des ruptures perpétuelles, qui sont remplies par les rencontres avec l'altérité. Ma présence est toujours contestée par autrui, à savoir, par sa présence, et cette contestation c'est le commencement de la vraie temporalité.

Posons-nous cependant encore la question suivante : est-ce que le double motif de la *Jeweiligkeit* et de la *Jemeinigkeit*, le motif « d'être-à-chaque-fois », ne peuvent pas nous servir pour un rapprochement entre nos deux philosophes ? Est-ce que ces motifs qui posent



le *Dasein* toujours dans une « situation », que nous pourrions saisir comme « événement », ne sont pas plus pertinentes pour la comparaison avec ce que Lévinas appelle par la conception de l'instant comme hypostase?

Si nous regardons de nouveau les textes de Heidegger des années 20 qui traitent les motifs de *Jeweiligkeit* et *Jemeinigkeit*, nous nous heurtons à la conception de « l'instant ». Le jeune Heidegger le décrit comme ekstase ; selon lui c'est l'instant de la décision, quand le *Dasein* sort « hors de soi » (HAAR, p. 80). Heidegger précise sa pensée en disant que pendant ces instants la situation entière du *Dasein* se dévoile. Il nous semble, alors, que Heidegger à cette époque, envisage encore une temporalité qui n'est ni authentique ni inauthentique, c'est-à-dire une temporalité prenant source dans la quotidienneté, tout en gardant la *Jemeinigkeit*, « être-à-chaque-fois-propre ».

Est-qu'en admettant l'importance de l'instant, de l'aujourd'hui, en tant que le moment de la décision propre du *Dasein* qui se répète perpétuellement, en tant que le moment où tout est à chaque fois entièrement à jouer (HVF, p. 13), nous ne sommes pas plus proches de ce que Lévinas exprime en disant que le sujet n'hérite pas son être, qu'il doit le conquérir à chaque instant de nouveau ?

Certes, nous sommes convaincu qu'il y a une différence essentielle entre les deux conceptions de l'instant chez nos deux philosophes. Chez Heidegger, l'instant en tant que moment de la décision, en tant que sortie « hors de soi », est toujours dirigé par un sens, par la compréhension. Toute la vie facticielle, tout le quotidien est déjà du sens à accomplir, il y a toujours une significativité cachée là derrière. Ainsi, même les décisions les plus propres que le *Dasein* puisse effectuer dans un tel instant, viennent de sa propre compréhension de son être. Alors, même une telle approche de la temporalité de la vie

---

<sup>85</sup> Cette présentification, selon M. Haar, se produit non seulement grâce au *Dasein* qui comprend le rappel de la fonction de l'outil particulier, mais aussi grâce à un horizon de présence à l'intérieur duquel un tel outil peut s'offrir à l'acte de présentification (voir HAAR, p. 88).

facticielle qui admet des instants comme ruptures d'un flux monotone et routinier, ne permet pas au sujet de « sortir hors de soi ». Le temps, chez Heidegger, c'est une ouverture vers la mort, et pas une ouverture vers autrui (EI, p. 48). Ainsi, quoi qu'il en soit, même la décision la plus authentique du *Dasein* concerne toujours lui-même, et même si son attitude est celle de la responsabilité, il n'est jamais responsable que par rapport à son propre être.

La gravité du *Dasein* reste au sein de lui-même, et pour cette raison la vie quotidienne « cherche à alléger » (GR, p. 266); tandis que ce que Lévinas essaie de faire, c'est justement de déplacer cette gravité hors du sujet, dans sa responsabilité pour autrui (BAIL, p. 117). Paradoxalement, la vie quotidienne marquée par la jouissance demeure « plus chargée » que chez Heidegger. Désormais, la facticité ne connote plus immédiatement l'ipsité : la relation avec l'altérité, qui est la source du temps à proprement parler, apporte ce qui n'est jamais « là », ce qui est « à venir » (EI, p. 60), c'est d'ailleurs ce que Lévinas décrit comme *éπος*.

A la différence de Heidegger, ainsi, mon « là », mon être dans la responsabilité pour l'autre homme, est à justifier (HS, p. 65). Nous voyons à ce moment l'influence de Jean Wahl, mais aussi de Martin Buber sur Lévinas : la socialité est originaire par rapport à la structure sujet-objet. Il s'agit d'un rapport toujours déjà éthique. Pour cette raison, Buber dit que « Dieu est présent dans toutes les entreprises de la vie quotidienne » (HS, p. 18), et pareillement, Wahl souligne que « toutes les choses sont pleines de dieux » (*Ibid.*, p. 95). Pour ces deux auteurs, et surtout pour Lévinas, vivre la vie quotidienne veut d'abord dire « recueillir » le sacré dans le profane.

A nouveau, nous voyons que même la conception de la temporalité de la facticité chez Heidegger, ne peut pas suffire à Lévinas pour qui le temps quotidien, tout comme la compréhension et l'affectivité, enferme le *Dasein* dans son monde de souci. C'est une position que Lévinas décrirait comme « être étouffé par l'être ». Lévinas, à la différence de Heidegger, nous montre la nécessité de sortir de cet enfermement déjà au niveau de la

sensibilité et ensuite aussi dans la demeure, qui fondent en fait la séparation et ainsi la création d'un sujet en tant que tel.

Si nous acceptons son approche, la vie facticielle, la vie quotidienne, devient pleine des ruptures, pleine de rencontres qui transforment les contenus, les volumes dans lesquels la vie quotidienne « se vit ». Il en découle que le quotidien ne peut plus être conçu comme déchéance ou détournement de soi. Au contraire, c'est à partir du quotidien que le sujet rencontre l'altérité qui forme ce qu'il devient. En plus, il s'agit des rencontres avec ce qui dépasse le sujet, ce qui dépasse sa compréhension, ce qui rompt sa certitude, mais ce qui ensuite forme son « chez-soi ». Bref, l'éthique chez Lévinas ne réside pas dans une exigence d'accomplissement du sens de la vie, ce n'est pas un appel-à-être (ECF, p. 5), mais un appel au rapport à l'altérité, au rapport à autrui par qui le sujet est toujours déjà appelé. Pour cette raison, Lévinas ne cherche pas une sortie du quotidien dans la profondeur du *Dasein* lui-même, et il la trouve dans le dialogue avec autrui, dans un rapport éthique avec une autre personne, et cela au sein du quotidien.

En résumé, nous comprenons les deux positions différentes que le quotidien occupe chez nos deux philosophes. Malgré toutes les décalages concernant la conception de la sensibilité, de la demeure et même de la temporalité, nous ne voudrions pas nous prononcer contre la conception de Heidegger, si complètement dévalorisante pour le quotidien. Rendons-nous compte que ses analyses commencent à partir de la vie facticielle, à partir du quotidien. Surtout en lisant ses textes des années 20, nous voyons que c'est la vie « banale » qui lui semble la plus adéquate pour saisir la significativité de la vie authentique du *Dasein*. Nous pouvons peut-être même oser dire que c'est justement ce point de départ de ses analyses qui le met le plus proche de la détermination des existentiels, et le plus proche de l'attitude anthropologique. N'oublions pas, pourtant, que l'habituel, le quotidien pour Heidegger ne sont jamais constitutifs de l'existence ; il n'y a rien pour lui de sacré à « récolter » au quotidien.

Par ailleurs, demandons-nous encore : comment justement conserver le quotidien qui est plein de ruptures de l'altérité ? Autrement dit, en critiquant le quotidien heideggerien, Lévinas nous présente une nouvelle position et un nouveau rôle pour la vie quotidienne ; néanmoins, il ne montre pas comment faire pour ne pas glisser de la spécificité de chaque instant vers la routine dans laquelle « aujourd'hui et demain sont comme hier ». Comment percevoir les jours quotidiens comme jours pleins de contenus sans retomber au quotidien « brumeux » ? Comment saisir les jours qui passent, pas comme les jours de ma déchéance, mais plutôt comme les jours de ma propre « formation » ? Peut-être pouvons-nous trouver des éléments de réponse dans la première partie de notre recherche : si on accepte la sensibilité au lieu de la compréhension comme le fond du quotidien, on perçoit la dépendance du sujet envers son extérieur toujours autre que lui, une dépendance immédiate, vécue, et enfin, une dépendance « bonne » comme sortie de lui-même. Ainsi, peut-être, la vie quotidienne devient, d'un côté, pleine d'intimité et de proximité, et de l'autre côté, pleine de responsabilité. Ainsi, elle ne saurait devenir « banale »...

## BIBLIOGRAPHIE

### **L'œuvre de Lévinas (en ordre alphabétique) :**

Autrement qu'être au delà de l'essence, Paris, Kluwer Academic, 2006 (AE)

De l'évasion, Montpellier, Fata Morgana, 1982 (DE)

Dieu, la Mort et le Temps, Paris, Bernard Grasset, 1993 (DMT)

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, J. Vrin, 1967 (EDE)

De l'existence à l'existant, Paris, J.Vrin, 1978 (EE)

Éthique et Infini (Dialogues avec Phillippe Nemo), Paris, Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982 (EI)

Hors sujet, Paris, Fata Morgana, 1987 (HS)

Il y a, Paris, Editions de la Revue Fontaine, 1946 (ILYA)

Le Temps et l'Autre – Čas a jiné, Praha, Dauphin, 1997 (TA)

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme (suivi d'un essai de Miguel Abensour), Paris, Rivage Poche, Petite Bibliothèque, 1997 (QRPH)

Totalité et infini, Essai sur extériorité, Paris, Kluwer Academic, 2008 (TI)

**Bibliographie secondaire – Lévinas (en ordre alphabétique) :**

BAILHACHE, G., Le sujet chez Emmanuel Lévinas : fragilité et subjectivité, Paris: PUF, 1994

BERNET, R., Lévinas critique of Husserl, in Cambridge Companion to Lévinas, CRICHTLEY et BERLASCONI, Cambridge University Press, 2002, pp. 82-100 (CAM)

CHALIER, C., Lévinas, L'utopie de l'humain, Paris, Albin Michel, 1993 (CHAL)

COLLETE J., Lévinas et la phénoménologie husserlienne, in Les cahiers de la nuit surveillée – Emmanuel Lévinas, LAGRASSE, Verdier, 1984, pp. 19-37 (CNS)

DERRIDA J., A dieu à EL, Paris, Galilée, 1997

DERRIDA J., L'écriture et la différence (Violence et la Métaphysique), Paris, Editions du Seuil, 1967, pp. 117- 228 (DER, ED)

DUPUIS M., Pronoms et visages, Dordrecht, Kluwer, 1996 (DUP)

Etudes phénoménologiques – Lévinas et la phénoménologie, Bruxelles, Ousia, Nos 43-44, 2006 (EP)

LANNOY J.-L., Lecture de l'il y a dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas, Louvain-la-Neuve, UCL, 1988 (LAN)

MURAKAMI Y., Lévinas phénoménologue, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2002 (MUR)

NSUMBAKA N. G., Rencontres et corporéité de Buytendijk à Lévinas, Louvain-la-Neuve, UCL, 1996 (NN)

PEPERZAK J. T., From Phenomenology through Ontology to Metaphysics: Levinas's perspective on Husserl and Heidegger + On Levinas's criticism of Heidegger, in The

Philosophy of Emmanuel Lévinas, EVANSTON, Northwestern University Press, 1997, pp. 38-53 et pp. 204- 218 (PEP)

PEREZ F., En découvrant quotidien avec Emmanuel Lévinas, Paris, L'Harmattan, 2000 (PER)

PEREZ F., De la sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas, Paris, L'Harmattan, 2001 (PER 2)

PETITDEMANGE G., L'un ou l'autre. La querelle de l'ontologie : Heidegger-Lévinas, in Les cahiers de la nuit surveillée – Emmanuel Lévinas, LAGRASSE, Verdier, 1984, pp. 37-50 (CNS)

PETROSINO R., La vérité nomade, Paris, La Découverte, 1984 (VN)

SGARIONI F. C., Le paradoxal « Il y a »: une réflexion autour de l'ontologie d'Emmanuel Lévinas, Louvain-la-Neuve, UCL, 2007 (SGAR)

WYSCHOGROD E., On the primacy of touch, in Textes pour Emmanuel Lévinas, PLACE J. M., Editions, Paris, 1980

**L'œuvre de Heidegger (en ordre alphabétique) :**

Batir, Habiter, Penser, in Essais et conférences, trad. franç. Préau A., Paris, Gallimard, 1958, p. 170- (BHP)

La Chose, in Essais et conférences, trad. franç. Préau A., Paris, Gallimard, 1958 (p. 194-)  
(Ch)

Dichterisch wohnet der Mensch, Praha, OIKOYMENH, 1993 (DWM)

Gesamtausgabe, Band 58, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Grundprobleme der Phänomenologie (1919 -1920), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993

Gesamtausgabe, Band 61, II. Abteilung: Vorlesungen, Einführung in die phänomenologische Forschung, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985

Sein und Zeit, Tübingen, Max Niemeyer, 17. Auflage, 1993 (SuZ)

(Etre et Temps, trad. franç. Vezin F., Paris, Editions Gallimard, 1986)

(Etre et Temps, trad. franç. Martineau E., Paris, Authentica, 1985)

Was ist metaphysiek ? Praha, OIKOYMENH, 1993 (WIM)

**Bibliographie secondaire - Heidegger (en ordre alphabétique) :**

HAAR, M. Le moment, l'instant et le temps-du-monde, in De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, Heidegger 1919-1929, COURTINE, J.-F., Paris, J. Vrin, 1996, pp. 67-90 (HAAR)

DUPUIS, M. « Etre-à-chaque-à-fois » et sens clinique (Heidegger, 1923), in J.-Ph. PIERRON (ed.), Hérmeneutique et médecine (à paraître), (ECF)



DUPUIS, M. Postacie transcendencji. Lévinas – Wahl, in T. Gadacz, J. Migansinski (eds), Lévinas i inni, Warszawa, Wydział, Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 2002, pp. 111-124 (FT)

DUPUIS, M., L'herméneutique de la vie facticielle et le « Dasein humain » (Heidegger, 1923), in G. CORMANN (ed.), Phénoménologie et anthropologie (à paraître), (HVF)

FIGAL G., Introduction à Heidegger, trad. tchèque Zátka V., Praha, Academia, 2007

GREISCH, J., L'arbre de la vie et l'arbre du savoir – Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923), Paris, Les éditions du CERF, 2000 (GR)

PATOČKA J., Úvod do fenomenologické filosofie, Praha, OIKOYMENH, 1993 (L'introduction à la philosophie phénoménologique, Les cours de Jan Patočka de l'année académique de 1969-70 à la Faculté de philosophie à l'Université Charles à Prague)

PATOČKA J., Tělo, společenství, jazyk, svět, Praha, OIKOYMENH, 1995 (Le corps, la communauté, la langue, le monde. Les cours de Jan Patočka de l'année académique de 1968-69 à la Faculté de philosophie à l'Université Charles à Prague) (PAT)

SCHNELL, A., De l'existence ouverte au monde fini : Heidegger 1925 -1930, Paris, Vrin, 2005 (EOMF)

TAMINIAUX, J., Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger, (La réappropriation de *l'Éthique à Nicomaque* : ποίσις et πράξις dans l'articulation de l'ontologie fondamentale), Grenoble, Millon, 1989, pp. 147-189 (TAM)