

UNIVERSITÉ CHARLES DE PRAGUE
FACULTÉ DES SCIENCES HUMAINES



Mgr. Tereza Jandová

Dynamique de la vie quotidienne
en dialogue avec Emmanuel Lévinas

DISSERTATION

Directeur: Prof. Jan Sokol, Ph.D., CSc.

Prague 2017

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně Univerzity Karlovy a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v depozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem. Zároveň prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 27. 2. 2017,

Tereza Jandová

Table des matières

Prohlášení	2
Table des matières	3
Abstrakt.....	4
Abstract.....	5
Remerciements	6
Liste des abréviations	7
Introduction.....	10
Chapitre I.	14
Mondes animaux – J. V. Uexküll	14
Menschlicher Weltbegriff.....	20
Bilan	23
De l’Umwelt à l’Umweltlichkeit	25
Chapitre II.	29
1. L’Um-Welt	29
Par l’Einführung à l’Umwelt partagée	34
De l’Umwelt à la Lebenswelt.....	36
De la subjectivité présociale à la subjectivité sociale.....	39
La position d’autrui	41
2. Le Monde dans la Krisis.....	42
La vie dans la Lebenswelt	45
De l’intersubjectivité vers l’ego absolu	46
L’ego absolu intersubjectif ?	49
3. La communauté des monades.....	51
4. De la Lebenswelt vers le monde terrestre	55
La Lebenswelt versus la Terre	59
Bilan	60
Bilan – Autrui	63
Chapitre III.....	68
En découvrant le dialogue	68
En découvrant l’existence	70
Le monde représenté versus le monde proposé	72
1. « Le monde » immédiat, l’élémental	73
La solitude égoïste	76
La sensibilité première.....	77
L’il y a dangereux	79
2. Le monde de la demeure.....	81
L’aspect temporel et spatial de la demeure	84
Le Tu de la demeure : le Tu silencieux	86
3. Le Vous: le monde en discours.....	90
La transcendance sans phénoménalité : le visage et le désir	90
Le monde « dit »	93
Bilan	97
Conclusion	102
Note méthodologique.....	112
Note sur la langue	114
Bibliographie	115

Abstrakt

Hlavním cílem této práce je uchopit téma každodenního života z dynamického úhlu pohledu. Každodenní život definujeme jako přítomnost subjektu ve světě s druhým(-i) a tato charakteristika také určuje dva hlavní dynamické póly každodenního života: svět a druhého. Smyslem této disertace je ukázat, že právě odlišné postoje ke světu a k druhému v pracích Husserla a Lévinase následně zásadně ovlivňují pojetí každodenního života jako takového, stejně jako i nároky, které takováto pojetí poté kladou na subjekt. Kapitola věnovaná Husserlovi zdůrazňuje jeho pojetí světa jako horizontu, nenahraditelné postavení vnímání v našem přístupu ke světu a vznik jinakosti v jádru samotného subjektu. Oproti tomu Lévinas zdůrazňuje proces oddělení a zrození subjektu, přičemž svět a druhého chápe jako nedílné součásti tohoto nekonečného dění. Právě motivy závislosti a zodpovědnosti vůči jinakosti shledává tato práce jako zásadní rozdíl mezi Lévinasovým a Husserlovým přístupem. Zatímco Husserl nám nabízí subjekt ve světě, k němuž se váže vnímáním a v němž se setkává s druhým, Lévinas ukazuje subjekt, který se rodí do světa předreflexivního, vždy již intersubjektivního, od něž se musí teprve osamostatnit. Každodenní život postavený na Lévinasově postoji je tedy vskutku dynamický proces, který je výsledkem dialogu s druhým, jenž teprve dává vzniknout opravdu společnému světu.

Klíčová slova: každodenní život, Husserl, Lévinas, svět, Umwelt, druhý, intersubjektivita

Abstract

The main objective of this research is to look at the topic of everyday life from a dynamic perspective. The definition of everyday life that this thesis stands upon, i.e. the presence of a subject in the world with the other(s) outlines also two main sources of its dynamics: the world and the other. The essential aim of this thesis is to show that the different attitudes towards the world and the other in the works of Husserl and Lévinas consequently influence the understanding of the everyday life as such, as well as the requirements it imposes upon the subject. The chapter dedicated to Husserl presents his concept of the world as a horizon, the irreplaceable position of perception in our access to the world and the creation of the other within the subject itself. On the contrary, Lévinas stresses the separation of the subject and he understands the world and the other as inherently belonging to this never-ending process. The motive of dependence and responsibility of the subject for the other belongs to the most significant differences between the two philosophers. Whereas Husserl proposes us a subject in the world which he accesses via perception and in which he encounters the other, Lévinas shows us subject that is born to the pre-reflexive and intersubjective world from which he first has to separate himself. Everyday life in this perspective is a truly dynamic process that results from a dialogue with the other which only makes the shared world possible.

Key words: everyday life, Husserl, Lévinas, world, Umwelt, the other, intersubjectivity

Remerciements

Mes remerciements s'adressent particulièrement à mon directeur de mémoire professeur Jan Sokol dont les commentaires, conseils et corrections ont contribué à la forme finale du présent travail. Ensuite, je suis reconnaissante au professeur Jean Grondin de l'Université de Montréal pour sa guidance dans les étapes initiales de ma recherche. Finalement, je voudrais remercier aussi Karel Novotný pour ses commentaires sur le chapitre dédié à Husserl.

Deuxièmement, j'aimerais bien remercier mes ami(e)s Sandra Gonzalez, Nicolas Arens, Caline Saad et Louis Chaput-Richard pour leurs corrections linguistiques sans lesquelles ce texte ne serait pas ce qu'il est.

Enfin, je dois remercier ma famille et mes amies intimes Jana et Šárka, pour leur soutien et patience pendant l'achèvement de ce travail.

Liste des abréviations

DD	Barbaras, Renaud - Le Désir et la distance
ID	Buber, Martin - Ich-Du
PP	Eliade, Mircea - Posvátné a profánní
CM	Husserl, Edmund - Cartesianische Meditationen
Ideen I.	Husserl, Edmund. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch
Ideen II.	Husserl, Edmund. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch
Krisis	Husserl, Edmund - Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie
Terre	Husserl, Edmund - La terre ne se meut pas
CQLH	Jandová, Tereza, Le concept du quotidien chez E. Lévinas en dialogue avec M. Heidegger
HS	Lévinas, Emmanuel - Hors sujet
TA	Lévinas, Emmanuel - Čas a jiné. Le temps et l'autre
EDE	Lévinas, Emmanuel - En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger
EE	Lévinas, Emmanuel - De l'existence à l'existant
AE	Lévinas, Emmanuel - Autrement qu'être au-delà de l'essence
TI	Lévinas - Emmanuel. Totalité et Infini
UFF	Patočka, Jan - Úvod do fenomenologické filosofie
TSJS	Patočka, Jan - Tělo, společenství, jazyk, svět

À ma famille

« (...) Vous avez dit que cette vie vraie est quelque chose de si franc et de si simple, qui vous regarde si droit, que précisément à cause de cette droiture et de cette netteté il est impossible de croire que ce soit ce que nous avons cherché toute notre vie avec tant de mal... »¹

¹ DOSTOÏEVSKI, Fiodor Mikhaïlovitch. *L'Adolescent*. Trad. Par Pierre Pascal, B. de Schlæzer et Sylvie Luneau. Paris : Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1956. ISBN 978-2-07-010178-8.

Introduction

A première vue déjà, le titre choisi pour la présente recherche contient des contradictions et provoque plusieurs questions qui méritent notre attention: Comment la vie quotidienne peut être caractérisée par un dynamisme? N'est-elle pas, bien au contraire, un processus d'une « nivelisation » où aujourd'hui ressemble hier, où routine pénètre doucement, mais sûrement ? Ne nous faut-il pas partir pour les vacances pour réveiller un peu de la dynamique dans notre vie de chaque jour, qui ensuite va légèrement disparaître à nouveau dans l'écume des jours ? Que comprenons-nous, donc, par la vie quotidienne dans notre recherche, si nous y plaçons une dynamique quelconque?

Laissant de côté encore une autre particularité de notre titre, à savoir le fait que Lévinas n'a jamais contribué explicitement à l'étude de la vie quotidienne comme à un sujet philosophique par excellence, les questions susmentionnées seulement soulignent la pesanteur et la ténacité avec lesquelles la vie quotidienne était et est toujours classée dans une catégorie du banal et du commun, où on ne pourra trouver rien d'énigmatique, voire de révélateur. Le thème de la vie quotidienne reste donc, soit hors intérêt philosophique, soit il demeure désigné comme une couche de notre vie plus adéquate aux études sociologiques, ou bien anthropologiques, mais philosophiquement parlant, cette vie quotidienne est souvent conçue comme un niveau superficiel de notre existence, où on ne trouvera rien d'essentiel pour la meilleure compréhension de ce qui se passe au sein de nous-mêmes, ou bien au contraire, de ce qui nous dépasse, mais qui tout de même forme ce que nous sommes.

À la différence de ces approches, notre recherche proposera une optique plus complexe sur la vie quotidienne par un retour au « début » d'elle-même. En effectuant ce retour, nous ne essayerons pas de découvrir un nouveau niveau plus profond de la vie quotidienne, au contraire, nous soulignerons simplement que la banalité du monde quotidien cache des agitations et de petits conflits qui découlent de l'exposition à l'altérité

qui joue un rôle essentiel pour la création de notre vie de chaque jour. L'optique que nous cherchons à défendre dans ce travail, c'est que ce n'est justement qu'en dialogue avec l'autre que le familier de notre vie peut s'établir et ensuite se produire comme naturel et évident.

Dès lors, la dynamique que nous examinerons dans notre travail, ne visera point une énergie venant hors de la vie quotidienne, ou bien une sortie du découlement du temps homogène, mais au contraire, une puissance qui réside au sein d'elle-même, là où la vie quotidienne lutte à s'approprier des sources dont elle vit, une puissance qui se rétablit sans cesse. Cette dynamique venant de l'exposition à l'altérité, nous l'analyserons sous deux formes principales: l'altérité représentée par le monde où nous menons notre vie, et ensuite, par l'autre homme, autrui, avec qui nous le partageons. Ces deux moments fondateurs de notre vie quotidienne forment deux pôles essentiels *contre* lesquels, *vers* lesquels, ainsi que *autour* desquels notre vie de chaque jour oscille et ce n'est que grâce à un dialogue avec eux, que la vie prend forme et peut donc se dérouler comme la mienne.

Ce que nous voudrions, néanmoins, souligner, c'est le fait que, dans l'optique de la vie quotidienne, ces deux pôles sont inséparables l'un de l'autre, car nous vivons toujours déjà dans le monde et toujours avec les autres. Ainsi, même leur importance pour notre vie ne diminue jamais. Pour cette raison, nous saisissons notre recherche comme « un dialogue » avec Emmanuel Lévinas, puisque c'est lui qui, selon notre lecture, a le mieux décrit cette signifiante conjointe du monde et autrui pour la création du sujet et de sa vie, et c'est aussi lui qui problématise explicitement l'autre côté de cette dépendance, à savoir la responsabilité du sujet de l'altérité dont il dépend.

Vu que les idées principales de Lévinas se développaient sous l'influence évidente de la phénoménologie allemande, nous les mettons en dialogue avec le fondateur lui-même de la phénoménologie. Néanmoins, pour l'introduction à la problématique de la *Lebenswelt* et de l'intersubjectivité husserliennes, nous nous servirons des textes de ses prédécesseurs, Uexküll et Avenarius, pour voir dans quelle perspective ces phénomènes étaient abordés à l'époque et comment ils les ont élargis par de nouvelles questions auparavant négligées. Ensuite, en lisant Husserl, notre but sera surtout de dévoiler les passages d'interconnexion

entre le monde de la vie et autrui, et les moments de leur influence jointe sur la formation du sujet. Ces moments sont mis en relief particulièrement dans les premiers chapitres de *Totalité et Infini*, sur lesquels nous nous concentrerons dans les parties suivantes de notre recherche. Les aboutissements de la comparaison de ces deux accès au monde de la vie et à la position d'autrui en son sein nous serviront à une meilleure compréhension de ce que la vie quotidienne comporte et comment cette image diffère de ce que nous conférons à la vie de chaque jour normalement.

En suivant les idées des penseurs susmentionnés, nous voudrions souligner les passages où ces deux formes de l'altérité, c'est-à-dire le monde de la vie et autrui, restent l'un à côté de l'autre. Au centre de notre intérêt seront donc les parties où la description du monde pénètre celle d'autrui, autrement dit, où ces deux moments forment un dialogue d'interdépendance. Nous ne voulons pas nous borner sur la description de la phénoménalité du monde, ainsi que sur la transcendance vers/d'autrui. Au contraire, pour aborder la vie quotidienne dans sa vraie nature, il nous faut saisir le monde de la vie ensemble avec autrui, pour mieux voir leur racine commune, mais aussi pour mieux comprendre leur rôle dans notre vie.

Par analyser des motifs du monde de la vie et d'autrui, nous mettrons la vie quotidienne et sa propre conception en question. Nous accentuerons l'originalité de la vie quotidienne qui réside dans son débat incessant avec le milieu et autrui qui sont des éléments constituants et irréductibles pour sa forme finale. Implicitement, ainsi, nous proposerons une conception du sujet, dont individualité et pouvoir ne se bornent pas aux limites de la « cellule », mais qui, au contraire, exigent un rapport. Dans notre recherche, néanmoins, nous soulignerons que pour saisir ce rapport essentiel, il ne faut pas descendre aux profondeurs du sujet, mais que ce rapport se produit ici et maintenant dans la facticité du quotidien sous la forme de relation envers le milieu, ou bien le monde de la vie, qui est toujours déjà pré-formé *par* et partagé *avec* autrui.

Enfin, permettons-nous encore une dernière remarque concernant le choix des philosophes pour notre recherche. L'étude de Husserl en parlant de la *Lebenswelt* est indispensable, voire impérative. Il a pour la première fois ouvert ce sujet comme un sujet

philosophique par excellence, même s'il avait sa motivation, même s'il a ses propres aboutissements.

Comme un « pont », au sens non seulement chronologique, mais aussi philosophique, entre l'approche husserlienne et celle de Lévinas, se trouve Heidegger, dont analyses de la *Weltlichkeit* mériteront aussi notre attention. Le *Dasein* défini comme « In-der-Welt-sein », le motif du « Mitsein » comme une composante du *Dasein*, ainsi que le motif de l'« Alltäglichkeit » comme un point de départ pour ses analyses ultérieures, tous ces moments dans les écrits heideggeriens sont pertinents pour notre sujet. En plus, ce sont les analyses qui ont influencé la compréhension philosophique de la vie quotidienne; ainsi, la problématisation de ce sujet y reste dépendante. Pour cette raison donc, Heidegger sera plus au moins toujours implicitement présent dans notre débat ; sans oublier que les passages de *Totalité et Infini*, que nous allons analyser dans la partie consacrée à Lévinas, étaient explicitement écrits en dialogue avec lui. Néanmoins, les analyses heideggeriennes ne seront pas au centre de notre intérêt comme c'était le cas dans nos recherches antérieures et, ainsi, parfois nous y renverrons seulement le lecteur².

Un autre nom que nous ne pouvons pas négliger en parlant du monde de la vie, dans lequel nous sommes enracinés et lequel nous partageons avec autrui, est celui de Jan Patočka. Suivant la ligne de pensée husserlienne, en l'élaborant et l'avançant vers nouvelles amplitudes, il mériterait un travail particulier dédié à ses propres propositions par rapport aux sujets étudiés. Dans notre texte, qui se concentre sur l'étude de Husserl et de Lévinas, il interviendra plutôt dans le rôle d'un connaisseur compétent et commentateur habile de ce premier. Patočka formera ainsi un passage abstrait entre les deux: restant encore dans la tradition phénoménologique établie par le premier, il se rend compte déjà de ses propres limites qui seront ultérieurement questionnées par le dernier.

²

JANDOVÁ Tereza. *Le concept du quotidien chez E. Lévinas en dialogue avec M. Heidegger.*

Chapitre I.

Mondes animaux – J. V. Uexküll

Jakob von Uexküll joue un rôle essentiel dans la conception du monde de la vie, ou bien du monde vécu. Son concept de l'*Umwelt* a ouvert toute une optique pour saisir le monde animal, ainsi que le monde humain et il a représenté une opposition claire avec, à l'époque très populaire, l'idée mécaniste. Car, ensemble avec Dreisch, il fait une distinction claire entre les machines, dont les éléments sont composés d'une manière centripète, et les organismes, dont les organes se développent de façon centrifuge. Pour Uexküll, les organismes vivent dans un dialogue avec leur milieu (*die Umwelt*), ils prennent une part active dans leur vie et ils ne sont pas des systèmes fermés basés sur la loi de l'action et réaction. Regardons maintenant de près comment il prouve ces thèses, ce qu'est cette *Umwelt* et en quel sens il peut entamer notre débat.

Dès le début, Uexküll distingue entre le milieu et l'entourage. Tandis que l'entourage (*die Umgebung*) exprime toute la richesse du monde autour de nous, le milieu (*die Umwelt*) n'est qu'un fragment de ce dernier, un ensemble de significations adéquat et pertinent pour la vie d'un tel ou tel animal. Le milieu ne remonte alors qu'à une forme appauvrie de *l'Umgebung*, néanmoins, ce milieu est le milieu optimal pour la vie d'un animal. La richesse de *l'Umgebung*, au contraire, peut être « pessimale » ou bien menaçante pour lui³. Le milieu d'un animal n'est alors qu'une partie découpée de *l'Umgebung*, que nous voyons autour de lui, mais elle est découpée d'une telle manière qui permet le meilleur ménagement de la vie de cet animal (pessimale *Umgebung* versus optimale *Umwelt*). Comment un tel milieu est-il formé?

³ « Die Ärmlichkeit der Umwelt bedingt aber gerade die Sicherheit des Handels, und Sicherheit ist wichtiger als Reichtum » (UEXKÜLL, Jakob-Von. *Streif durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, p. 8).

Selon Uexküll, chaque milieu est constitué par caractères perceptifs et caractères actifs. L'agir et le percevoir (la *Wirkwelt* et la *Merkwelt*) comme composantes de chaque milieu animal forment une sorte de « partition », pour garder la terminologie musicale d'Uexküll, selon laquelle chaque animal mène sa vie. En utilisant l'exemple de la tique, Uexküll nous montre comment les trois signaux perceptifs, car il n'y en a plus pour la tique⁴, se transforment en caractères perceptifs qui, subséquemment, provoquent trois caractères actifs correspondants, qui ensemble, constituent le milieu d'une tique et dirigent le déclenchement de sa vie. En somme, chaque animal se meut dans un espace doué d'une signification qui est lue par les caractères perceptifs correspondants, aboutissant à une action adéquate de la part de l'animal. De cette équation nous voyons comment les caractères perceptifs sont toujours liés à l'espace d'une certaine façon et, en suivant un ordre fixe, ils sont désormais forcément liés au temps, également. Ainsi, chaque organisme vit dans un milieu avec des distances différemment définies, et pareillement, les événements et les mouvements se déroulent à un rythme différent pour chaque animal.

Même le milieu simple d'une tique, est aussi simple que nécessaire pour qu'elle puisse effectuer sa vie. Autrement dit, un animal plus complexe vit dans un milieu plus « riche », mais il sera aussi parfaitement adapté à son milieu, que la tique au sien⁵. A la différence des mécanistes, néanmoins, Uexküll ne nous propose pas une relation d'action et réaction psycho-chimique, des tropismes ou bien des mouvements automatisés, mais plutôt une adaptation permanente aux situations concrètes qui concerne toute la vie de chaque organisme. N'oublions pas que pour Uexküll, la signification par laquelle la partition susmentionnée commence est une signification subjective valide pour un animal concret, dont les actions ne sont pas lancées mécaniquement, mais « significativement ».

⁴ Pour la tique, c'est l'odeur de l'acide butyrique, la température haute typique pour les mammifères qui indique la présence du sang et le poil des mammifères. N'oublions, néanmoins, encore la lumière selon laquelle la tique sait dans quelle direction il lui faut grimper sur l'herbe.

⁵ « *Alle Tiersubjekte, die einfachsten wie die vielgestaltigsten, sind mit der gleichen Vollkommenheit in Ihre Umwelten eingepasst. Dem einfachen Tiere entspricht eine einfache Umwelt, dem vielgestaltigen eine ebenso reichgegliederte Umwelt.* » (Uexküll, op. cit., p. 7). Notons, que cela étant dit, Uexküll se met en opposition avec Darwin et son idée de « l'évolution » comme amélioration de l'adaptation à l'*Umwelt*. Au lieu d'un progrès des plus adaptés, Uexküll parle plutôt d'un avancement de la « mélodie » de chaque organisme qui englobe la vie et la mort.

L'animal élabore des images actives proportionnelles aux actions qu'il accomplit grâce aux objets de son milieu. Ensuite, il lie étroitement ces images actives à l'image perceptive livrée à ses organes sensoriels, et dès lors, les objets reçoivent un nouveau caractère selon lequel l'animal s'orientera dorénavant : ils reçoivent leur signification. L'animal est capable d'accomplir plus d'actions quand le nombre d'objets qui forment son milieu est plus élevé et de-là, son réseau de signification sera plus riche. Très souvent les animaux, comme les hommes, cherchent un objet pour effectuer un acte concret et ils le cherchent selon son image active⁶.

Comme Uexküll le souligne, le choix d'une image active est dépendant de l'état d'esprit du sujet. L'état d'esprit est à nouveau un moment subjectif qui définit la vie en entier, car il décide non seulement sur le choix d'une telle ou telle image active, mais, subséquemment, nuancera même l'image perceptive. Dans ce but, Uexküll emploie le terme l' « *Erlebniston* » qui décide la forme finale d'un milieu, puisqu'il influence la manière avec laquelle les objets apparaissent au sujet. En plus, tout au long de la vie, cet *Erlebniston* change, car chaque étape de la vie d'un animal a sa propre « mélodie », et ainsi, elle se produit dans plusieurs « *Umwelten* ».

Chaque animal, il en découle, vit dans un monde où toutes ses composantes sont des réalités purement subjectives : pour qu'une réalité devienne une partie d'un monde animal, il faut qu'elle soit transformée en caractères, ou bien, en images perceptives. Il faut qu'elle porte une connotation d'activité, pour qu'elle pénètre dans un milieu, et donc, pour qu'elle devienne un véritable « objet ».

D'autres motifs, auxquels Uexküll prête attention pour souligner la signification des élaborations subjectives dans le cadre de l'*Umwelt*, sont des chemins familiers (*der bekannte Weg*). En ce cas particulier, il parle des élaborations complètement libres, qui décident du chemin que tel ou tel animal utilise pour revenir « chez soi ». Chaque animal, comme un homme, donc, choisit un chemin familier selon son propre goût indifféremment des autres individus de son genre, mais aussi indifféremment du simple fait, qu'il y aurait

⁶ Quand je veux écrire, je cherche « quelque chose pour écrire », c'est-à-dire je cherche une chose qui correspond à mon image active «écrire ».

un chemin plus court ou bien plus simple⁷. L'aise et la ténacité d'une habitude ensuite contribuent à l'affermissement de ce chemin particulier, qui restera le même jusqu'à un accident ou bien un autre moment de rupture qui forcerait l'animal à refaire son chemin familier. Même après une telle rupture, néanmoins, remarque Uexküll, les animaux tendent de reconstruire leur vieux chemin, bien que sur des nouveaux lieux⁸.

A ce moment, donc, Uexküll touche au phénomène du territoire (*Heimat*) et de la demeure (*Heim*) qui sont des parties de l'*Umwelt* encore plus familiarisées, plus compréhensibles et encore plus sécurisantes pour un animal, où il se sent « chez soi ». La structure interne d'un territoire, en plus, correspond à l'*Umwelt* de la proie : la toile d'araignée, par exemple, reflète les paramètres du vol d'une mouche. Sans exagération, nous pouvons alors dire, que ces deux « partitions », celle d'une araignée et celle d'une mouche, se rencontrent. A la même manière, la tique porte des traits d'un mammifère. Au moment d'une rupture, l'animal renouvelle son territoire tenant compte de la partition de sa proie, mais aussi des autres « voisins » qui peuvent l'influencer.

Un autre facteur décisif pour la formation d'un milieu et pour l'établissement des significations d'objets y participant, c'est le « socius » (*der Kumpan*). Certains animaux exigent un compagnon pour toute leur vie, ensemble avec lequel ils accomplissent des activités quotidiennes. Néanmoins, Uexküll souligne encore un autre aspect d'un compagnon. Comme Konrad Lorenz a démontré avec plusieurs exemples⁹, les animaux qui naissent dans un autre milieu, et donc avec les autres compagnons que leur naturel, reprennent des habitudes différentes de ceux qui vivent dans leur habitat normal, et ainsi, même leurs milieux doivent forcément recevoir une forme bien distincte de ceux qui vivent en nature. Sur l'exemple de canetons, Uexküll nous montre quel rôle joue la famille d'adoption dans le développement d'un milieu, et ainsi, dans quelle mesure le milieu des

⁷ « *Der bekannte Weg ist ganz allein vom einzelnen Subjekt abhängig und daher ein typisches Umweltproblem. Der bekannte Weg ist ein Raumphänomen und bezieht sich zugleich auf den Sehraum wie den Wirkraum des Subjektes.* » (Uexküll, op. cit., p. 63).

⁸ Uexküll parle ensuite aussi des « chemins innés » qui, à la différence des chemins familiers, ne sont pas produits par expérience et préférence subjectives, mais c'est plutôt une série des signaux immédiatement donnée comme une apparition magique (Uexküll, op. cit., p. 83).

⁹ LORENZ, Konrad Zacharias. *King Solomon's Ring. New light on animal ways*, pp. 72, 110).

significations est chez certains animaux un co-produit d'une « famille », dépendant alors de la situation concrète¹⁰.

Répetons, la subjectivité devient un mot-clé pour la formation d'un milieu animal selon Uexküll. Chaque sujet, néanmoins, peut jouer des rôles bien différents dans chaque milieu auquel il participe (même inconsciemment), ou bien au contraire, il peut être complètement invisible et négligé, bien que pour nous, les hommes, il soit évidemment présent¹¹. L'invisibilité d'un objet est causée, comme nous l'avons expliqué plus haut, par la signification dont cet objet est privé pour la vie d'un autre animal. C'est toujours sur la base d'une signification, laquelle le sujet confère à un objet, que les deux entrent en relation. Ainsi, chaque objet peut avoir mille ou bien aucune signification dépendant avec quel sujet nous le rapporterons.

En décrivant cette liaison entre le sujet et l'objet, Uexküll parle même d'un « complément » qui se crée dans le corps du sujet comme « servant d'utilisateur » de la signification, pour que la signification puisse, pour ainsi dire, être relue prochainement¹². Ces cercles fonctionnels, basés sur le couple *Merkmal* (présent dans l'*Innerwelt* du sujet) - *Wirkmal* (grâce auquel un objet se montre au sujet), comme par exemple le cercle écologique, de la nourriture, de l'ennemi ou celui du sexe, relie le sujet et l'objet et forment, donc, ce que nous nommons le milieu. Uexküll nous parle de ces cercles fonctionnels pour nous montrer que le réseau de significations est organisé selon des plus grandes unités de sens. Fonctionnant comme des intermédiaires, les cercles fonctionnels constituent une optique par laquelle un animal se lie avec les porteurs de signification et par laquelle ces porteurs de signification sont mis en valeur. L'interconnexion d'un *Merkmal* avec un *Wirkmal* est par Uexküll comparée à une induction où un ton provoque un prochain ton.

¹⁰ Utilisons un exemple d'Uexküll, un caneton couvé avec des petits de dinde n'entra jamais dans l'eau, parce que pour une dinde l'eau ne porte pas la même signification comme pour un canard.

¹¹ Uexküll emploie à nouveau l'exemple de la toile d'araignée qui reste complètement négligée, car invisible, pour une mouche (Uexküll, op. cit., p. 37).

¹² Uexküll, op. cit., p. 98.

Laissant, ainsi, complètement de côté la règle de causalité, Uexküll nous convainc d'étudier plutôt la signifiante comme le fil directeur pour découvrir des structures plus complexes de la vie animale. Selon lui, donc, nous comprendrons mieux la texture du milieu, si nous étudions comment l'animal agit. En étudiant des actions concrètes, nous pouvons graduellement comprendre comment un animal met en œuvre des significations proposées par les porteurs de significations, autrement dit, comment les sonorités perceptives sont accompagnées par les sonorités actives. Car là, nous nous approchons du cœur de la nature, du cœur de son plan, selon Uexküll.

L'homme, entouré pour la plupart par des choses artificielles, est donc l'animal le plus éloigné de la nature. Englobé par les choses « humaines », l'homme, main dans la main avec la technique, prétend de comprendre le sens de la nature, et en outre, ce qui est encore plus audacieux, de comprendre la relation entre l'homme et la nature. Notre dépendance sur la matière, qui est selon Uexküll « ...*le rocher bronze sur lequel semble reposer l'univers* »¹³, complètement ignore le fait que la matière volatilise si on passe d'un milieu à un autre. Pour mieux le dire, dans l'étude de la nature, beaucoup plus solides et permanents que la matière sont les sujets, selon Uexküll. Or, les sujets se développent selon le dialogue qu'ils mènent avec leur milieu, avec leurs compagnons, avec leur proie, le dialogue comme un jeu de signification qui constitue leur vie.

En lisant Uexküll, nous voyons que le monde n'est pas un espace géométrique rempli d'objets dans lequel des animaux mènent leur vie. Il parle plutôt d'une pluralité des milieux qui passent l'un dans l'autre, ayant leur propre temporalité et spatialité dépendant de chaque animal. Uexküll souligne alors l'interdépendance entre chaque animal et son milieu, qui prend toujours une forme différente selon l'animal concret. Pour la première fois, alors, Uexküll propose l'idée que chaque animal vit dans son propre milieu qui est rempli par des significations constituées selon ses propres objectifs, et que sa vie est un résultat d'un échange incessant, ou bien, d'un débat infini, entre sa propre subjectivité et son milieu.

¹³ UEXKÜLL, Jakob Von. *Mondes animaux, Monde humain : suivi de Théorie de la signification*, p. 160.

En plus, la distinction entre l'*Umwelt* (le milieu) et l'*Umgebung* (l'entourage) propose encore un autre motif intéressant sur l'étude du monde, à savoir la distinction entre le regard « objectif », celui d'un observateur dans l'*Umgebung*, et « subjectif », celui d'un animal vivant dans une *Umwelt* concrète. Pour comprendre le « plan » (ou bien la « mélodie »), selon lequel un organisme conduit sa vie, il nous faut adopter le regard subjectif. Seul ce regard nous permet de voir l'interconnexion de la vie d'un animal avec son milieu¹⁴.

Menschlicher Weltbegriff

L'autre précurseur pour la thématique du monde naturel est Richard Avenarius qui était en fait le premier à questionner explicitement la structure de notre monde naturel et le contenu de notre expérience avec lui¹⁵. Comme pour Uexküll, le monde pour Avenarius n'est pas un système causal, ou bien mécaniste. Au contraire, toutes ses analyses du monde se basent toujours déjà sur une *expérience* du sujet avec le monde qu'il partage avec les autres. La structure de base qu'il introduit, à savoir « Ich-Mitmensch/en-Umgebung » (le moi-les autres-le milieu commun), bien qu'elle puisse percer banale, reste, néanmoins, au fond de toutes autres interprétations du monde et elles la supposent¹⁶. Quelle est, donc, la structure du monde naturel, qu'est-ce que *Ich-Mitmenschen-Umgebung* ?

Notre expérience avec le monde appartient à la sphère pratique, à la sphère d'action, d'activité, tandis que toutes les autres thématisations du monde ne sont que secondaires. Ainsi, ce qu'Avenarius tente d'accomplir, c'est la purification de notre

¹⁴ La question jusqu'à quelle mesure est-il vraiment possible d'adopter une telle position subjective, nous laissons de côté pour l'instant (voir KLIKOVÁ Alice a Karel KLEISNER. *Umwelt: koncepcie žitého světa Jakoba von Uexkülla*, pp. 84, 85).

¹⁵ AVENARIUS, Richard. *Der menschlichen Weltbegriff*. Dans notre lecture d'Avenarius, nous nous appuyons aussi sur des analyses de Patočka, voir PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět: ze záznamů přednášek proslovených ve školním roce 1968-69 na filosofické fakultě Univerzity Karlovy* (TSJS), pp. 162-166.

¹⁶ « Ich mit alle meine Gedanken und Gefühlen fand ich inmitten einer Umgebung. (...) Der Umgebung gehörten auch Mitmenschen an mit mannigfaltigen Aussagen. » (Avenarius, op. cit., p. 4).

expérience de tous les suppléments secondaires pour montrer la situation première, la structure pure, ou bien primaire, de notre monde naturel. La structure de base qu'il dévoile, *Ich-Mitmenschen-Umgebung*, n'a plus besoin d'autres hypothèses métaphysiques, car toutes ces hypothèses sont dérivées, comme il le montre, d'une ou d'autre forme d'animisme¹⁷.

La structure élémentaire, *Ich-Mitmenschen-Umgebung*, dévoile plusieurs motifs qui méritent notre attention. Tout d'abord, le « Ich » chez Avenarius est surtout ce que je ressens, ce que je vois, ce que je me rappelle; ce n'est pas un sujet comme mécanisme. C'est un sujet voyant, sentant, goûtant, tout simplement dit un sujet « vivant ». Avenarius ouvre ici tout un nouveau chapitre sur la corporéité, qui sera plus tard développée et tellement populaire chez les phénoménologues¹⁸. Le physique et le psychique sont pour Avenarius deux phénomènes appartenant à un seul monde. Ils n'apparaissent pas comme deux substances l'une à côté de l'autre, mais dans un rapport, dans une liaison naturelle. Nous voyons ici que par cette liaison le *Weltbegriff*, qu'Avenarius nous propose, est en opposition flagrante avec la conception du monde présentée par les sciences naturelles de l'époque.

Le « Ich » d'Avenarius, néanmoins, ce n'est pas seulement le psychique et le physique, mais c'est aussi l'ensemble d'expériences que les autres ont avec moi et, donc, ce que je sais sur moi-même par leur médiation. Le « Ich » est donc compris comme l'objet d'expérience de moi-même et des autres hommes et ça vaut également dans le sens contraire¹⁹. Nous, moi et les autres, voyons le même milieu, ce n'est pas le milieu identique et nous ne le voyons pas d'une manière identique, mais tout de même, il s'agit d'un milieu commun que nous partageons, duquel nous tirons nos activités quotidiennes.

¹⁷ Voir la première partie du troisième chapitre, Avenarius, op. cit., pp. 32-37.

¹⁸ Mis à part *Gefühlen*, Avenarius parle aussi de *Ton* et *Geschmack* comme des parties de notre expérience avec le monde (Avenarius, op. cit., p. 7).

¹⁹ « *Aber der Mitmensch (...) dem ist der Inhalt meiner „Annahme“ der Inhalt seiner „Erfahrung“. So schmilzt denn der Unterschied des empirischen und des hypothetischen Teiles meines natürlichen Weltbegriffs in materialer Hinsicht auf den Unterschied eigener und fremder Erfahrung zusammen.* » (Avenarius, op. cit., p. 9).

Aux yeux d'Avenarius, le monde est alors un point de départ commun, un fond commun, où nous nous rencontrons, où nous pouvons gagner des expériences l'un avec l'autre, mais aussi des expériences avec soi-même. En principe, donc, les hommes et leurs expériences sont au fond « pareils ». En outre, Avenarius souligne aussi l'importance du *Mitmensch* dans un autre aspect, ce qu'est la tradition. Ce que le *Mitmensch* nous offre, ce n'est pas seulement ses expériences, ses propositions, ses opinions sur le monde, ou bien même sur moi-même, le *Mitmensch* représente aussi la tradition, les générations antécédentes à la mienne : c'est toute la richesse d'une nation²⁰.

De ce point du vue, le monde est une base subjective partagée, qui touche à la vie quotidienne pré-scientifique. Le projet d'Avenarius, c'est alors de purifier notre expérience pour arriver à un cadre élémentaire fondé sur trois composantes qui sont inévitablement des composantes de chaque autre interprétation scientifique, bien qu'elles n'en soient pas problématisées explicitement. Toutes les réflexions intellectuelles ne sont qu'une variation à ce cadre du fond, elles ne sont qu'une « introjection », comme Avenarius le dirait. Par introjection, Avenarius souligne que les propositions scientifiques s'éloignent du monde originaire de notre expérience, mais au fond elles ne font que modifier la structure *Ich-Mitmenschen-Umgebung*. Avenarius veut se débarrasser de ces modifications pour arriver à notre expérience originaire avec le monde, avec les autres et avec ce que nous y expérimentons.

Ce que les sciences naturelles produisent, selon Avenarius, c'est la coupure dans la structure de base. Elles ne problématisent pas la position de l'homme parmi les autres hommes au monde, ni sa position au monde comme au monde partagé, mais elles divisent plutôt l'unité primordiale de cette triade et préfèrent de parler du monde extérieur (*die Aussenwelt*) ou du monde intérieur (*die Innerwelt*), creusant, ainsi, un abîme entre le sujet et l'objet, mais aussi entre le sujet et l'autre sujet qui seront désormais séparés l'un de l'autre.

²⁰

Avenarius, op. cit., p. 22.

Néanmoins, le monde que nous expérimentons est formé par myriades d'introjections et ce ne sont pas seulement les introjections scientifiques, ou bien intellectuelles. *Mitmenschen* avec leurs expériences, leurs traditions et leurs coutumes, sont aussi des introjections. Dès sa naissance alors, l'homme est accoutumé au fait que toute son expérience est, pour ainsi dire, faite en double: sous l'influence de toutes les introjections qui forment sa vie, le moi est bien conscient de sa propre duplicité (*die Doppelseitigkeit des Individuums*)²¹. Ces réflexions poussent Avenarius à analyser ce qu'est l'expérience humaine dénuée de tous ces couches et sédiments, qui ne font qu'éloigner, selon notre philosophe, l'homme de son monde naturel. Le chemin qu'Avenarius a choisi est, ainsi, celui de l'étude des phénomènes: là, il voit le chemin vers l'expérience pure de l'homme qui lui servira pour décrire la structure phénoménale du monde. Ce « *natürlicher Weltbegriff* » devrait être, selon Avenarius, le seul point de départ pour philosopher.

Bilan

A la différence d'Uexküll, un homme de science, qui commence par les « mondes animaux » pour mieux comprendre le plan de la Nature, Avenarius, philosophe, s'intéresse dès le début au milieu, à proprement parler, humain, c'est-à-dire partagé avec les autres. Les deux néanmoins, rompent les frontières de leurs disciplines chacun dans son sens propre: tandis que Uexküll décrit les mécanismes sur lesquels le plan de la nature se produit cherchant à nous montrer les ensembles des significations qui forment des milieux particuliers pour voir la symphonie parfaite du *Tout*, Avenarius veut aller, au contraire, plus en profondeur. Il tente de déconstruire notre expérience ne gardant au fond que la structure de base *Ich-Mitmenschen-Umgebung*²².

²¹ Avenarius, op. cit., p. 34.

²² Notons, néanmoins, que même cette structure de base a un caractère d'expérience, c'est-à-dire la « structure primaire d'expérience » est, elle-même, fondée sur l'expérience, voir TSJS, p. 165.

Néanmoins, les deux penseurs remarquent, que l'homme s'éloigne de sa vraie nature, qu'il s'adapte et s'entoure par des couches intermédiaires qui le détournent de son expérience première et de son « monde naturel ». Enfin, pour les deux le chemin vers la meilleure compréhension de l'homme et de sa position au monde ne passe pas par les conceptions causales, mécanistes, bien au contraire, il nous faut comprendre que la subjectivité est liée avec son milieu par d'autres principes et que la distinction établie entre le sujet et l'objet mérite une nouvelle considération, voire une transformation radicale.

Les deux penseurs comprennent aussi, que le monde n'est pas un espace géométrique, mais un espace vécu, un espace d'activité et que ce sont donc les activités de la vie qu'il faut étudier pour mieux le comprendre. Le champ qu'ils ont, ainsi, ouvert est vaste et contient des thèmes qui restaient auparavant dans l'ombre. Dans notre optique, néanmoins, qui essaiera de souligner le rôle de l'altérité représentée par le milieu, ainsi que par autrui, les deux n'ont rempli qu'une moitié de la tâche. Tandis que leur apport à l'étude du monde de la vie est évident, leur contribution à l'étude d'autrui n'est que partielle. Autrui chez Uexküll ne figure pas *sensu stricto* : l'homme, ainsi que l'animal, rencontre les autres soit comme des objets (i. e. comme les porteurs de la signification), soit ne les rencontre pas du tout. Cela étant dit, les milieux se croisent, mais peut-on parler d'un milieu vraiment partagé ? Pareillement, le concept du *socius* est-il suffisant pour décrire la réalité humaine ?

Avenarius, au contraire, souligne le rôle des autres hommes dans la création d'un monde vécu avec plus d'accent. La structure *Ich-Mitmenschen-Umgebung* l'exprime sans doute, néanmoins, si nous la regardons de près, les autres/l'autre n'est qu'une certaine analogie à moi, mêmes nos expériences sont, pour utiliser les propres mots d'Avenarius, « pareilles ». En plus, même si les autres forment ma propre expérience avec moi-même, ils sont aussi des porteurs des introjections. Ainsi, Avenarius ouvre la question des autres/d'autrui, mais en même temps, il nous semble, qu'il n'extrait pas toute sa richesse, ni élabore ses contradictions éventuelles.

De l'Umwelt à l'Umweltlichkeit

En lisant Uexküll, nous voyons dès le début l'influence marquante que son approche avait sur celle de Heidegger. Les chapitres connus de *Sein und Zeit* sur la mondanité du monde (*die Weltlichkeit der Welt*), et sur la signifiante (*die Bedeutsamkeit*, SuZ, §§15-18) sont fortement inspirés par les idées d'Uexküll. Remarquons, néanmoins, au moins un certain glissement marquant entre les deux. A la fin du §14 de SuZ, Heidegger explicitement utilise le terme *Umwelt* pour décrire le monde quotidien, le monde de la praxis, autrement dit, le monde de notre existence médiocre²³. Ici il l'emploie pour faire opposition à la conception de l'espace cartésien qui comprend le monde dans le cadre spatial : l'*Umwelt* chez Heidegger est conçue comme un champ d'action quotidienne de l'homme qui n'est pas limité spatialement, mais gagne ses limites par la signifiante. Notons, que l'*Umwelt* sert Heidegger comme un point de départ, comme un terme introductif pour ses analyses ultérieures et plus profondes de la mondanité du monde (*die Umweltlichkeit versus die Weltlichkeit*, SuZ §14).

L'influence d'Uexküll est plus qu'évidente, néanmoins, nous entrevoyons déjà une différence décisive entre nos deux penseurs. Le *Dasein* étant dès les premières lignes du SuZ caractérisé comme *In-der-Welt-sein* se distingue des autres choses du monde, mais aussi des autres animaux, car il ne vit pas seulement dans une *Umwelt*, il vit « dans-le-monde ». C'est l'homme, et personne/rien d'autre, qui sait transcender l'*Umwelt* et traverser son existence quotidienne et expérimenter l'ouverture de son être. L'homme, à la différence de tout le royaume animal, dépasse ce qui est empiriquement donné et il peut créer son monde. Tandis que les animaux sont enchevêtrés dans leurs cercles fonctionnels, pour utiliser la terminologie d'Uexküll, et restent donc *weltlos*, l'homme se rapporte à ce qui rend toute expérience possible.

Cette distinction crue entre l'homme et l'animal est étrangère à Uexküll et nous ne la retrouverons nulle part dans ses textes. La seule singularité de l'homme laquelle Uexküll

²³ Remarquons encore, que le vocabulaire heideggerien porte des traces d'Uexküll ailleurs aussi, notons *der Umgang*, *die Umsicht*, *die Umweltlichkeit* etc.

accepte, c'est la possibilité de comprendre au moins un peu les principes derrière les *Umwelten* par l'adoption de la position des animaux particuliers. L'homme peut changer sa perspective pour celle d'un animal et essayer de saisir son point de vue²⁴. Néanmoins, l'attitude d'Uexküll à l'*Umwelt* humaine ne diffère pas de celle à l'*Umwelt* animale : les deux sont formées sur les mêmes principes et les deux participent à la symphonie finale de la Nature.

Un autre point de désaccord entre Uexküll et Heidegger surgit aux moments de la pénétration et de l'interconnexion des territoires. Sur l'exemple de la tique, ainsi que sur celui de la toile d'araignée, nous avons vu comment les partitions de deux organismes particuliers, comme tous les milieux, sont dépendantes l'une de l'autre, et qu'à chaque fois qu'il faut les reconstruire, elles se rapportent l'une à l'autre pour rétablir la symphonie finale. L'*Umwelt* est alors une adaptation incessante de l'organisme aux réalités extérieures (aux objets) qui changent constamment et qui portent à chaque fois un sens différent. C'est la communication entre les territoires où se produit le « drame » de la vie, c'est le moment d'un « contrepoint ».

Pour Heidegger, contrairement à Uexküll, ces relations ne restent qu'au niveau ontique. Le réseau de significations, sur lequel se base notre vie quotidienne, est décrit de telle sorte, qu'il semble beaucoup plus « statique » que celui d'Uexküll. Pareillement, toutes les réalités qui forment notre *Umwelt* quotidienne semblent être presque inchangeables et c'est plutôt à la descente vers l'être caché, c'est-à-dire au niveau ontologique où se déroule le drame propre du *Dasein*. Tandis que Heidegger emploie la distinction entre l'ontique et l'ontologique, entre l'étant et l'être, chez Uexküll nous ne trouverons pas une telle différenciation. Il nous parle du sens changeant de l'étant dépendant du milieu dont il fait partie, il nous parle de la communication et de l'infiltration des milieux grâce auxquelles une symphonie surgit. Au lieu de pénétrer au profondeur, avec Uexküll on s'étend dans largeur.

²⁴ Il nous semble nécessaire, néanmoins, de souligner, que Uexküll lui-même n'explique pas précisément comment ce changement de vue est possible et qu'est-ce que ça veut dire pour la position de l'homme à la différence des animaux qui ne sont pas capables d'une telle tournure (Kliková, op. cit., pp. 79, 80).

Néanmoins, dans les analyses heideggeriennes de la période de l'ontologie fondamentale, nous trouverons des traces d'Avenarius aussi. La triade *Ich-Mitmensch-Umgebung* est adoptée par Heidegger pour lequel le *Dasein* est aussi un « In-der-Welt-sein ». L'idée du *Mitmensch* résonne dans le concept du *Mitsein*, qui est, également, présenté comme une partie constituante du *Dasein*. Qui se pose, tout de même, concerne le *Mitsein* qui n'est plus en détail élaboré aux passages où Heidegger parle des introjections, respectivement du « Gerede », de la « Rede » (§35 du SuZ), ou bien du « das Mann ». Puis, la problématique d'autrui serait plutôt une question des « autres » qui sont en fait dépersonnalisés et plus ou moins anonymes.

Permettons-nous encore une réflexion sommaire sur l'influence d'Uexküll et d'Avenarius sur Husserl, auquel nous prêtons plus d'attention dans les chapitres suivants. L'influence d'Uexküll sur Husserl est moins marquante en comparaison avec Heidegger, mais tout de même présente. Comme pour Uexküll, pour Husserl, la subjectivité joue un rôle décisif pour la création d'un milieu; elle est alors l'unique point de départ pour l'analyser : pour les deux, la subjectivité signifie tout d'abord une *relation* avec le milieu. Néanmoins, la subjectivité transcendante husserlienne est douée d'une position plus exclusive que celle d'Uexküll, car elle est la seule capable de l'intentionnalité et donc, la seule capable d'avoir un monde. Pour cette raison aussi, elle forme l'arrière-plan des analyses husserliennes. Nous voyons ici, que l'intérêt de Husserl s'oriente plutôt vers l'étude de la *Merkwelt*, pour utiliser la terminologie d'Uexküll, tandis que la *Wirkwelt* est assujettie à l'*ἐποχή*²⁵. Les deux, néanmoins, essaient de rompre les frontières établies dans la relation sujet-objet et tentent de proposer une autre relation entre ces deux composantes que celle des mécanistes : pour les deux c'est un sens, une signifiante, qui dirige, ou bien motive les acteurs.

Enfin, Avenarius qui veut descendre jusqu'au fond de notre expérience avec le monde, jusqu'aux structures pures et dénuées de toutes les introjections, soit scientifiques, intellectuelles ou autres, est un modèle évident pour Husserl. En plus, réunis par l'opposition explicite contre les approches des sciences naturelles de l'époque, les deux

25

Nous élaborons ce motif plus en profondeur dans le chapitre suivant.

défendent une autre voie dans la compréhension de notre rapport au monde et aux autres, une voie qui ne fait pas de distinction claire entre le sujet et l'objet, le moi et le monde, le moi et les autres, mais qui, bien au contraire, montrerait plutôt l'enchevêtrement de toutes ces composantes l'une dans l'autre, qui forme en fait ce qu'*est* notre expérience. Dans les chapitres à suivre, nous regarderons de près cette expérience selon Husserl et verrons mieux sur quels points ces deux penseurs s'éloignent si le cas se présentera.

Chapitre II.

Présenter la problématique et le concept crucial de la *Lebenswelt* dans la phénoménologie husserlienne est une grande tâche. Non seulement ce terme pénètre presque toutes les analyses de Husserl et reste pour ainsi dire toujours présent implicitement, tel un arrière-plan conceptuel, mais il gagne aussi en précision et en caractérisation avec le temps. En lisant ses textes, donc, nous rencontrons la *Lebenswelt* à côté des concepts de l'*Umwelt*, de la *natürliche Welt* ou encore de l'*Alltagswelt*, chacun accentuant un autre trait de l'extériorité. Pour mieux comprendre les enjeux de la terminologie husserlienne ainsi que ses glissements éventuels, nous suivrons ses analyses en choisissant des passages importants pour notre problème, à savoir, d'une part, la question de la rencontre du sujet avec le monde et avec autrui et, d'autre part, celle du rôle que jouent le monde et l'autre dans sa constitution.

1. L'Um-Welt

Commençons par le terme auquel nous avons prêté notre attention dans le premier chapitre. Dans les *Ideen I.*²⁶, Husserl consacre au motif de l'*Umwelt* surtout les §§27 – 32. Suivons maintenant ces paragraphes, lesquels pourront nous servir d'introduction à la pensée première de Husserl à ce propos.

Le §27 commence d'une manière très semblable à Avenarius : le sujet est caractérisé surtout par ses sensations, son vouloir, son imagination, mais c'est surtout par la perception qu'il a des choses autour de lui (*das Umring des aktuellen Wahrnehmungsfeldes*)²⁷. Cependant, je ne suis pas limitée par la perception actuelle, je suis également consciente des choses qui ne se trouvent pas dans mon *Umring* à un moment donné, et je sais même ce que je ne perçois pas (*die mitbewusste Umgebung, ibid.*).

²⁶ HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Ideen I.)*.

²⁷ *Ideen I.*, p. 49.

L'*Umring* et l'*Umgebung* sont formés par les objets plus au moins clairs qui sont « là » (*vorhandene*), dont le sujet est directement ou indirectement conscient : les frontières entre l'*Umring* et l'*Umgebung* sont floues et variables selon la position du sujet. Par contre, ce qui est toujours présent, c'est le « *dunkel bewusste Horizont unbestimmter Wirklichkeit* »²⁸. Cet horizon est nécessaire pour soutenir la réalité et garantir sa continuité : grâce à lui, le monde des choses qui sont « là », le monde des valeurs, le monde pratique — ce monde changeant — a un avenir. Husserl caractérise cet horizon comme un champ des possibilités (ou de probabilités) qui, dès le début, est nécessaire pour que le « monde là » soit.

Ensuite, au début du §28, Husserl emploie le terme *Umwelt* pour la première fois comme un synonyme pour le monde pratique, pour le « monde là ». Nous pouvons alors décrire l'*Umwelt* comme l'unité de l'*Umring* et l'*Umgebung*, auxquels la spontanéité de ma conscience (l'espoir, le jugement, la comparaison, la sympathie, etc.) se rapporte et qui forme ainsi le monde de ma vie: c'est justement par mes sensations, émotions, sympathies et vouloirs que je me rattache au monde de ma vie. C'est la formule essentielle pour Husserl: le cogito porte toujours son propre cogitatum, il se lie intentionnellement avec une « réalité » de l'*Umwelt*, et ce sont ces intentions qui créent le monde de sa vie²⁹.

Avec Husserl, nous pouvons ainsi dire que chacun voit les choses différemment parce que chacun se situe dans un lieu différent et possède des intentions différentes: chacun vit dans sa propre *Umwelt*, bien que nous nous formons tous ensemble une réalité spatio-temporelle que nous partageons (*unser aller daseiende Umwelt*)³⁰. Notons en outre que par nos intentions, nous nous lions non seulement aux réalités de notre « *vorhandene Umwelt* », mais aussi aux réalités mentales. Nous pouvons donc parler d'un monde arithmétique, bien qu'il ne se trouve nulle part à l'extérieur. La différence entre ces mondes mentaux (*ideale Umwelten*)³¹ et le monde naturel (*die Umwelt*), c'est que je ne dois rien changer à mon attitude ni à ma position: le monde naturel est depuis toujours « là »³².

²⁸ Ideen I., §27, p. 49.

²⁹ Plus tard, aux *Ideen II.*, nous lisons : « *Die Person ist eben vorstellende, fühlende, bewertende, strebende, handelnde Person und steht in jedem solchen personalen Akte in Beziehung zu etwas, zu Gegenständen ihrer Umwelt.* » HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch (Ideen II), §50, pp. 185-186.

³⁰ Ideen I., §29, p. 52.

³¹ Ideen I. §28, p. 51.

³² Selon Husserl, l'attitude généralement adoptée par les sciences naturelles n'est toutefois pas *naturelle* : ces sciences relèguent le monde naturel au second plan, mais elles ne le suppriment jamais complètement, de sorte qu'il reste toujours présent même si c'est seulement comme un certain arrière-plan (*der Hintergrund*).

Le monde « vorhandene », bien qu'il puisse sembler différent selon les points de vue, est ce monde qui est là depuis toujours (*die Generalthesis der natürlichen Einstellung*³³) : nous ne pouvons jamais complètement nous débarrasser de cette thèse générale, nous ne pouvons jamais quitter ce « monde là ». Mais en anticipant la ligne de pensée husserlienne, nous pouvons tout de même l'inhiber et nous en abstenir. Cette position modifiée pendant laquelle nous « désactivons » abstraitement la thèse générale, à savoir cette *ἐποχή*, est une manifestation par excellence de la liberté humaine³⁴.

Pour l'instant, la similarité avec la conception uexküllienne est vive, bien qu'il y ait des glissements déjà patents. La présence d'un horizon qui soutient l'*Umwelt* chez Husserl ouvre tout un nouveau champ de considérations par rapport à la position humaine au monde, ce qui était seulement sous-entendu mais pas vraiment problématisé chez son prédécesseur. La spécificité — et nous pourrions même dire l'exclusivité — de la position humaine est encore soulignée par les « *idealen Umwelten* », c'est-à-dire la possibilité non seulement d'arranger l'*Umwelt* entourant, mais aussi et surtout la capacité de se créer sa propre *Umwelt*. Enfin, la liberté d'inhiber ou de modifier ses attachements au monde pose également l'homme à un niveau bien différent de celui qu'il occupait chez Uexküll. Finalement, notons encore la position différente de l'*Umgebung* : chez Uexküll elle était désignée comme pessimale en opposition claire à l'*Umwelt* optimale. Chez Husserl, par contre, elle forme une composante de l'*Umwelt* perdant son indication « pessimale », comme s'il y avait plutôt des cercles autour du sujet et l'*Umgebung* représentait ceux plus éloignés.

Si nous avançons maintenant aux *Ideen II.*, au §50, Husserl souligne la relation du sujet envers son *Umwelt* sous la forme de pensée, perception, souvenir, évaluation ou bien effort. Ainsi, comme pour Uexküll, pour Husserl l'*Umwelt* n'est pas une détermination spatiale, mais contient des aspects subjectifs (des valeurs et des biens personnels) et sociaux (par exemple, la loi, l'ordre social, etc.). L'homme comme sujet d'une vie active est un citoyen, un membre de groupes sociaux : il est à la fois le centre de sa propre *Umwelt* et un acteur dans l'*Umwelt* commune. L'idée d'une duplicité de l'*Umwelt* se présente donc ici.

³³ Ideen I., §30, p. 53.

³⁴ Ideen I., §31, p. 55.

Expliquons : l'*Umwelt* commune se donne à chacun de manière subjective, car c'est le sujet concret qui est au centre de sa propre *Umwelt*. Chaque sujet est donc touché par les objets de sa propre *Umwelt*, lesquels le provoquent vers une activité ou, au contraire, vers une passivité. Néanmoins, le sujet comprend qu'un autre sujet éprouve l'expérience de façon semblable³⁵. Husserl souligne d'ailleurs que pour étudier « l'homme de la vie », il faut l'étudier au sein de sa propre *Umwelt*, de cette *Umwelt* qu'il partage avec les autres et au centre de laquelle il est situé. Nous reconnaissons ici l'idée d'Uexküll : nous ne pouvons approcher un sujet qu'en adoptant « sa » propre position au centre de « son » *Umwelt*. À la différence d'Uexküll, toutefois, et en se laissant inspirer par Avenarius, Husserl accentue dès le début la structure communautaire de l'*Umwelt*.

Comme chez Uexküll, ce n'est pas la loi de la causalité qui règne dans le cadre de l'*Umwelt*. Les choses de l'*Umwelt* ne sont pas de simples corps géométriques, elles sont porteuses du désir, du vouloir, de l'activité, de la pensée, des valeurs, etc. La force qui dirige l'*Umwelt* d'un sujet et qui le fait s'occuper d'une affaire plutôt que d'une autre, est la motivation. Cette motivation qui réside au sein de chaque esprit vivant forme la différence essentielle entre un sujet et un objet : l'individualité ne se définit pas par le lieu qu'elle occupe au monde, l'individualité d'un esprit tient au fait qu'elle a sa propre motivation au centre d'elle-même³⁶.

Intentionnellement, le sujet se lie avec des réalités de son *Umwelt* (les objets non existants inclus) : c'est la causalité motivationnelle qui décide quels objets seront au centre d'intérêt. Il y a donc une certaine passivité au début de la part de sujet, qui réagit ensuite activement pour remplir sa motivation. Une telle réaction, comme Husserl le note, n'est pas seulement une réaction physique, mais il s'agit également d'un mouvement de l'esprit. Le cogito définit un objet thématiquement : l'*Umwelt* est une *Umwelt* thématique de mon/notre intentionnalité avec son horizon (formé par des possibilités à venir). L'intentionnalité est une relation de base pour la vie d'un esprit, et la motivation est sa loi (*die Gesetzmäßigkeit des geistigen Lebens*)³⁷.

³⁵ Le concept de *Einfühlung* sera traité en profondeur plus loin dans notre recherche.

³⁶ Ideen II., §64, p. 299.

³⁷ Ideen II., §56, p. 220.

La conception husserlienne de l'homme ouvre, donc, une autre voie que celle privilégiée par les sciences naturelles de l'époque. Au lieu de prendre l'homme pour un solide qui existerait dans l'espace à la manière d'un corps géométrique, Husserl parle plutôt d'un « moi », d'un sujet intentionnel de la vie (*das Ich als intentionales Subjekt des Lebens*³⁸). D'abord, il y a « la vie » d'un moi, la subjectivité vivante³⁹. Dans cette attitude, que Husserl nomme « naturelle », le moi n'est pas cependant explicitement problématisé comme le centre intentionnel d'une *Umwelt*, car il est toujours déjà actif, intéressé et occupé par des choses venant de son *Umwelt*. Cette attitude naturelle, selon laquelle nous nous dirigeons le plus souvent dans notre vie quotidienne, n'est pas aux yeux de Husserl moins « vraie » que les vérités psycho-physiques soutenues par les sciences naturelles. Au contraire, c'est la conception psycho-physique qui représente une position « innaturelle »: je me rends compte des réalités et des causalités psycho-physiques seulement après que je les vois, les éprouve, les utilise, etc.

La question qui reste encore sans réponse est celle de la duplicité de *l'Umwelt*, à savoir : comment *l'Umwelt* propre est-elle possible tout en étant en même temps partagée? Comment ce partage advient-il? Ou encore, pour employer le vocabulaire d'Avenarius, comment les introjections des autres arrivent à influencer ma propre *Umwelt* ?

³⁸ Ideen II., Annexe XIII., p. 373.

³⁹ « *Das „lebendige Subjekt“ ist Subjekt seiner Umwelt.* » (Ideen II., Annexe XIII., p. 372).

Par l'*Einführung* à l'*Umwelt* partagée

L'*Einführung*, le mot clé pour comprendre l'intersubjectivité de l'*Umwelt* (*Ideen II*, §§45-47), souligne « l'immédiateté » avec laquelle l'*Umwelt* commune est partagée. À la différence des réalités de l'*Umwelt*, je « comprends » les autres sujets immédiatement grâce à l'*Einführung*. Husserl considère que le regard aux yeux d'autrui est le parfait exemple d'un tel rapport immédiat : je ne vois pas seulement le corps d'autrui, je le vois avant tout comme une personne, c'est-à-dire qu'il est présent aussi bien au sens psychique qu'au sens physique. Ainsi, bien que j'aie l'expérience perceptive originaire seulement de mon point de vue subjectif, la rencontre personnelle avec autrui et avec les autres est, selon Husserl, « immédiate ». S'il insiste sur l'importance de cette immédiateté pour le partage et la cohabitation au sein de l'*Umwelt*, il n'explique toutefois pas clairement d'où elle vient ni ce qui la rend possible. Essayons donc au moins de spécifier les enjeux de ce terme.

Au §44 des *Ideen II*, Husserl fait une distinction intéressante entre, d'une part, les objets de la perception (qu'il nomme « la nature »), qui peuvent être présents non seulement pour un seul sujet, mais également de manière analogique pour les autres sujets (*appräsent*), et, d'autre part, les réalités purement subjectives, qui peuvent être « originellement présentes » (*urpräsent*) uniquement à un seul sujet.

Ainsi, je perçois le corps d'autrui comme d'autres objets de la nature, mais ses actes psychiques ne me sont pas, eux, « originellement présents » (*urpräsent*) : ils peuvent seulement être « apprésents » (*appräsent*). Au corps vu d'autrui appartient aussi sa vie psychique intérieure : ces deux composantes forment une unité, dont je me rends compte grâce à l'*Einführung*, et que j'applique ensuite à moi-même. L'unité de mon corps et de ma vie psychique est alors médiatisée par l'unité d'autrui qui m'est accessible par l'*Einführung*. Autrement dit, je me rends compte de ma propre subjectivité, ainsi que de mon corps y appartenant, ayant expérimenté cette unité chez autrui. L'idée très importante pour notre recherche: autrui sert d'un exemple, pour ainsi dire, qui aide le sujet à se rendre compte de sa propre subjectivité.

En voyant un autre homme donc, je le vois non seulement comme un corps, mais bien comme une personne. Notons tout de même que pour pouvoir rencontrer autrui, il faut

établir un contact physique : je dois l'affronter et lui parler⁴⁰. Nos corps comportent une capacité pour l'*Einfühlung* : la corporéité apparaît généralement comme une condition typique de l'*Einfühlung*. L'*Einfühlung* me rend capable d'entrer en relation avec autrui comme personne, et ainsi rend notre présence commune (*die Kompräsentz*) possible. C'est une présence partagée : une organisation des réalités dans lesquelles nous vivons⁴¹.

Ainsi, l'*Einfühlung* devient un instrument puissant qui décide de l'unité psychophysique du moi et, donc, des autres, c'est-à-dire de ceux avec qui je participe à « co-former » cette *Kompräsentz*. Enfin, le rôle de l'*Einfühlung* est de constituer une réalité « objective intersubjective⁴² » qui unifie les mondes subjectifs individuels : dans le cadre de cette réalité unifiante, les sujets se rattachent au monde sous sa forme pratique : « (...) *Ichsubjekte (...) sich als solche in ihrem intentionalen Leben auf die Welt in Form ihrer Umwelt beziehen.*⁴³ »

Comme pour Avenarius, la connexion sujet-autrui-milieu est donc essentielle. Le monde pratique, comme nous l'avons déjà indiqué, est plein des réalités qui stimulent le sujet vers une activité. Néanmoins, cette motivation ne doit pas venir seulement de la part d'un objet de l'*Umwelt* ; les sujets peuvent aussi se motiver mutuellement. Les gens s'adressent les uns aux autres et, par cette communication, la relation envers leur *Umwelt* commune s'établit. C'est une *Umwelt* constituée dans l'entendement mutuel, ce que Husserl appelle «*Einverständnis konstituierende Umwelt*»⁴⁴. Par ce terme, il veut souligner que les sujets ne se prennent pas pour des objets, mais toujours comme des sujets se rencontrant et vivant les uns avec les autres. Ces actes sociaux et communicatifs qui sont au fondement de la sociabilité forment une unité de conscience élevée : ils forment une *Umwelt spirituelle*, une catégorie du social qui serait impensable sans l'*Einfühlung*⁴⁵.

Nous retrouvons ici l'ambivalence de l'*Umwelt* : d'une part, une *Umwelt* individuelle et personnelle, avec son horizon ouvert et particulier dans lequel les réalités possibles peuvent arriver ; d'autre part, néanmoins, une seule *Umwelt* créée par la

⁴⁰ « *Ich muss hingehen und zu ihm sprechen. Raum spielt also eine grosse Rolle und ebenso Zeit.* » Ideen II., §46, p. 168.

⁴¹ Ideen II., §45, p. 165.

⁴² Ideen II., §47, p. 169.

⁴³ Ideen II., §51, p. 191.

⁴⁴ Ideen II., §51, p. 193.

⁴⁵ Ideen II., §51, p. 193.

communauté intersubjective. Alors que la première souligne la spécificité de chaque sujet et de ses états mentaux, de son caractère et de sa corporéité, la deuxième indique : «*Der eine Raum, die eine Zeit, die eine Dingwelt für alle : die eine, die für alle urpräsent gegeben sein kann.*⁴⁶»

De l'Umwelt à la Lebenswelt

Avançons maintenant à la fin des *Ideen II. (Annexe XIII. au §64)* où Husserl introduit le terme « *Lebenswelt* ». Pour notre recherche, l'annexe susmentionnée est intéressante pour plusieurs raisons: d'abord, Husserl y emploie le terme « *Lebenswelt* » pour la première fois, aux côtés de ceux d'*Umwelt* et de *Welt* ; de plus, il touche à la différence essentielle entre l'attitude de la vie quotidienne et celle des sciences naturelles par rapport au monde, tout en y abordant encore une fois l'intersubjectivité. Commençons par la *Lebenswelt* et sa position par rapport à l'*Umwelt*.

Dans le passage susmentionné (*Ideen II, Annexe XIII. au §64*), la *Lebenswelt* est caractérisée comme une *Umwelt* dirigée par motivation, c'est-à-dire, l'*Umwelt* pleine de réalités et d'affaires qui importent au sujet et dans laquelle sa vie est menée en contact immédiat avec les autres. Pour le dire plus simplement, c'est une *Umwelt* « animée »⁴⁷. La *Lebenswelt* est donc composée de sujets vivants qui se comportent selon leurs motivations subjectives : pour former une *Lebenswelt*, les objets d'une *Umwelt* doivent être vécus, expérimentés, maniés, etc.

À cet instant, Husserl emploie le terme *Welt* (monde) au sens d'une unité qui soutient chaque *Umwelt*, unité qui est toujours déjà là et qui est valide pour chacun malgré les différences par rapport aux *Umwelten* particulières. Pour chaque subjectivité facticielle, le monde représente une sûreté et une validité qui se renouvellent sans cesse. Selon Husserl, toutes les composantes de la vie facticielle d'un sujet concret (sa vie, sa propriété, sa motivation, etc.) se basent sur la sûreté universelle du monde stable et singulier qui les

⁴⁶ Ideen II., §44, p. 163.

⁴⁷ Notons une certaine analogie: comme c'était le cas plus haut avec l'*Einführung* faisant de l'*Umwelt* une *Umwelt spirituelle*, c'est maintenant la motivation qui joue un rôle d'animation.

soutient⁴⁸. N'oublions pas non plus que cette *Welt* est un horizon, une réalité unifiante qui porte et soutient l'*Umwelt* intersubjective. Nous partageons ainsi non seulement l'*Umwelt* (*Ideen I.*), mais aussi l'unité universelle de la *Welt* (*Ideen II.*).

Cela étant dit, il semble y avoir un glissement patent chez Husserl de son prédécesseur dans les passages analysés. Par la perception, je me rends compte de mon *Umwelt*, les choses y appartenant m'appellent et elles éveillent en moi une motivation, une intention, laquelle va ensuite provoquer (ou pas) une action de ma part. Cette action forme le contenu de ma vie et donc le cadre de ma *Lebenswelt*. Chez Uexküll, au contraire, le percevoir et l'agir forment une formule indissoluble pour l'*Umwelt*, une formule clé : dès le début, il veut étudier les deux ensemble. Par contre, l'*Umwelt* husserlienne est graduellement comprise plutôt au sens de la *Merkwelt* uexküllienne, et c'est la motivation qui sert de lien entre la *Merkwelt* et la *Wirkwelt*. Tandis que chez Husserl, l'action d'un sujet prend sa source dans la motivation, qui est l'essence même de la *Lebenswelt*, pour Uexküll, par contre, l'*Umwelt* est d'ores et déjà douée d'une signification subjective : les réalités de l'*Umwelt* sont perçues par leur signifiante et c'est sur la base de celle-ci que l'*Umwelt* est créée. L'*Umwelt* d'Uexküll est d'ores et déjà une *Lebenswelt*, alors que chez Husserl, il nous semble d'y être une distinction: l'*Umwelt* est graduellement caractérisée comme un champ « neutre » que nous partageons avec nos prochains (die *Nebenmenschen*), et ce n'est que grâce à la motivation d'un esprit particulier que l'*Umwelt* devient une *Lebenswelt* véritablement propre au sujet concret.

Ce glissement dans la conception de l'*Umwelt*, nous pouvons le considérer de deux façons. Premièrement, il traduit une certaine perte de subjectivité de la part de l'*Umwelt* husserlienne, qui n'est plus seulement « mienne » comme c'était le cas chez Uexküll, mais qui joue aussi le rôle d'un arrière-plan impersonnel et commun (« *das nicht Personale ist Umwelt* »)⁴⁹. Par contre, ce qui donne la vraie vigueur subjective, c'est la *Lebenswelt* : le moi motivé, le moi actif, c'est bien le moi de la *Lebenswelt*.

Ainsi, nous pourrions oser dire que l'*Umwelt* husserlienne, contrairement à celle d'Uexküll, perd graduellement son aspect d'activité quotidienne. La vie elle-même, c'est-

⁴⁸ Forcément, donc, toutes les sciences partent de cette *Welt*, bien qu'elles ne le problématisent pas: soit elles étudient des réalités de l'*Umwelt* qui n'existeraient pas sans la sécurité unifiante de la *Welt*; soit elles s'occupent des structures de cette *Welt* et en restent alors également dépendantes.

⁴⁹ *Ideen II*, Annexe XIII, p. 375.

à-dire la vie active du sujet particulier, se produit au niveau de la *Lebenswelt*. La subjectivité de l'*Umwelt* husserlienne, c'est la position particulière du sujet qui se rend compte de son *Umring* et *Umgebung*, tandis que les motivations, les intentions et, du coup, les actions quotidiennes trouvent leur lieu dans la *Lebenswelt*.

Deuxièmement, nous pouvons saisir l'approche husserlienne comme un essai pour accentuer l'aspect intersubjectif de la conception de l'*Umwelt*, un aspect qui était seulement très vaguement saisi chez Uexküll. L'intersubjectivité n'était abordée chez lui que dans le cadre du *socius*, et il indique seulement nébuleusement les motifs de l'interconnexion et des passages entre les *Umwelten*, laissant la question de l'intersubjectivité des *Umwelten* hors de l'intérêt. Husserl, en revanche, se place au niveau du toujours déjà partagé, à savoir celui de l'*Umwelt*. Ma motivation qui anime l'*Umwelt* au centre de laquelle je me trouve est naturellement toujours subjective, mais elle touche aux réalités de l'*Umwelt* toujours déjà partagée, intersubjective. Ces réalités peuvent varier selon la position de laquelle nous les regardons, mais il y a toujours une *Umwelt* commune, partagée. Cela étant dit, Husserl demeure très proche d'Avenarius à cet égard, car il considère l'*Umwelt* comme « *intersubjektive natürliche Umwelt* »⁵⁰. Ensuite, à la fin des *Ideen II.*, la structure intersubjective de l'*Umwelt* est même appliquée à la *Lebenswelt*: grâce à l'*Einfühlung*, nous partageons notre *Lebenswelt*. Comme pour son prédécesseur, l'intersubjectivité est donc une composante essentielle de notre monde de la vie.

À ce propos, au §51, Husserl parle d'un « *comprehensio* » (*vollzogene Einfühlung*)⁵¹ : il s'agit d'une possibilité de comprendre des sensations d'autrui même si elles sont originellement données seulement à lui. Je ne peux que ressentir des sentiments analogiques à ceux d'autrui, je ne suis donc qu'une analogie de compréhension (*verständigendes Analogon*)⁵². Et c'est ici que Husserl établit une autre distinction fondamentale et constitutive pour la genèse du sujet: l'idée d'une subjectivité présociale et celle d'une subjectivité sociale.

⁵⁰ Ideen I., § 29, p. 51.

⁵¹ Ideen II., §51, p. 198.

⁵² Ideen II., §51, p. 198.

De la subjectivité présociale à la subjectivité sociale⁵³

Pour pouvoir expérimenter la dimension intersubjective de la réalité (les formes communes, la vie interne des autres, etc.), l'*Einfühlung* se révèle absolument indispensable. Néanmoins, la subjectivité présociale ne suppose encore aucune forme de l'*Einfühlung* : à ce niveau, il y a une appréhension nécessaire, mais ce n'est qu'au niveau de la subjectivité sociale que l'*Einfühlung* entre en jeu. Par l'*Einfühlung*, l'*Umwelt* comme monde spécifiquement subjectif⁵⁴, le monde des choses qui se concentrent autour d'une personne, d'un « ici », devient l'*Umwelt* spatio-temporellement commune.

Contrairement à ce qui a été dit plus haut sur la duplicité de l'*Umwelt*, nous voyons maintenant un aspect de la genèse constitutive. Ici Husserl parle d'abord d'une *Umwelt* propre à chaque personne, puis d'une *Umwelt* intersubjective objective. Mon corps (*der Leibkörper*) est donc dans un premier temps un « objet » de mon *Umwelt* et, dans un deuxième temps seulement, un « objet » d'un monde objectif⁵⁵.

Malheureusement, Husserl ne se prononce pas sur ce que cet ordre génétique veut dire par rapport à l'*Einfühlung*. L'*Einfühlung* semble médiatiser le passage de la subjectivité étant une capacité innée de l'homme⁵⁶, cependant Husserl n'explique toutefois pas clairement comment cette capacité pourrait être déjà « là ». Comment pouvons-nous déterminer dans la sphère présociale une capacité qui se réalise dans la sphère sociale? Comment puis-je me percevoir au niveau présocial sans l'unité provenant d'autrui par l'*Einfühlung*? Ainsi, la sociabilité doit-elle être conçue comme un degré supérieur par rapport au présocial, ou plutôt comme un détachement par rapport à soi-même?

Mon corps, il est porteur du vouloir et de l'orientation spatiale, c'est l'organe des mouvements libres. Autrement dit, il représente des *Ichlichkeiten*, c'est-à-dire, tout ce qui

⁵³ Notons que nous abordons maintenant les passages antérieurs à l'*Annexe XIII.* des *Ideen II.*, de sorte que le motif de la *Lebenswelt* n'apparaît pas encore.

⁵⁴ *Ideen II.*, §52, p. 201.

⁵⁵ Nous mettons le mot objet entre guillemets, car Husserl ne décrit pas le corps comme un objet: c'est toujours au moins « mon objet » (*Ideen II.*, §54, p. 212), mais aussi un fondateur de la temporalité et de la spatialité doué d'une spiritualité et servant comme organe de l'expression d'une personne.

⁵⁶ Ce que Husserl suggère en parlant de la corporéité, comme nous l'avons souligné plus haut.

est originairement propre à moi⁵⁷. Certes, c'est par mon corps que mes intentions se lient aux réalités extérieures. Plus loin, en analysant les couches de constitution d'une chose, Husserl commence par les données perceptives (*die Empfindungsdaten*) qui sont en fait la « première propriété » du moi (*die Ichgehabzuthheiten*)⁵⁸. Ces (pré-)données (*die Vorgegebenheiten*) ne sont pas constituées par aucune activité du moi, mais elles la précèdent et forment donc ce que je peux utiliser non seulement pour mes actes mentaux, mais aussi pour développer mon expérience au niveau des activités pratiques. Résumons : les *Ichlichkeiten* définissent le cadre du possible, tandis que les *Ichgehabzuthheiten* déterminent la matière du possible⁵⁹.

Les *Ichgehabzuthheiten* s'étendent avec le temps et aident à constituer le champ des objets, qui à son tour s'élargit. À nouveau, et cette fois à un niveau encore plus profond que celui de l'*Umwelt*, Husserl en arrive à la perception (*die Ichgehabzuthheiten*) comme fondement, et donc comme champ d'études inévitable pour saisir le sujet en tant que tout premier fondateur et représentant de la subjectivité : par la médiation des *Ichgehabzuthheiten* que se produit la première expérience du sujet avec le monde entourant.

Sans vouloir anticiper les tendances ultérieures du philosophe, l'intérêt qu'il démontre pour l'étude des *Ichgehabzuthheiten* laisse déjà entrevoir le privilège qu'il accordera au champ de la subjectivité présociale, ainsi qu'à la sphère du mien.

⁵⁷ Ideen II., §54, p. 213.

⁵⁸ Ideen II., §54, p. 214.

⁵⁹ Nous revenons à la relation entre les *Ichlichkeiten* et *Ichgehabzuthheiten* encore plus tard comme une opposition entre un cadre vide et son remplissement.

La position d'autrui

Par l'*Einfühlung*, ma conscience se rapporte à la conscience d'autrui, mon vouloir rencontre le vouloir d'autrui⁶⁰ : dans le cadre de l'*Umwelt* commune, je me perçois comme déterminée par autrui, par un autre moi réel. Notre perception d'autrui dévoile cependant encore un autre aspect de notre caractère, de notre compréhension, à savoir notre tendance vers l'unité. Grâce à l'*Einfühlung*, je perçois le corps d'autrui comme le porteur de l'unité, comme le porteur du sens⁶¹. Chaque mouvement effectué par une personne est doué d'un sens: l'unité physique est toujours « exprimée, articulée ». Or, comme Uexküll l'a déjà décrit, la vie est « un mouvement dans le sens »; chez Husserl, néanmoins, le sens est depuis toujours le résultat d'une co-présence des autres. Sous la forme d'un sens, l'unité interpénètre le tout physique. L'unité d'expression est tout d'abord nécessaire pour qu'autrui puisse être « présent », bien que celui-ci doive aussi être « ici » pour pouvoir entrer dans une unité d'un degré plus élevé.

L'ambiguïté de la position d'autrui pendant la genèse du moi apparaît donc on ne peut plus clairement. Alors que certains passages des textes husserliens soulignent non seulement son influence, mais aussi sa position irremplaçable et son indispensabilité, d'autres passages semblent au contraire mettre l'accent sur le sujet comme tout premier pôle de la subjectivité, désignant alors la sociabilité comme un « niveau ajouté ». Comme c'était déjà le cas chez Avenarius, les autres sont une constituante de ma vie, ils forment mon *Umwelt*. Cependant leurs introjections peuvent aussi être considérées comme une superstructure qui s'ajoute à une base déjà établie par le moi. À la question de ce qui rend possible le passage entre ces deux étapes constitutives, entre la subjectivité présociale et la subjectivité sociale, Husserl ne répond toutefois pas: s'agit-il en effet de la genèse du moi, ou plutôt de deux faces d'un même processus ? Suivons-nous une analyse constitutive, ou bien davantage une analyse méthodique ?

⁶⁰ Ideen II., §56, g, p. 235.

⁶¹ « (...) das Schriftzeichen „erscheint“, wir „leben“ aber im Vollzug des Sinnes. » (Ideen II., §56, h., p. 244).

2. Le Monde dans la Krisis

La question qui nous reste à répondre de notre dernier sous-chapitre, à savoir comment Husserl envisage le passage de la subjectivité présociale à la subjectivité sociale, est abordée aussi dans *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*⁶², bien qu'il n'y soit pas le thème principal. L'importance de ce texte pour notre recherche est la suivante : quelle position est désignée à autrui, et ainsi quel rôle joue autrui dans la constitution du moi ? En outre, ce texte, publié en 1936, nous reporte de plus que vingt ans plus loin et ainsi montre bien les nouveaux développements dans la pensée husserlienne qui sont significatifs pour sa position envers les problèmes en question.

Prêtons d'abord attention au problème principal de ce texte qui va mieux nous introduire dans l'ambiance de l'époque. Une des premières questions que Husserl propose dans ce texte forme le pivot des analyses suivantes. Qu'est-ce que les sciences modernes savent dire sur l'homme ? Les sciences prennent le monde au sens de la nature : elles analysent les formes des objets concrets, mais elles ne problématisent pas l'unité qui soutient le tout, elles ne questionnent pas leur propre fondement. Ce fondement, dont Husserl parle, n'est pas tout simplement un autre objet omis par les sciences, mais il s'agit d'un problème bien plus profond : c'est la liaison entre le sujet et l'étant.

Avec Husserl, nous arrivons à la question de la transcendance même. Expliquons-le. Bien que nous puissions scientifiquement décrire les formes d'objets, le côté de leur contenu nous reste inconnu. Ce contenu est formé par des qualités sensationnelles qui sont, néanmoins, toujours déjà accompagnées par des anticipations situationnelles: la chose vue est depuis toujours plus que ce que nous en voyons, c'est aussi ce que nous en anticipons (*Vor-haben, Vor-meinen*⁶³) Ainsi, la perception est liée avec une opinion préalable, avec un certain horizon des attentes, ce qui est justement l'aspect que les sciences n'arrivent pas à saisir, et ainsi elles n'arrivent non plus à répondre à la question cruciale de comment je peux « avoir » une chose, comment cette rencontre elle-même est possible. Nous touchons

⁶² HUSSERL, Edmund. *Gesammelte Schriften. Cartesianische Meditationen. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Krisis).

⁶³ Krisis, §9, p. 51.

ici à la question du monde comme une unité du sens, comme un horizon des rapports valides; nous nous heurtons à la préoccupation structurelle de Husserl, à savoir la corrélation entre l'objet et la façon dont il se donne au sujet. Cette corrélation, en général, ignorée par les sciences, c'est l'aspect fondamental pour Husserl.

Permettons ici une comparaison brève avec Patočka: lui, il ne voit pas l'oubli de ce fondement comme une crise des sciences, mais plutôt comme une crise de l'existence humaine. Cette crise est selon lui causée par la dominance de la science qui ne permet pas à l'homme de comprendre sa situation au monde. Tandis que Husserl, sur le terrain de la subjectivité transcendantale, nous mène vers un fondement d'une nouvelle science qui va nous servir d'accès à la *Lebenswelt*, Patočka, par contre, analyse notre existence au monde préscientifique⁶⁴.

Revenons à Husserl. Dans le monde, nous nous trouvons comme les objets parmi les autres objets, même avant toutes les constatations scientifiques; en même temps, néanmoins, nous y sommes comme des sujets, nous l'expérimentons, nous le considérons, nous y inclinons. De nouveau, alors, la double image de l'*Umwelt* mentionnée déjà au *Ideen II.*: le monde comme la nature versus le monde comme la *Lebenswelt*. La subjectivité elle-même, pourtant, s'objective comme une subjectivité humaine, comme existante au monde: il faut donc étudier ce monde comme une expression de la subjectivité.

Le monde donné est un horizon qui englobe tous nos buts et nos intentions fugaces, en d'autres termes, il les entoure comme une conscience intentionnelle d'horizon (*ein intentionales Horizontbewusstsein*⁶⁵). Ce courant d'horizon est une condition sine qua non pour la cohérence de la vie, ainsi que pour toutes ses validités. Le moment clé pour Husserl, c'est que dans notre vie naturelle, c'est-à-dire dans la vie quotidienne, nous comptons sur cet horizon bien qu'il reste hors de notre attention. Si nous le thématiserons au présent, néanmoins, nous verrons qu'il nous est donné d'une manière bien différente que d'autres objets du monde bien que ces deux corrélations forment une unité indissoluble. La vie humaine est depuis toujours une vie portée par le monde, par l'horizon

⁶⁴ Sur la comparaison de ces deux philosophes sur ce point voir VELICKÝ Bedřich, Kateřina TRLIFAJOVÁ a Pavel KOUBA. *Věda a svět*. In: *Spor o přirozený svět*, p. 122.

⁶⁵ *Krisis*, § 38, p. 147.

courant qui forme le cadre du possible⁶⁶.

Ce que Husserl reproche à la science, c'est qu'elle prend le monde automatiquement sans se questionner comment le monde de la vie se crée à partir de cet horizon athématique, comment cette *Lebenswelt* est possible et donc comment une objectivité elle-même est formée⁶⁷ ; une telle objectivité qui se porte, d'ailleurs, pour un fondement des vérités scientifiques. Ignorant cet horizon, les sciences se meuvent dans le monde qui ne peut pas être véritablement objectif⁶⁸. Par-là, selon Husserl, au centre d'intérêt d'une science vraiment rigoureuse devrait être, premièrement, l'*universum* de la subjectivité et seulement ultérieurement le monde comme le champ universel de l'objectivité.

Pour arriver à l'universum de la subjectivité, il nous faut effectuer l'*ἐποχή*, il nous faut inhiber la *Lebenswelt* pour arriver au fondement recherché. La prédonnation du monde (*die Vorgegebenheit der Welt*⁶⁹), la condition de notre *Lebenswelt*, est une des relations des plus fortes, des plus universelles, ainsi que, des plus cachées dont Husserl veut se libérer. Il aspire à se mettre à l'opposition de la situation quotidienne afin de montrer le monde dans une autre optique, pour le voir comme un corrélat de la subjectivité qui lui prête la validité et ainsi le forme en ce qu'il est. Le monde comme les objets mondains, nous sont dès l'origine donnés sous les formes phénoménales subjectives, même sans que nous en soyons conscients, et ce courant de la phénoménalité subjective coule sans cesse et accompagne notre vie entière au monde. Par *ἐποχή*, qui inhibe la liaison de la prédonnation du monde, Husserl tente de dévoiler ce courant de la subjectivité. Autrement dit, par l'*ἐποχή*, il essaie d'expliquer l'existence du monde comme un horizon, qui est plutôt un résultat et pas un fondement⁷⁰.

⁶⁶ « *Das natürliche Leben ist, ob vorwissenschaftlich oder wissenschaftlich, ob theoretisch oder praktisch interessiertes, Leben in einem universalen unthematischen Horizont.* » (Krisis, §38, p. 148).

⁶⁷ Notons, qu'à cet endroit dans *Krisis*, le concept de la *Lebenswelt* et de la *Welt* sont souvent utilisés comme des synonymes, et il s'ensuit, que la *Lebenswelt* gagne un caractère plutôt passif et donné, à la différence des *Ideen II*. où l'aspect actif de la part d'homme sous la forme de la motivation était souligné.

⁶⁸ Ce que les sciences font avec notre monde naturel selon Husserl est bien analysé par ROMANO, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, pp. 916-923.

⁶⁹ *Krisis*, §41, p. 154.

⁷⁰ « *Dans cette perspective, la réduction, [est] ce qui permet de retrouver la vie du monde et ainsi de sauver un monde qui est en train de mourir du naturalisme.* » (HOUSSET, Emmanuel. *Husserl et l'énigme du monde*, p. 161).

La vie dans la *Lebenswelt*

Revenons maintenant un pas en arrière, sur les passages qui s'intéressent à la *Lebenswelt* (*Krisis* §§ 44-55). Ces passages importent pour notre recherche non seulement parce que la liaison entre la *Lebenswelt* et la vie quotidienne prend du relief, mais aussi parce qu'autrui rentre à nouveau en jeu.

Husserl trouve l'étude de la *Lebenswelt* importante car elle dévoile les validités subjectives, les validités premières qui précèdent encore toutes les déterminations scientifiques. Le choix terminologique de la *Lebenswelt* nous semble très fort à cet endroit. En percevant une chose, je vois directement tout l'horizon qui l'accompagne et qui est composé des synthèses de validité qui se réfèrent à ma vie pratique : je vois le monde environnant par les yeux engagés dans la vie pratique, préoccupés au quotidien. Le lien est inévitable, car nous sommes toujours en train de constituer notre monde. Ainsi, pour Husserl, dans la *Lebenswelt*, tout est orienté vers les situations de la vie qui reflètent les changements autant du côté du sujet que du côté du monde.

Vu que la vie se mène avec les autres, même en parlant de la perception, Husserl souligne le fait que les *vorhandene* objets sont déjà les résultats d'une socialisation. La vie sociale sert comme une correction éventuelle qui garantit l'unité intersubjective dans le cadre des validités variées. Chacun a ses présentations, ses sensations propres qui peuvent influencer et participer à la formation d'autrui. Et de même pour autrui dans la vie commune. Il en découle, que le monde dans lequel nous vivons est *un* monde commun et valide pour tous, il est partiellement vécu, partiellement ouvert comme un horizon des expériences possibles. Autrui, non seulement forme l'horizon de mes possibles, mais moi, je vis forcément dans le sien, que ce rapport soit potentiel ou actuel⁷¹. Soulignons que dans les *Ideen I.* et *II.*, Husserl ne parle jamais explicitement d'autrui comme *présent* dans *mon* horizon. Par contre, dans ce texte, autrui forme le «cadre de mes possibles».

Cela étant, une chose n'est jamais là comme un objet de la perception. Elle reste toujours en mouvement, pour ainsi dire, car elle représente l'unité de variété infinie des expériences propres, ainsi que des expériences des autres. La subjectivité ne se conçoit comme active par rapport au sens du monde que dans le champ de l'intersubjectivité.

⁷¹ *Krisis*, § 47, p. 167.

L'*έποχή* est donc une situation dans laquelle le monde est accepté justement comme un corrélat entre des phénomènes, des opinions, et des actes subjectifs et intersubjectifs par lesquels il acquiert son sens unifiant, bien que variable et s'actualisant⁷². En demeurant dans l'*έποχή*, Husserl veut étudier la subjectivité transcendante, créatrice dans toutes ses formes sociales.

Enfin, la tâche d'un phénoménologue réside dans le fait qu'il doit regarder la vie non-problématique comme un champ d'action subjective, qu'il doit présenter le monde évident comme intelligible (*die Selbstverständlichkeit in eine Verständlichkeit*⁷³). Néanmoins, un autre problème qu'il doit affronter, c'est l'ambiguïté de la subjectivité : comment en effet la subjectivité peut-elle constituer le sens du monde comme son produit intentionnel, si elle ne forme qu'une de ses composantes ? Comment peut-elle être un spectateur désintéressé et à la fois activement participant à la constitution du monde («*Subjektivität in der Welt als Objekt* » und zugleich «*für die Welt Bewusstseinssubjekt*») ⁷⁴?

De l'intersubjectivité vers l'ego absolu

La solution que Husserl propose au §54 nous invite à faire encore un pas de plus. Avant de répondre comment la subjectivité intersubjective peut jouer le double rôle au monde, nous devons d'abord répondre comment elle est en fait créée. La constitution du caractère intersubjectif de la subjectivité lui-même entre ici en jeu. Le moi intersubjectif, c'est déjà le « moi » dans le « nous », mais qu'est-ce que ce « nous » qui crée le monde dans la communauté comme « notre » produit ? Husserl propose que ce « nous », lui-même, n'est rien qu'un autre phénomène, et donc, que ce « nous » naturel et automatique doit également être problématisé. Si le « nous » désigne un phénomène, il n'est qu'un pôle corrélatif de mes intentions et, donc, selon Husserl, le « nous » est créé *par* le moi, voire *au sein* du moi.

⁷² Krisis, §53, pp. 182-183.

⁷³ Krisis §53, p. 184.

⁷⁴ Krisis §53, p. 184.

Ainsi, l'έποχή dans sa forme radicale (*zweiter Ansatz der Epoché*) n'admet rien d'autre que le pôle-moi (*der Ichpol*⁷⁵). Tout autre moi, comme celui qui partage sa *Lebenswelt* avec les autres, n'est pas pris en considération. Soulignons, en effectuant l'έποχή, les autres avec leurs vies actives sont pour moi une partie du phénomène du monde. Ensuite, la radicalité de l'έποχή crée la solitude inconditionnelle qui est, par là même, une exigence méthodique pour une philosophie rigoureusement radicale. Ce qui reste crucial pour notre recherche, c'est la tournure par rapport à la sociabilité : nous avons à faire avec un moi constituant le « nous » et, en même temps, constituant une image de soi-même⁷⁶. Dans ce contexte, le moi absolu en réalité s'aliène par l'*Einführung* de lui-même, il quitte sa présence originelle pour pouvoir entrer en relation avec autrui basée sur « présence apprésentée »⁷⁷.

Dorénavant, l'ego absolu devient le champ d'étude non seulement pour les analyses du monde, mais aussi pour l'étude de l'intersubjectivité. Par sa position exclusive, même unique, il devient le centre fonctionnel de toute constitution. C'est seulement après cette réduction à l'ego absolu que nous pouvons analyser correctement la liaison entre le monde et la subjectivité transcendentale, qui du même coup s'objective comme étant au monde.

A ce moment, donc, tenant la position de la réduction radicale, la subjectivité transcendantale est douée d'une puissance sans précédent. Une question apparaît toutefois : comment cette subjectivité elle-même est-elle créée ? Si toute intersubjectivité n'est qu'une corrélation de mes intentions issues de l'*Ichpol*, comment ma subjectivité est-elle elle-même formée ? Prenons, par exemple, les enfants : comment leur subjectivité peut être constitutive du monde, s'ils ne font qu'entrer au monde intersubjectif et doivent encore tout apprendre de leurs parents et des autres⁷⁸?

Avant de répondre aux questions soulevées, regardons de près les conséquences qu'une telle approche apporte pour l'étude de la vie quotidienne. La tournure vers l'étude

⁷⁵ Krisis, § 54, p. 187.

⁷⁶ Cette image se forme grâce à son passé: le moi est un étant se temporalisant (Krisis, *die Selbstzeitigung*, § 54, p. 189).

⁷⁷ « *Die Selbstzeitigung sozusagen durch Ent-Gegenwärtigung (durch Wiedererinnerung) hat ihre Analogie in meiner Ent-Fremdung (Einführung als eine Ent-Gegenwärtigung höherer Stufe – die meiner Urpräsenz in eine bloss vergegenwärtigte Urpräsenz). So kommt in mir ein „anderes“ Ich zur Seinsgeltung, als kompräsent (...).* » (Krisis, § 54 b., p. 189).

⁷⁸ Husserl se pose la même question et y répond en admettant le problème des modifications intentionnelles et des manières propres de la transcendantalité appartenant à chacun (Krisis, §55, p. 191). Il nous semble pourtant, qu'une telle réponse ne fait qu'ajourner le problème-même de la création de l'ego absolu.

de la subjectivité, et dans sa radicalité vers l'ego absolu, renverse complètement, sinon bouleverse, l'idée de l'expérience interne et externe défendue par les sciences de l'époque. L'expérience quotidienne n'est plus une expérience externe destinée aux études des sciences naturelles. Par contre, toutes nos activités quotidiennes expriment nos intentions internes et donc la frontière entre les deux sphères, externes et internes, se problématise. En outre, ce qui semblait objectivement présent, dorénavant, n'est qu'un phénomène subjectif et doit donc être étudié dans son contexte mondain et intersubjectif qui le co-forment. La vie quotidienne dans cette optique est portée par un horizon des liaisons qui demeure lui-même ininterrogé, il est l'invisible du visible, mais avant tout, il est, comme l'*έποχή* le dévoile, relatif à la subjectivité⁷⁹. Néanmoins l'*έποχή* dans sa radicalité nous éloigne de notre vie quotidienne : elle l'interrompt, elle découvre la *Lebenswelt*. L'*έποχή* se dirige contre la tendance naturelle de la vie, à savoir se tenir et agir au monde⁸⁰.

Notons cependant, que selon Husserl, nous ne pouvons pas nous tenir dans l'*έποχή* sans faisant partie de la *Lebenswelt*. Pour lui, donc, devenir un spectateur désintéressé du monde, le but de l'*έποχή*, ne signifie jamais quitter entièrement le monde. Il s'agit plutôt de se détacher de notre attachement au monde tout en le gardant pourtant.

⁷⁹ Un autre problème qui s'ouvre est la question de la corporéité qui était, sous une forme mutilée, le seul intérêt des sciences naturelles : le monde était conçu comme un ensemble de corps externes qui le remplissaient et, donc, sous le terme de la corporéité les sciences comprenaient surtout les formes des objets. Husserl veut, au contraire, montrer que la corporéité exprime tout d'abord une « incorporéité, incarnation » (*Krisis, die Verkörperung*, §66, pp. 230-231), c'est-à-dire une liaison originelle entre le spirituel et le corporel.

⁸⁰ Notons cependant, que selon Husserl, nous ne pouvons pas nous tenir dans l'*έποχή* sans faisant partie de la *Lebenswelt*. Pour lui, donc, devenir un spectateur désintéressé du monde, le but de l'*έποχή*, ne signifie jamais *quitter* entièrement le monde. Il s'agit plutôt de se détacher de notre attachement au monde tout en le gardant pourtant.

L'ego absolu intersubjectif ?

Répetons-le avec Husserl: l'intersubjectivité est une composante nécessaire de la vie au monde, car les autres, mes proches, constituent l'horizon de mon possible⁸¹. Or, je fais partie d'une corrélation générative, d'une présence historique formée par un passé et un avenir communs. La vie au monde est une vie au pluriel : les intentionnalités s'enchevêtrent et la validité finale, c'est-à-dire l'aperception commune d'un monde, est un résultat des accords et des désaccords qui s'harmonisent sans cesse.

D'une part, il nous semble, que l'*έποχή* tente de dévoiler la subjectivité dans cet enchevêtrement des intentionnalités et qu'elle essaie de montrer la cohérence interne et englobante régnant dans notre vie au monde. Husserl dit même que l'idée du monde vient des autres desquels je m'approche grâce à l'*Einführung* : l'*Einführung* à ce moment représente non seulement une capacité à laquelle mon corps est conditionné (*vide supra*), mais aussi un certain horizon qui dès le début prévoit d'être rempli par les autres. Chacun fait partie d'un horizon d'autrui et ainsi, les sujets ne sont jamais séparés les uns des autres comme il peut sembler l'être dans notre vie quotidienne ; bien au contraire, ils s'interpénètrent, ils s'anticipent depuis toujours⁸². Étant mêlé au courant des intentionnalités, le sujet ne peut pas se libérer de l'implication intentionnelle selon laquelle il appartient à l'horizon des autres.

D'autre part, néanmoins, n'oublions pas le glissement que les deux degrés de l'*έποχή* amènent. L'*έποχή* du premier degré nous permet de voir notre vie comme une vie engagée, intéressée, tout simplement dit, comme une vie intentionnelle et forcément subjective et intersubjective ; l'*έποχή* du deuxième degré cependant nous ouvre l'accès à l'étude d'une telle subjectivité qui s'objective au cours de sa vie, une telle subjectivité qui est au fond de tout. L'*έποχή* radicale qui laisse voir cette interpénétration des âmes est, malgré tout, une optique qui nous mène vers l'ego absolu. Par l'*έποχή*, même cet enchevêtrement des intentionnalités est désormais considéré un phénomène⁸³.

⁸¹ « *Da sehen wir alsbald wieder ein Apriori, dass Selbstbewusstsein und Fremdbewusstsein untrennbar ist; es ist undenkbar, und nicht etwa ein blosses Faktum, dass ich Mensch wäre in einer Welt, ohne dass ich ein Mensch wäre.* » (Krisis, §71, p. 256).

⁸² Krisis, §71, p. 259.

⁸³ Il faut voir les deux degrés de l'*έποχή* comme deux phases d'un seul procédé, le deuxième approfondissant le premier et ainsi nous permettant de décrire les purs vécus (Voir Housset, op. cit., p. 101).

Un tel ego apodictique, débarrassé de ses liens intentionnels mondains, n'est plus un sujet, un étant réel au monde, mais il devient un sujet purgé, un ego de l'intentionnalité pure⁸⁴⁸⁵. Par l'*ἐποχή* radicale, Husserl s'éloigne de notre thème, car il se concentre sur l'étude de l'ego absolu, un centre fonctionnel qui dans sa pureté, qu'il exige, n'est plus un sujet actif et social de la vie quotidienne. Néanmoins, s'agit-il vraiment d'un solipsisme pur vers lequel une telle réduction à l'ego absolu mène et laquelle, à première vue, il suggère ?

⁸⁴ Selon Patočka, la réduction phénoménologique dévoile, d'ailleurs, que notre conscience que nous considérons pourtant être finie, est en fait « un courant de la conscience absolue ». De ce point de vue, même l'*ἐποχή* radicale n'est pas un appauvrissement réducteur, mais plutôt un acte créateur qui donne naissance à la conscience absolue au sein de laquelle nous pouvons vraiment approcher d'un objet (PATOČKA, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie* (UFF), pp. 58-60.

⁸⁵ Cette subjectivité pure, selon Husserl, est le point de départ pour la psychologie intentionnelle qui devrait : « (...) *die subjektive und reine Funktion verständlich zu machen, durch die Welt als die „Welt für uns alle“ von mir, dem Ego aus, Welt für alle ist, und mit dem jeweiligen Inhalt.* » (Krisis, §71, p. 260).

3. La communauté des monades

Husserl se défend à plusieurs reprises contre le reproche du solipsisme. La plus construite à ce propos nous semble être, néanmoins, la *V. Cartesianische Meditation*⁸⁶ où il se concentre principalement sur la constitution de l'intersubjectivité, plus spécifiquement sur la constitution de la « monadologie intersubjective ». En expliquant comment l'ego transcendantal peut créer un autre ego existant hors de lui, Husserl veut réfuter les objections solipsistes. Nous passons alors à un texte antérieur à la *Krisis*, mais, par rapport à la création de l'intersubjectivité, bien complémentaire, voire révélateur.

D'abord, le champ au fond duquel autrui s'annonce n'est autre que mon intentionnalité⁸⁷. Autrement dit, le sens (*der Sinn*) qu'autrui peut avoir pour moi est saisi à partir de mes actes intentionnels : l'être des autres *se constitue* en mon sein. Néanmoins, l'*ἐποχή* radicale, c'est-à-dire, la réduction à la sphère du propre (*die Eigenheitssphäre*), se produit en se débarrassant justement de tous les actes constitutifs intentionnels liés à l'autre. Dorénavant, alors, je ne considère que ce qui m'est propre. Il s'agit d'une abstraction constitutive et méthodique : il faut circonscrire tout ce qui se rapporte à autrui⁸⁸. L'ego, pourtant, n'est pas seul, au sens d'être esseulé au monde sans les autres, l'ego ne se constitue pas comme une seule monade, mais, à mieux dire, il se reflète dans sa monade comme un « alter ego ». En réalité, Husserl nous montre que c'est cette « solitude » qui est nécessaire, car c'est en son sein que l'alter ego se crée⁸⁹⁹⁰.

La monade dans laquelle mon ego se situe contient donc dès le début les intentions liées à l'autre et ils, l'ego et l'autre, s'y reflètent ensemble. Ce que l'*ἐποχή* veut faire, c'est finalement découvrir l'accomplissement synthétique des intentions dirigées vers l'autre :

⁸⁶ HUSSERL, Edmund. *Gesammelte Schriften. Cartesianische Meditationen. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (CM).

⁸⁷ « (...) Intentionalität (...) in der das Sein der Anderen für mich sich „macht“ und sich nach seinem rechtmässigen, das ist seinem Erfüllungsgehalt, auslegt. » (CM, §43, p. 94).

⁸⁸ Désignant cette abstraction comme constitutive et méthodique, Husserl en fait répond à notre question soulevée à la fin du chapitre voué aux analyses des *Ideen I.* et *II.*: le passage entre la subjectivité présociale vers la subjectivité sociale est un passage constitutif, ainsi que méthodique.

⁸⁹ À ce propos, Ricœur parle d'un biais de la déception ou bien de la nostalgie pour autrui qui reste présent même après cette réduction à la sphère du *propre* (voir RICŒUR, Paul. *À l'école de la phénoménologie*, p. 202).

⁹⁰ « Der „Andere“ verweist seinem konstituierten Sinne nach auf mich selbst, der Andere ist Spiegelung meiner selbst, und doch nicht eigentlich Spiegelung; Analogon meines Selbst, und doch wieder nicht Analogon im gewöhnlichen Sinne. » (CM, §44, p. 96).

Husserl garde donc la monade dans sa nature « intersubjective » (l'ego et l'alter-ego), mais en même temps, méthodiquement, inhibe la vraie réalité de l'autre (autrui). En faisant ce pas, il élimine forcément aussi tout « sens objectif » créé intersubjectivement et gagne un « monde » réduit à ce qui m'est propre, c'est-à-dire le moi psycho-physique avec son « propre » alter ego. La deuxième *ἐποχή* (*die Reinigung*) réduit alors le monde à l'horizon de ma chair comme mon monde, comme une totalité avec laquelle je coïncide et dont l'étude prépare le sol pour la constitution d'autrui⁹¹.

Les autres monades entrent en jeu seulement à la deuxième étape constitutive (*CM*, §49) et elles ajoutent, pour ainsi dire, un nouveau sens à mon monde primordial : le monde des monades devient une manifestation d'un certain monde objectif pour chacun, moi inclus. Il s'agit d'une communauté des monades qui constituent un seul monde commun et un tel monde objectif n'est qu'une transcendance immanente : le monde constitué par cette réduction radicalisée se base sur l'harmonie des monades qui chacune reste dans son *Eigenheitssphäre*.

La rencontre réelle avec autrui sous la forme de l'appréhension est possible seulement grâce à la similarité des corps se rencontrant ce qui provoque une compréhension analogique. Or, seulement la ressemblance de ma propre sphère avec celle d'autrui peut ensuite fournir le fondement pour la saisie analogisante. A ce moment, Husserl introduit une nouvelle composante de l'expérience de l'autre: la « *Paarung* » (*CM*, §51, *l'appariement*). La *Paarung* est une synthèse passive associative dans laquelle les données fondent une unité phénoménale de la similarité en gardant pourtant leurs différences⁹². Autrui se montre dans mon champ perceptif comme un corps similaire au mien et les deux entrent dans la *Paarung*. Le sens de mon corps est appliqué au corps d'autrui. Cependant gardons à l'esprit: l'autre n'est pas donné originairement, il est appréhensé comme un corps qui par son comportement physique indique la présence d'une vie psychique, et ensuite, il est compris comme analogique à moi⁹³.

Ainsi, l'autre apparaît forcément comme une modification intentionnelle de mon monde primordial, mais il n'est davantage qu'un duplicata du moi : je lui attribue la même

⁹¹ N'oublions pas, néanmoins, que l'*ἐποχή* est un procédé disons abstrait. Surtout le deuxième degré de la réduction dont nous parlons ici doit être conçu, donc, comme une abstraction méthodologique.

⁹² La *Paarung* rend la multiplicité possible, avec deux pôles extrêmes : d'un côté l'identité, de l'autre l'étrangeté.

⁹³ Notons, que Ricœur voit cette analogie de la *Paarung* comme une supposition. Pour lui, il s'agit de l'anticipation vide d'une vie étrangère (Ricœur, op. cit., p. 209).

position que j'aurais dû avoir en étant dans la sienne. Je le perçois comme un centre fonctionnel de son monde primordial, comme le corps d'un alter ego. Le corps d'autrui (*der Körper*) qui est « là » et qui donc appartient à mon *Umwelt*, n'entre pas en *Paarung* avec l'« ici » de ma chair (*der Leib*), mais me donne à voir moi-même comme si j'étais à sa place. La *Paarung* se produit alors au niveau idéal (imaginatif) : comme si j'étais « là ». Le « là-bas », c'est là où je peux aller, c'est mon « ici potentiel ». Le moi est donc appréhété comme étant « là », mon ego constitue alors l'autre ego qui est « là » et entre en *Paarung* avec le moi d'« ici ». Enfin, la *Paarung* est un instrument important pour le rapprochement d'autrui, mais aussi pour un rapprochement de soi-même⁹⁴.

Si nous résumons : l'ego se reflète dans la monade comme son propre alter ego. Cette réalité est en fait la condition pour une rencontre avec la subjectivité de l'autre par appréhension dans le champ fermé de l'*Eigenheitssphäre* ; la première impulsion étant la visibilité du corps d'autrui (*der Körper*) dans mon *Umwelt* qui enchaîne la *Paarung*, c'est-à-dire l'*Einfühlung* imaginative à la position d'autrui. Plus simplement, l'altérité d'autrui est saisie par les moyens de ma propre sphère et reste donc toujours énigmatique⁹⁵.

Comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, en percevant un objet, nous percevons plus que l'objet lui-même, puisque la perception donne plus que ce qui est présent. De même pour la rencontre avec autrui : ce qui m'est accessible originairement est aussi la perception idéale du « là » ; c'est-à-dire la présentation de ma sphère et l'appréhension de l'autre sphère forment une unité qui est nécessaire. En d'autres termes, l'élément *présenté* et l'élément *appréhété* sont inséparables. Ce que je peux percevoir dans ma propre sphère, c'est le corps physique d'autrui (*der Körper*), à ce stade donc, il s'agit d'une perception d'autrui plutôt que d'une connaissance. Afin de le voir comme une chair animée (*der Leib*), je dois le percevoir en adoptant son « là ». La transcendance vers autrui se produit dans l'*Eigenheitssphäre*, ou bien, plus précisément, je peux constituer l'alter ego, l'autre subjectivité, grâce à l'appréhension au sein de ma propre sphère. Le corps d'autrui qui m'apparaît appartient à mon *Eigenheitssphäre*, mais il est aussi la chair d'autrui et donc appartenant à son monde: nous sommes ici à la racine du monde objectif.

Le premier pas vers l'intersubjectivité se produit donc au niveau de

⁹⁴ (...) *wie es umgekehrt, da jede paarende Assoziation wechselseitig ist, das eigene Seelenleben nach Ähnlichkeit und Andersheit enthüllt, und durch die neuen Abhebungen für neue Assoziationen fruchtbar macht.*» (CM, §54, p. 123).

⁹⁵ N'oublions, que l'« ici » d'autrui doit nécessairement être différent du « ici » si j'étais là.

l'*Eigenheitssphäre* comme une relation entre ma monade et la monade d'autrui dont l'image est constituée au sein de ce qui m'est propre. Le monde des autres doit être perçu dans le cadre de l'*Eigenheitssphäre*, il doit être perçu comme le mien pour garantir l'unité et l'identité du système phénoménal, sinon, les autres n'auraient aucun sens, aucune validité pour moi. Bien que l'unité de ce système ne soit pas possible à tous les niveaux, il y a malgré tout une certaine normalité (*die Normalität*) dans laquelle les monades sont entrelacées et forment un monde commun ayant son temps particulier.

Husserl admet que le moi n'a aucun accès à l'*Eigenheitssphäre* d'autrui, néanmoins, nous formons une communauté intentionnelle, une unité spécifique. Husserl introduit donc l'idée d'une constitution psychique du monde objectif⁹⁶. L'ego qui se reflète dans sa monade, ce processus d'une auto-objectivation, est une condition de la *Paarung*, et donc d'une expérience quelconque de l'autre. À la limite, nous pouvons dire que l'altérité, est née au sein de l'*Eigenheitssphäre*⁹⁷.

⁹⁶ « *Es ist eine prinzipiell eigenartige Verbundenheit, eine wirkliche Gemeinschaft, und eben die, die das Sein einer Welt, einer Menschen- und Sachenwelt, transzendental möglich macht.* » (CM, §56, p. 132).

⁹⁷ Plus loin, en parlant des niveaux plus élevés de l'intersubjectivité, Husserl note que la plupart du temps nous entendons notre *Umwelt* comme une communauté humaine dont nous faisons partie. Ainsi, il souligne la constitution orientée du monde qu'il divise en constitution primordiale et secondaire. La constitution primordiale, se produisant au sein de l'*Eigenheitssphäre*, c'est-à-dire dans l'immanence, fait la constitution secondaire du monde accessible sous la forme d'un horizon. Autrement dit, la constitution secondaire du monde est accessible pour tous grâce au fait qu'elle parvient dans l'immanence de l'*Eigenheitssphäre*.

4. De la Lebenswelt vers le monde terrestre

Le dernier texte husserlien que nous souhaitons traiter s'intitule *La terre ne se meut pas*⁹⁸. Bien qu'il s'agisse d'écrits brefs et sommaires, ils dévoilent une autre face de la pensée husserlienne, surtout quant à la conception de la *Lebenswelt*. Concentrons-nous sur les nouvelles implications que ces textes apportent pour les analyses précédentes.

Dès le début du premier essai, *L'arche-originnaire terre ne se meut pas*, nous avons l'impression de lire un texte bien différent des autres travaux husserliens. Dès les premières lignes nous sommes confrontés à un terme nouveau, à savoir la *Terre*, qui forme le noyau des analyses suivantes, laissant de côté les concepts traités jusqu'ici en priorité, à savoir l'*Umwelt*, la *Lebenswelt* ou bien la *Welt*. Ces motifs résonnent toujours dans le texte, mais l'attention se concentre désormais sur le concept de *Terre*, d'où découlent aussi d'autres accents auparavant négligés par Husserl. Dans cet essai, la *Terre* joue un rôle de sol, de fond au repos qui donne naissance à tout mouvement ultérieur. La dualité du repos et du mouvement est souvent reprise pour souligner l'aspect fondateur de la *Terre* : tout mouvement est possible grâce au premier repos que la *Terre* rend possible car tout habiter se produit sur elle.

Notons encore que, étant constituée de parties corporelles, la *Terre* n'est pourtant pas conçue comme un corps. Elle forme un tout, elle donne le lieu à toutes les places particulières⁹⁹ et forme un système, un espace mondial qui est toujours déjà plein. Ce qui décrit essentiellement un homme, c'est donc avant tout son caractère *terrestre* qui lui est, pour ainsi dire, inné: l'aspect *terrestre* fonde toute orientation humaine et définit ses limites. La *Terre* est « domiciliée » en l'homme, elle engendre sa propre historicité¹⁰⁰. Ainsi, de l'ego absolu et sa position exclusive pour la constitution du moi, nous passons à un caractère *terrestre* qui acquiert la préséance et qui d'ailleurs est l'*αρχή*, c'est-à-dire ce qui rend possible le sens de tout mouvement et repos. Soit un aspect qui ne peut être ni dérivé, ni constitué par une activité de la conscience.

⁹⁸ HUSSERL, Edmund. *La terre ne se meut pas* (Terre).

⁹⁹ Terre, p. 17.

¹⁰⁰ Terre, p. 22.

Nous découvrons une évolution dans la pensée husserlienne : quittant doucement la sphère du mien, la sphère de l'ego absolu, Husserl arrive sur le sol immobile de la *Terre*, ce qui souligne surtout la corporéité humaine avec son caractère terrestre et accentue principalement la vie sur le sol sûr et tranquille de la *Terre*. Husserl décèle un *monde terrestre intersubjectif*: « ...dont [l']*infinité ouverte est déjà donnée en tant que dotée d'une infinité de corps lointains pouvant exister*.¹⁰¹ »

Les éléments du mouvement et du repos, et de la corporéité humaine avec ses aspects terrestres sont détaillés dans l'essai suivant, *Notes pour la constitution de l'espace*¹⁰². L'auteur arrive à définir la *Terre* comme un point-zéro qui possède une apparence immobile, formant une contrepartie pour mon corps et, d'où je tire l'assurance de ce qui est en haut, en bas ou en arrière.

Le lieu que mon corps occupe, bien qu'il n'apparaisse pas pendant la perception, joue un rôle essentiel pour son image finale : la différence de lieu des corps existants empêche leur identification, voire même leur identifiabilité. Le changement de position, la marche, résonne dans le corps, elle s'imprime dans la durée. Tant que je marche, la *Terre* donne l'apparence du repos, l'apparence d'un sol immobile en contraste avec lequel je peux me saisir moi-même comme une unité malgré les changements que je subis. Je ne perçois pas la *Terre* comme un *corps*, en marchant je la *rencontre*, je m'appuie sur elle et elle m'ouvre un horizon sans fin. Soulignons encore que la sphère perceptive, jusqu'ici basée uniquement sur la vision, est ici élargie en tant que sphère haptique¹⁰³. Or, je ne perçois pas la *Terre* seulement comme un horizon ouvert devant mes yeux, mais aussi comme le sol sur lequel je m'appuie de tout mon poids et qui s'ouvre précisément par ce mouvement en avant. En marchant, par le contact avec le sol, nous sommes plus que présents, nous sommes liés à un tout, à la *Terre* : tandis que la perte de cette liaison signifie, *a contrario*, l'inexistence même.

Par la kinesthèse, l'horizon s'ouvre, c'est-à-dire le champ perceptif « sphérique » s'ouvre. Mais la marche n'est pas la seule kinesthèse que Husserl analyse. Il note, que même les mouvements céphaliques et oculomoteurs jouent un rôle indispensable pour

¹⁰¹ *Terre*, p. 24.

¹⁰² *Terre*, pp. 35-64.

¹⁰³ *Terre*, p. 54.

l'image finale, pour ce qui est présent dans notre champ perceptif. L'étude de ces kinesthèses nous permet de dévoiler la *motivation* derrière leur fonctionnement, et c'est elle qui décide sur la constitution d'un champ perceptif, basée sur l'attention ou bien sur la négligence par rapport à ce qui nous arrive. En parlant de ces types de kinesthèses, nous apercevons le motif de l'intentionnalité qui résonne la motivation derrière ces mouvements, une relation intentionnelle par rapport à ce qui nous entoure.

Cependant, il y a tout de même un élément qui rompt l'unité de notre champ perceptif : le corps d'autrui. Dès qu'il y a un autre corps, la *Terre*, tel un arrière-plan, recule momentanément et ré-apparaît lorsqu'autrui part. À ce moment, nous arrivons au point qui nous intéresse plus particulièrement. La kinesthèse (la marche) en contact nécessaire avec la *Terre* est une condition pour l'ouverture de l'horizon, pour l'ouverture d'un champ perceptif en tant que tel. Néanmoins, je ne peux pas marcher où autrui est présent, et en même temps, il bloque mon champ perceptif : je ne peux pas le dépasser. Il représente une résistance charnelle, qui interrompt l'unité de ma vision. Nos corps ne peuvent pas se traverser l'un l'autre, même quand ils sont au repos, ils ne peuvent pas occuper le même lieu.

Dans le troisième essai, *Le monde du présent vivant et la constitution du monde ambiant extérieur à la chair*¹⁰⁴, Husserl revient sur le terme du monde, plus concrètement sur la constitution du « premier » monde. Il reprend la thèse que c'est la configuration des données perceptives (voir plus haut *die Ichgehabztheiten*) qui, dans son unité, forme ce qu'il nomme le « premier » monde. Ensuite, seulement, il parle de la constitution des autres hommes, comme des premiers « objets » extérieurs à ma chair établissant ainsi du coup le monde ambiant. C'est un style perceptif qui ordonne des *Ichgehabztheiten* et ainsi règne dans les variations du champ perceptif et c'est aussi lui qui, selon Husserl, constitue la « première normalité »¹⁰⁵. Autrement dit, c'est ce style perceptif dans lequel j'éprouve le présent vivant qui fonde la couche des choses au repos.

A ce style universel d'expérience du « présent vivant » appartient un lointain extrême, dans lequel toutes les différences qualitatives s'estompent et où tous les contours se perdent. Le monde ambiant se montre, ainsi, comme apparaissant toujours dans le

¹⁰⁴ Terre, pp. 69-94.

¹⁰⁵ Terre, p. 70.

contexte d'un horizon des choses à venir. En d'autres termes, le potentiel peut être vérifié/modifié. La possibilité de voir plus que ce qu'il n'y ait à voir à un moment donné, et en outre, la possibilité de marcher et ainsi d'échanger la potentialité d'horizon en apparition des choses concrètes, toutes ces possibilités sont « préfigurées » par expérience¹⁰⁶. L'expérience nous rend le monde familier, le monde-de-la-vie, bien qu'il se base toutefois sur le monde-de-perception.

Dès lors, Husserl propose à nouveau le procédé vers la subjectivité propre du sujet, vers sa perception, et en plus, ce qui est nouveau désormais, vers l'état de repos du sujet. Il nous mène vers le fondement de notre situation au monde, vers « un présent perceptif vivant ». Ce présent perceptif vivant, au sein duquel nous éprouvons le premier monde, garantit qu'un objet m'apparaisse toujours déjà comme un « objet », comme une unité des apparitions. Et ces apparitions ne sont pas seulement liées les unes aux autres, mais elles sont liées spatio-temporellement. La première stylisation universelle, c'est-à-dire la perception de quelque chose comme un objet, doit encore être complétée dans l'écoulement du temps qui dévoile la vraie position de cet objet, c'est-à-dire sa solidarité avec les autres objets qui l'entourent et qui apparaissent en même temps dans le monde ambiant¹⁰⁷.

¹⁰⁶ « [Ces possibilités] elles sont des possibilités imaginaires. Ce sont justement des possibilités inductives, en faveur desquelles, à partir de l'expérience antérieure, à partir aussi du cours entier du présent vivant, quelque chose parle conformément au style, quoique aucune certitude d'être déterminée ne soit motivée dans le détail et le tout. » (Terre, p. 72).

¹⁰⁷ N'oublions cependant pas, à la perception d'une chose en tant qu'un objet appartient aussi nos anticipations, elles-mêmes édicatrices par rapport à son sens. Et ce, même si ces anticipations ne doivent pas être accomplies, mais restent seulement impliquées.

La Lebenswelt versus la Terre

Nous proposons dans ce qui suit de résumer brièvement les transitions dans la pensée husserlienne. Tout d'abord, le concept de *Terre* ouvre un nouveau champ d'étude non seulement par rapport à la corporéité humaine, mais aussi par rapport à la constitution du sujet même. L'aspect terrestre de notre existence souligne notre incorporation dans la *Terre* immobile, ce qui définit notre vie comme une vie en mouvement *vers* l'horizon. Bien que Husserl revienne toujours à souligner la primordialité de la perception et des données perceptives par rapport à notre situation au monde, dans les essais présentés dernièrement, il entrouvre néanmoins la possibilité à ce que ce soit l'attachement à la *Terre* (la vie terrestre) qui puisse, elle-même, jouer un rôle fondateur.

De plus, il nous semble, que même ce qui concerne l'intersubjectivité, l'aspect terrestre approfondit la relation avec autrui : de l'*Umwelt* partagée ou communicative, les analyses husserliennes nous mènent à une nouvelle connexion plus profonde, une liaison terrestre. Nous ne partageons pas la *Terre* en tant qu'un espace pour vivre, la *Terre* n'est pas une *Umwelt* partagée. Par contre, c'est la *Terre* qui demeure en nous, c'est sa pesanteur et son repos qui nous définissent. Dans la même ligne de pensée, nous pouvons donc comprendre cet aspect terrestre de notre vie, ce caractère commun qui constitue la liaison la plus intime de l'intersubjectivité, comme un fond pour la possibilité de l'*Einfühlung* quelconque.

En outre, le motif du mouvement, qui était traité d'abord comme le mouvement au sens (*Ideen II.*), gagne une nouvelle analogie : le mouvement charnel *vers* l'horizon. À la différence des analyses antérieures, où l'horizon était décrit comme un arrière-plan (*die Welt*) qui ne se laisse pas voir, mais soutient l'*Umwelt* (*Ideen I.*, *vide supra*), ici la description s'approfondit : l'horizon qui reste toujours inatteignable enrichit le monde ambiant de l'aspect de l'étrangeté et de l'inconnu, et fait de chaque mouvement charnel un *mouvement vers l'autre*¹⁰⁸. Bien que le champ perceptif et les données perceptives qui le forment occupent la position primordiale, l'horizon montre comment la réalité visible avec

¹⁰⁸ C'est aussi dans cette ligne que Housset parle d'un double horizon chez Husserl: du point de vue noématique (l'horizon du monde), et du point de vue noétique (l'horizon constitué par l'infinité de la vie subjective), voir Housset, op. cit., p. 76.

ses aspects invisibles à venir en fait débordent toute perception¹⁰⁹. Cela dit, il faut voir l'*ἐποχή* comme une tentative d'arrêter cet horizon et d'analyser la rencontre perceptive au repos, sans appauvrir pour autant l'ontique débordant qui dépasse toute réflexion¹¹⁰.

Bilan

Résumons maintenant quelques points cruciaux de la position husserlienne dans les textes analysés et permettons de la critiquer au moins dans les grandes lignes en s'appuyant sur quelques-uns de ses plus grands commentateurs.

Pour commencer, rappelons le développement des textes travaillés: ils nous mènent de l'*Umwelt* commune à la *Lebenswelt* intersubjective, puis à la monade dans l'*Eigenheitssphäre*, jusqu'à la *Terre*. Nous avons déjà mentionné le glissement dans la conception de l'*Umwelt* entre Uexküll et Husserl: l'importance que la perception gagne chez Husserl cause une division entre la *Merkwelt* et la *Wirkwelt*. En outre, la différence peu marquante entre l'*Umwelt* d'une part et l'*Umgebung* d'autre part, montre une conception plutôt sphérique de notre être-au-monde chez notre phénoménologue. Précisons ce point de vue: tandis que Uexküll comprend l'*Umwelt* comme l'espace des significations pertinentes pour la vie d'un animal particulier, Husserl voit les deux, l'*Umwelt* ainsi que l'*Umgebung* aux termes davantage perceptifs, où ce n'est plus la vie qui décide de ce qui appartient au premier, mais c'est la distance du sujet par rapport à ce qui lui advient qui le détermine.

Ajoutons encore une remarque par rapport à l'usage du concept d'*Umwelt*. Dès l'*Annexe XIII*. au §64 des *Ideen II*., Husserl abandonne graduellement ce terme pour la plupart¹¹¹, mais il y revient de temps en temps, comme avec, notons par exemple, le motif

¹⁰⁹ Le motif d'horizon comme l'ouverture infinie, nous pouvons le trouver aussi dans la *Krisis* (Krisis, Annexe XXV.).

¹¹⁰ Ricœur, op. cit., p. 204.

¹¹¹ Le passage était encore plus graduel que nous le présentons: entre les années 1929-1932 au lieu de l'*Umwelt* (le monde ambiant), il utilise d'abord « le monde ambiant pratique » et ensuite « le monde ambiant de vie », pour finalement adopter la *Lebenswelt*. (Sur ce passage conceptuel, voir BÉGOUT, Bruce. *L'enfance*

de la *Paarung*. C'est-à-dire; dans les passages où il analyse la rencontre avec autrui qui se base sur la visibilité du corps d'autrui et sur son analogie avec le mien. Comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, même ici l'*Umwelt* est utilisée au sens d'une sphère perceptive qui ne décrit qu'un aspect partiel de notre relation envers l'extériorité et qui doit être encore complétée par les actes de la conscience.

De l'*Umwelt* nous pouvons progresser vers la *Lebenswelt*. Pour Husserl, c'est le seul monde réel, le monde de notre vie quotidienne, qui est expérimenté et expérimentable. Dans les *Ideen II.*, où il présente ce concept pour la première fois, la participation du sujet à sa *Lebenswelt* est évidente, il est actif *envers* elle. C'est la motivation qui l'anime et elle gagne donc pour chaque sujet un caractère subjectif particulier. Remarquons, néanmoins, que la manière de traiter ce terme dans la *Krisis* suggère plutôt une donation passive de la *Lebenswelt*. Elle représente une contrepartie stable, donnée, statique même, que le sujet accepte et que Husserl voudra inhiber par l'*ἐποχή*¹¹². La constitution de la *Lebenswelt* est en conséquent, elle aussi, réduite à la sphère du même, à l'*Eigenheitssphäre*.

La réduction à la sphère du propre joue le rôle d'un fondement qui rend toute donation de la *Lebenswelt* possible. Par la réduction, Husserl fait un pas en arrière pour dévoiler la constitution de la *Lebenswelt*, qui est faite seulement après la constitution de l'ego. Le monde de la vie est ainsi un *achèvement*, qu'il faut d'abord inhiber, méthodiquement, par l'*ἐποχή* pour pouvoir le fonder dans la conscience de soi¹¹³.

Notons, la vie se déroule au niveau de la *Lebenswelt*, or, toutes les analyses adoptant l'*ἐποχή* s'occupent de ce qui se passe dans l'*Eigenheitssphäre* comme si les procédés au sein de la sphère du même n'étaient pas dépendants ou déterminés par la vie facticielle¹¹⁴. Ainsi, Husserl n'accepte pas l'idée que la vie elle-même puisse être fondatrice d'une facticité originelle. Par contre, il veut inhiber la facticité et ainsi la vie, pour étudier les structures de sa donation¹¹⁵. Pour Husserl, la facticité est la clé de notre rencontre avec

du monde: recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie, p. 101).

¹¹² Notons Romano qui parle de cet entrelacement entre le côté subjectif et le côté objectif du concept de la *Lebenswelt*, la dualité entre la vie « subjective » et le monde « objectif » (voir Romano, op. cit., p. 943).

¹¹³ Voir Ricœur, op. cit., p. 225.

¹¹⁴ Cf. Romano: « (...) l'expérience n'est pas une synthèse de vécus qui pourraient être évalués isolément en tant que perception ou illusion, c'est-à-dire qui demeureraient identiques à eux-mêmes que leur objet existe ou non, (...), toute expérience n'est une expérience que si elle s'intègre au tout de l'expérience. » (Romano, op. cit., p. 945).

¹¹⁵ Voir BARBARAS, Renaud. *Le Désir et la distance* (DD), p. 140.

les objets de notre perception et la façon dont ils se donnent à nous. En d'autres termes, la facticité sert d'un accès aux choses ; néanmoins, notre expérience quotidienne avec elles et la façon de les éprouver reste hors de question pour l'auteur¹¹⁶.

Le problème qui se pose est la distance que Husserl met entre le sujet et le monde: nous arrivons à une telle réduction qui s'arrête à la conscience qui se reflète. La perception, qui pour notre philosophe garantit la rencontre avec l'extériorité, doit d'abord quitter la sphère du même pour arriver au monde afin de pouvoir le rencontrer.

De l'autre côté, en effectuant l'*ἐποχή* radicale Husserl fait un pas de plus très important, par lequel il arrive à l'*Eigenheitssphäre*, une partie de la subjectivité transcendantale, qui n'est qu'un domaine du propre. Dans ce contexte, nous nous trouvons sur un sol où le seul mouvement, c'est le mouvement de la réflexion au sein de la monade elle-même. Est-ce que nous pouvons alors traduire la vie dans une telle réflexion, est-ce qu'elle peut devenir un contenu, un « objet » d'une réflexion? Comme Patočka s'y oppose, est-ce que nous ne retrouvons pas plutôt nous-mêmes par la réflexion¹¹⁷?

Comme nous avons déjà indiqué sur plusieurs reprises, la perception d'un objet selon Husserl se produit entre deux pôles : entre l'anticipation *a priori* et son remplissement lorsqu'il est présent physiquement. Ainsi, la perception (c'est-à-dire la présence même d'un objet) est le résultat de ces deux aspects : un résultat entre un cadre vide et son remplissement. Barbaras lit les analyses husserliennes de la manière suivante : le penser, main dans la main avec l'agir, sont formés et doivent être dirigés en accord avec la perception¹¹⁸. Se tient là le plus grand apport de Husserl selon lui: au lieu de penser la perception, il faut penser selon la perception.

Une telle lecture nous pose problème, surtout par rapport à la relation entre la perception et l'agir/le vivre. Car ici nous approchons de la limite que Husserl ne veut pas franchir : il postule l'immanence en tant que condition pour la transcendance (comme nous l'avons montré plus haut en parlant de la création de l'alter ego au sein de l'*Eigenheitssphäre*), il admet que la subjectivité transcendantale est facticielle, mais il

¹¹⁶ Pour Heidegger, par contre, la facticité représentera plutôt la multitude de nos possibilités et elle sera davantage liée à notre vie que ce n'est pas le cas chez Husserl.

¹¹⁷ Voir TSJS, p. 41.

¹¹⁸ Voir DD, Chapitre III., pp. 81-102.

n'accepte pas la vie facticielle comme étant constitutive de la transcendance. Il nous semble que Husserl sépare le vivre et le percevoir et ainsi rompt la mélodie, si nous utilisons le vocabulaire d'Uexküll. Les deux composantes ne possèdent plus le même statut. Selon notre lecture, le problème, c'est l'ordre des activités mentionnées. Le penser selon la perception et ensuite agir en accordance, ce procédé sous-entend que par la médiation de la perception, nous trouvons le chemin vers le monde pour pouvoir y agir. Est-ce que l'intentionnalité elle-même ne montre pas déjà le fait qu'on est dès le début auprès des choses dans le contexte de notre vie? Est-ce que par telle étude du monde de la vie nous ne perdons pas son essence même, ce qui est la vie dans le monde¹¹⁹?

Bilan – Autrui

Résumons encore quelques remarques concernant l'intersubjectivité. Commençons par le terme clé, celui de l'*Einfühlung*. En parlant de l'*Einfühlung*, Husserl s'appuie sur la ressemblance physique, autrement dit, en rencontrant le corps d'autrui je le reconnais comme similaire au mien. Demandons-nous, cependant, si une telle comparaison est faisable sans une expérience antérieure, sans une co-habitation précédente : il est inévitable de vivre avec autrui pour pouvoir reconnaître un homme comme similaire à moi.

Au lieu de cette expérience « vécue », nous sommes réduits à la sphère du mien où autrui doit être « appréhété » par un moyen, soit par son corps. Et c'est seulement après une telle rencontre physique que, par analogie, j'attribue une vie psychique à autrui. Par rapport aux textes analysés, nous sentons une certaine hésitation de la part de Husserl entre l'immédiateté de la rencontre avec autrui (*Ideen II.*, l'*Einfühlung*) et la médiation par l'appréhension stressant l'inaccessibilité d'autrui (*CM*). Tandis que l'immédiateté de cette rencontre doit être solidaire avec une certaine *intuition* dans le rapport envers autrui¹²⁰ et qu'elle doit se baser sur un fond commun et encore préperceptif ; l'appréhension, quant à

¹¹⁹ Sur la relation entre le monde de la vie et la vie dans le monde, présentant le premier comme une objectivation du dernier, comme l'extériorisation du pouvoir constituante de la vie voir Bégout, op. cit., pp. 8-11.

¹²⁰ BARBARAS, Renaud. *Autrui* (Autrui), p. 20.

elle, suggère plutôt un rôle constitutif de la part du sujet et, du même coup, limite l'altérité d'autrui à l'analogie du mien.

Si je suis constitutive du monde, et aussi d'une autre conscience, s'agit-il encore d'une vraie altérité quelconque¹²¹? Est-ce que Husserl ne nous force-t-il pas à penser autrui, au lieu de le vivre? Notre rapport au monde social ne peut-il pas être encore plus profond et plus originaire que toute pensée¹²²? Avec Husserl, il n'y a pas d'expérience originaire de la subjectivité étrangère. Or, rencontrer autrui, c'est effectuer une transcendance propre. La structure d'Avenarius par laquelle Husserl se laissait inspiré (*Ich-Mitmenschen-Umgebung*), perd le rôle d'un fondement en vue d'être réfléchi, et au bout de compte, d'être objectivée. En d'autres termes, la structure se rompt car une de ses composantes, à savoir l'*Ich*, devient le fondement lui-même.

Comme nous l'avons lu dans la *V. Cartesianische Meditation*, au fond de toute relation avec autrui réside la capacité de la monade de se refléter comme un alter ego, d'adopter, même seulement par l'imagination, la position d'autrui et son « là ». Bien que la transcendance du moi vers autrui reste enfermée dans la sphère du même, Husserl l'intitule une « transcendance », car élargissant la sphère du propre. Même en créant « mon propre autrui », je transforme ma sphère existante, et je m'approche ensuite d'autrui par le détachement de moi-même. Et ce détachement qui se produit à l'*Eigenheitssphäre* du même coup l'enrichit et l'étend. Par la suite, la « vraie » rencontre avec autrui, lorsque l'*Einfühlung* entre en jeu, je la conçois comme analogique à cette réflexion au sein du même¹²³.

Pour nous, le tout premier pas vers cette analogie reste d'emblée obscur : Husserl n'explique nulle part d'où vient la capacité de se refléter dans la monade. Pourquoi une tendance de l'ego vers l'alter ego? Qu'est-ce que exactement cette réflexion? Notons qu'une

¹²¹ Ce qui est une des critiques principales de Lévinas envers la phénoménologie husserlienne, voir LÉVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (EDE), pp. 20-27. Nous y revenons encore dans le chapitre suivant.

¹²² Voir MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, pp. 407-420.

¹²³ Ajoutons à ce propos, que là se trouve le noyau de la critique de Barbaras envers Husserl: Barbaras se demande, comment est-il possible qu'une analogie, qui réside au sein de chaque rencontre, puisse déterminer la position d'une transcendance quelconque ? Selon lui, l'analogie basée seulement sur la phénoménalité ne pouvait que transmettre des similarités objectives. Pour cette raison, il attribue aux analyses husserliennes un *intuitionnisme* nécessaire qui garantit plus qu'un apparaître peut donner. (Voir Autrui, p. 20).

théorie critique de la réflexion manque chez Husserl, ce que d'ailleurs Patočka lui reproche à plusieurs reprises¹²⁴. La réflexion chez Husserl suggère une activité réservée à l'intérieur du sujet. Ainsi, même en présentant, dès le début, la subjectivité humaine comme ouverte, sa réflexion semble prisonnière d'elle-même. Comment une réflexion peut se produire à *l'Eigenheitssphäre*? Husserl ne s'en prononce pas¹²⁵.

Il nous reste toutefois encore une question qui n'était toujours pas traitée: comment autrui me perçoit-il ? Nous avons déjà souligné l'évolution de la pensée husserlienne dans les textes mentionnés, à savoir le passage portant sur les analyses de l'horizon, vers l'horizon qui est d'ores et déjà à être rempli par autrui, à autrui présent dans mon horizon, jusqu'au point où je ne peux pas occuper le lieu d'autrui. La question qui se propose chez Husserl est la suivante : est-ce que nous pouvons comparer, aussi simplement, l'expérience d'autrui avec celle du sujet? La mêmeté est comprise comme le fondement de l'altérité, elle donne sens à lui et à son monde. Comme le dit Ricœur, pour Husserl, il y a l'étranger parce qu'il y a le « propre », et non à l'inverse¹²⁶.

Autrement dit, il nous semble que Husserl ne problématise pas suffisamment la situation, quand le corps d'autrui m'est appréhété sachant qu'il fait le centre de sa propre sphère. C'est alors à ce moment que la notion d'une perspective se fonde, autrement-dit, la compréhension qu'il y ait deux perspectives différentes sous lesquelles nous pouvons voir le même objet. Par contre, chez Husserl, c'est la perspective de *l'Eigenheitssphäre* qui fonde la perspective d'autrui. Comme si la position du sujet, son « ici » était le centre de toutes perspectives. Husserl ne s'interroge pas d'où vient la création de cet « ici ». Pareillement, Heidegger ne problématise vraiment pas le « da » du *Dasein*¹²⁷. Par contre, Patočka le contestera: selon lui, la structure « moi-ici toi-là » est déjà une objectivation, et non une situation primaire¹²⁸.

Pour défendre Husserl, remarquons que, lors de la *Paarung* (*vide supra*), l'adoption du « là » d'autrui est exigée. Ce qui signifie, que Husserl accepte l'interchangeabilité de

¹²⁴ Voir UFF, pp. 67, 140 etc.

¹²⁵ Pour Patočka, par contre, même la réflexion devrait être conçue comme une ouverture, comme la manière avec laquelle nous nous rapportons au monde, aux choses et aux autres.

¹²⁶ Voir Ricœur, op. cit., p. 201.

¹²⁷ Sur la comparaison entre le *Dasein* et le motif « moi voici » lévinassien, voir MARION, Jean-Luc. *Note sur l'indifférence ontologique*. In: GREISCH, Jean et ROLLAND, Jacques. *Emmanuel Lévinas: l'éthique comme philosophie première*, pp. 47-62.

¹²⁸ Voir UFF, pp. 114 -115.

mon « ici » par le « là » d'autrui, néanmoins, il ne fait pas l'envers. Il ne questionne pas « mon ici » de la position d'autrui, parce qu'il ne le regarde pas comme déterminé par autrui¹²⁹.

A la différence de Husserl, nous souhaiterons saisir le « là » d'autrui comme la possibilité de se voir à travers les yeux d'autrui. Comme Patočka le note, le sujet essaie sans cesse d'adopter le regard d'autrui sur soi-même ; nous avons donc à nouveau, une confrontation des directions: Patočka procède de l'extérieur, soit d'autrui vers le sujet. Ce processus selon lui établit la conscience subjective : autrui devient un pôle vers lequel le sujet se plonge pour mieux revenir vers lui-même.

L'importance d'autrui se révèle aussi par rapport au monde: le monde est un monde non seulement pour moi (*Eigenheitssphäre*), mais il est aussi une possibilité pour autrui. Ces aspects nous pouvons les deviner dans les derniers textes husserliens que nous avons traités. Le motif de la *Terre* qui nous est commune, et ce, plus profondément qu'une qualité ou une propriété, nous montre que le monde terrestre appartient au corps. Il existe, selon lui, une certaine liaison forte entre mon corps et le monde, et cette liaison est commune à tous, de même pour lui, la connaissance de ces réalités ne parvient que dans la vie, dans l'expérience quotidienne.

Autrui n'est plus une question de perception, ou de compréhension. Autrui est quelqu'un avec qui je partage déjà une certaine expérience préreflexive. Dès le début, il appartient à mon horizon qui occupe un certain lieu de mon monde ambiant. Néanmoins, Husserl reste dans l'analyse de *Eigenheitssphäre*, et il n'étudie plus comment cette sphère peut être vue depuis la position d'autrui, ni comment les deux positions se contestent mutuellement. Patočka, par contre, attache une certaine préséance au monde de la cohabitation sur celui des choses¹³⁰.

D'un côté, autrui est décrit comme appartenant au monde et ainsi objectivable, de l'autre, cependant, il occupe une position spécifique car essentiellement différente de toutes

¹²⁹ Aux *Ideen II*. §57, Husserl conclut même, que la manière dont je me perçois moi-même n'a rien à voir avec la manière dont je peux être perçu par autrui. « *In die eigentliche Selbstanschauung (Selbstwahrnehmung, Selbsterinnerung) fällt von vornherein nichts von der Vorstellung, wie ich von einem Dort, vom Standpunkt eines Anderen aus, aussehen würde etc.* » (*Ideen II*., §57, p. 250). D'ailleurs, une opposition marquante avec Avenarius et ses *introjections*.

¹³⁰ UFF, p. 143.

autres qui proviennent du monde. Cependant autrui est « là » pour rencontrer, autrement-dit, il faut d'abord trouver le chemin vers lui. Même s'il se donne à nous d'une autre manière que les autres choses mondaines, la co-habitation, la vie commune se crée après notre rencontre, qu'elle soit perceptive ou immédiate.

Nous avons choisi les derniers textes de Husserl précisément pour l'amplitude importante qu'ils ouvrent dans la connexion entre le sujet, autrui et le monde. Grâce à l'aspect terrestre que notre philosophe inclut dans ses analyses, nous sentons une nouvelle impulsion dans sa pensée. C'est presque comme s'il accepterait qu'il soit possible de comprendre autrui à travers notre position pareille au monde, comme s'il y avait une certaine « compréhension » antérieure à notre connaissance consciente du monde (qui n'est pas seulement un cadre vide), mais aussi d'autrui.

Cet aspect terrestre, cet enracinement originaire de l'homme que nous partageons avec autrui, c'est la première compréhension du monde selon Patočka. À la différence de Husserl alors, pour lui, l'existence humaine est en effet un essai, un mouvement incessant de l'individuation. Le sujet doit d'abord se constituer, il n'est pas « donné ». Ainsi, même un enfant vit dans un accord avec le monde et pendant sa maturation, il s'établit comme une individualité. Soulignons encore une différence entre les deux auteurs: pour Patočka l'homme se cherche d'abord, et c'est pour cette raison aussi qu'il a besoin d'une réflexion. L'existence n'est pas en mouvement, elle *est* un mouvement.

Chapitre III.

Avant de procéder à l'analyse des premiers chapitres de *Totalité et Infini*, prêtons encore brièvement attention aux deux grandes influences qui ont formé la pensée lévinassienne pour mieux comprendre le développement ultérieur de sa propre philosophie. Mise à part la phénoménologie husserlienne et l'ontologie heideggerienne, ce sont surtout les idées de Franz Rosenzweig qui ont accompagné la formation de la philosophie propre de Lévinas. Pour les buts de la présente recherche, néanmoins, concentrons-nous ici d'abord sur l'introduction sommaire de la philosophie de Rosenzweig et ensuite sur la réception de la part de Lévinas de l'idée de l'intentionnalité et de la conception de la subjectivité telle que présentée par Husserl.

En découvrant le dialogue

Ensemble avec Cohen, Rosenzweig représente un des grands penseurs de la tradition juive, dont les pensées originales ont joué un rôle important pour Lévinas et l'ont encouragé à développer ses propres pensées telles qu'élaborées dans *Totalité et Infini*. La première idée essentielle que Rosenzweig présente dans son œuvre *Étoile de la rédemption* est la distinction de l'homme, du Dieu et du monde: leurs essences sont séparées et elles ne peuvent pas être dérivées les unes des autres, ni être subordonnées les unes aux autres. Dès le début, ainsi, Rosenzweig utilise le terme substance de trois façons différentes chacune aussi réelle et transcendante que les autres. Ces trois *archiphénomènes*, comme Rosenzweig les nomme, sont différents les uns des autres, sans aucune liaison logique¹³¹. Cette tournure de la tradition importe pour la nouvelle conception de l'homme, qui, dorénavant, n'est plus déduit du Dieu, ni dépendant du monde. L'indépendance que Rosenzweig fournit à l'homme, devient une condition pour sa maturité. Enfin, c'est lui et seulement lui qui doit parler et qui est, au bout de compte, responsable de ce qu'il devient. Seule cette responsabilité forme son essence, laquelle s'établit petit à petit au lieu d'être d'ores et déjà là.

¹³¹

Rosenzweig, op. cit., chapitre 1: *Les éléments ou le perpétuel pré-monde*, pp. 34-101.

La voie à la compréhension de l'essence de l'homme, du Dieu et du monde est selon Rosenzweig le dialogue¹³². Étant lié au moment présent et à des interlocuteurs concrets, le dialogue représente toute une autre manière de philosopher, une manière dépendante de l'autre et du temps. Ma propre vérité, avec laquelle j'entre dans le dialogue, doit encore passer des épreuves face à d'autres personnes. Étant un résultat d'un dialogue présent des interlocuteurs concrets, la vérité finale n'est donc jamais une unique vérité, mais elle est diversifiée, variable et sensible à la situation particulière. Dans le dialogue, c'est alors moi et personne d'autre que moi qui doit *répondre* à la question d'autrui, c'est donc moi qui est *responsable*. Uniquement un dialogue réussi peut mener vers une vie commune, une vie en paix.

Autrement dit, Rosenzweig nous propose l'idée, que le dialogue nous montre ce qu'il se passe, ce qu'il se produit. En plus, lors du dialogue, les trois *archiphénomènes* se rencontrent: ce n'est que dans le cadre d'un dialogue que les sujets théologiques qui relient forcément l'homme, le monde et le Dieu peuvent être problématisés. Notons encore qu'un tel dialogue se produit au sein de la vie quotidienne. Il faut donc le comprendre tout d'abord comme « quotidien, de tous les jours » (*All-täglich*)¹³³ et surtout non dérivable d'un *cogito*. Par contre, la vie quotidienne devient pleine de ruptures diachroniques causées par les dialogues particuliers qui constituent la réalité commune.

L'originalité de Rosenzweig tient au fait que le penser à besoin d'autrui: participer au dialogue, parler, se déroule entre deux personnes et seulement ensuite le monde commun peut être établi. Comme Casper le résume, la philosophie de Rosenzweig « prend le temps au sérieux », le temps présent qui s'ouvre seulement dans un dialogue, le temps qui s'introduit entre moi et autrui et qui m'empêche, en même temps, d'anticiper quoi que ce soit¹³⁴.

¹³² Rosenzweig propose d'abord le récit comme une voie à la compréhension de l'essence de l'homme, car seulement le récit laisse le temps se produire et ce n'est qu'au sein du temps que la compréhension peut arriver. La vraie compréhension n'arrivera donc pas au moment présent, par contre, elle viendra à l'avenir.

¹³³ CASPER, Bernhard. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*, p. 55.

¹³⁴ Casper, op. cit., p. 30.

En découvrant l'existence

A part les pensées originales de Rosenzweig, Lévinas rencontre la phénoménologie husserlienne, ainsi que l'ontologie heideggerienne. Son œuvre qui s'y concentre en particulier, à savoir *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, montre bien le grand respect senti envers le fondateur de la phénoménologie et ses apports pour l'étude de la subjectivité. À la fois, néanmoins, ce texte dévoile déjà l'opposition essentielle de Lévinas par rapport à la phénoménologie qui ensuite formera le pivot de son attitude originale.

Principalement, le chapitre consacré à Husserl et à la critique de la méthode phénoménologique se concentre sur la distinction entre l'évidence réfléchie et celle vécue¹³⁵. Lévinas affirme qu'une telle différenciation est au fond de tous les problèmes ultérieurs que la phénoménologie n'arrive pas à affronter. Expliquons. Comme nous l'avons présenté dans le chapitre précédent, l'intentionnalité, étant la liaison entre le sujet et l'objet, se produit aux termes d'un sens: l'objet se projette sur le sujet précisément parce qu'il a un sens pour lui. Dorénavant, l'intériorité et l'extériorité entrent dans une dialectique où l'intériorité du sens détermine l'extériorité d'une chose. Ainsi, le sens de la pensée, qui est purement subjectif, décide sur l'objectivité extérieure: « *Le rapport de l'intentionnalité n'a rien des rapports entre objets réels, il est essentiellement l'acte de prêter un sens (la Sinngebung).* »¹³⁶

Avec la *Sinngebung* nous pouvons aller encore plus loin selon Lévinas : le réel vécu n'a de sens que dans la conscience. C'est pourquoi, Lévinas désigne notre existence caractérisée par l'intentionnalité comme *Ausser-der-Welt-sein*, afin de souligner la différence marquante entre l'attitude husserlienne et heideggerienne¹³⁷. Selon la lecture lévinassienne, notre présence au monde est tout d'abord un certain sens de notre pensée, et non pas l'immédiateté avec laquelle nous nous trouvons au milieu des réalités vécues. Ainsi, nous nous trouvons plutôt *en dehors* du monde, dans la réflexion, qu'à son sein. Du coup, l'évidence réfléchie domine l'évidence vécue.

¹³⁵ EDE, pp. 11-75.

¹³⁶ EDE, p. 32.

¹³⁷ EDE, p. 71.

Dans la conscience, ce n'est pas tellement la fidélité avec laquelle un objet s'y trouve par rapport à l'objet extérieur qui compte, mais plutôt le sens dans lequel il y apparaît. Pareillement, l'intersubjectivité naît à partir de la solitude de la monade. Husserl propose une existence qui accepte la présence d'autrui, mais elle peut se considérer solitaire. Ainsi, on recourt à la subjectivité qui devient « plus objective que toute l'objectivité », objectivité qui était à l'époque prétendument représentée par les sciences et qui maintenant, en appliquant la méthode phénoménologique, devient le domaine de la conscience¹³⁸.

Lévinas, donc, résume certains points que nous venons de critiquer dans le chapitre précédent. Premièrement, la distance qui s'introduit entre le sujet et l'objet qui, bien que rattachés par l'intentionnalité, ne sont liés que par le principe de *Sinngebung*; et deuxièmement, la position d'autrui qui, au bout du compte, ne joue qu'un rôle complémentaire, un rôle de compagnon. Le monde vécu et partagé se réduit au sens (et ses implications, c'est-à-dire ses horizons): il se limite aux intentions qui l'apportent et à sa réflexion au sein de la monade. Tout cela en vue de se débarrasser de la naïveté de l'attitude naturelle qui reste braquée sur les choses et ignore leurs sens (qui est, selon Husserl, au fond de nos relations avec l'extérieur).

Notons avec Lévinas, néanmoins, que le sens, que l'analyse de la conscience transcendantale démontre, est le noyau de l'intentionnalité elle-même. Soulignons, que chaque intention en fait ne vise pas seulement le sens de l'objet, mais elle porte en elle également des horizons infinis et y projette beaucoup plus que l'objet lui-même représente. L'*Autre* est, donc, défini par le *Même* sans que ce dernier change selon le premier. Le conditionnement transcendantal, toutefois, exige une détermination mutuelle avec un surplus du côté de l'*Autre*. C'est pourquoi, Lévinas parle de la méthode husserlienne comme d'une « ruine de la représentation » : par l'intention, il n'y a plus de représentation pure, ni de présent comme tel. L'intention change les deux à la fois et empêche donc une vraie transcendance¹³⁹.

La question que nous reprenons de Lévinas pour terminer cette introduction à sa pensée et qui décrit bien le problème crucial de la phénoménologie husserlienne, est la

¹³⁸ Nous reprenons ici une affirmation déjà bien connue de Lévinas, voir EDE, p. 182.
¹³⁹ EDE, p. 181.

suiivante: « *Comment cette individualité de la conscience en général, débarrassée cependant de toute « facticité » de la naissance et de la mort est-elle possible?*¹⁴⁰ » Est-ce que le sujet ne peut rien rencontrer sans lui prêter un sens? Est-ce que le secret de notre relation envers monde et envers autrui peut se réduire aux intentions? Est-ce que la rencontre avec le sensible se réalise par la perception? Celles-ci parmi tant d'autres sont les questions que Lévinas adresse à Husserl et, au lieu de le mener vers la réduction du vécu naïf, le conduisent vers l'étude d'une immédiateté. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'une immédiateté réfléchie mais plutôt soufferte.

Le monde représenté versus le monde proposé

Commençons d'abord avec la conception de l'immédiateté lévinassienne qui, tout en suivant les procédés phénoménologiques, est traitée en liaison avec les analyses du monde. Selon notre lecture de *Totalité et Infini*, nous pouvons discerner trois moments dans l'élaboration du concept de monde chez Lévinas. Il ne s'agit pas de moments séparés, mais plutôt complémentaires. Leur différenciation cependant, va bien nous servir pour souligner l'écart lévinassien de termes analysés plus haut, comme ceux de l'*Umgebung*, de l'*Umwelt* et de la *Welt*.

Le premier moment que nous voulons mettre en relief est le « monde » immédiat, suivi par le « monde » de la *demeure*, complété par le « monde en discours »¹⁴¹. L'essentiel pour Lévinas, c'est qu'il ne s'agit pas seulement de trois couches du monde, mais aussi de trois étapes de notre enracinement à son sein, si nous pouvons emprunter le terme patočkien. Ainsi, les trois moments décrivent trois strates du monde, qui sont nécessaires pour la séparation du sujet, c'est-à-dire pour la naissance de la subjectivité en tant que telle.

¹⁴⁰ EDE, p. 56.

¹⁴¹ Dans les premiers deux moments, nous mettons le mot « monde » entre guillemets, car pour Lévinas lui-même, le vrai monde ce n'est que le monde proposé en discours, c'est-à-dire le troisième moment dans notre différenciation.

1. « Le monde » immédiat, l'élémental

L'analyse détaillée de cette première couche du monde est le noyau de notre dernier travail¹⁴². Pour notre présente recherche, concentrons-nous surtout sur l'interconnexion entre le « monde » immédiat et le « sujet ». Nous nous appuyerons surtout sur la *Section II. Intériorité et économie de Totalité et Infini*, où ce rapport est défini par le terme « vivre de... »¹⁴³.

Comme point de départ, Lévinas nous introduit le concept d'*élémental* pour souligner l'impossibilité d'une distinction quelconque de ce dont le monde à ce stade est formé. *L'élémental* est composé d'éléments au sein desquels nous nous baignons et d'où nous prenons de la nourriture. La consommation des nourritures nous apporte de la *jouissance* grâce à laquelle nous nous séparons de cet *élémental*. Analysons maintenant de près cette situation primaire.

A première vue déjà, la *baignade* aux éléments est une situation bien différente de celle du sujet husserlien qui se trouve au milieu de son *Umwelt*. Notons d'abord, que pour Lévinas, nous ne parlons pas encore d'un individu à ce moment. Celui qui se baigne, ce n'est pas encore le vrai sujet, il n'a pas encore subi la séparation complète: il fait partie de ce qui l'entoure, il appartient encore à un tout. Se baigner veut donc dire jouir de ce qui m'englobe et tout ce dont je vis. J'ai besoin de nourritures, mais elles me viennent sous forme d'éléments, avec insouciance, sans que je m'en préoccupe. Aucune *Sorge*: j'ai tout ce dont j'ai besoin autour de moi et mes besoins sont remplis avec une immédiateté jouissante. Je suis égoïste, mais innocemment égoïste¹⁴⁴. Je ne me trouve pas au bord du néant, au contraire, j'affronte la plénitude de l'être¹⁴⁵. Aucune *Geworfenheit* non plus: les éléments ne forment pas un milieu hostile, ou bien absurde. Ils me supportent et me fournissent de l'alimentation. Le sujet, il est vrai, ne possède pas entièrement son être et il reste, donc, dépendant de son extérieur, contrairement à l'insuffisance de l'être besogneux

142

CQLH, pp. 15-31.

143

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini* : Essai sur l'extériorité (TI), pp. 111-200.

144

TI, p. 142.

145

LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant* (EE), p. 36.

(*das Dasein*). Cependant, Lévinas nous propose le besoin comme un trait positif de la subjectivité naissante. « *L'être humain est heureux de ses besoins* »¹⁴⁶.

A la différence de la situation primaire chez Husserl, nous quittons non seulement le concept d'un sujet dès le début séparé, mais aussi le concept de l'espace sphérique: dans la baignade, non seulement, il n'y a pas de sujet, mais de plus, il n'y a aucun horizon. Ma situation au sein de l'*élémental* ne se base pas sur l'éloignement/approchement, il s'agit d'une immédiateté pure. La conception sphérique de l'*Umwelt* et de l'*Umgebung*, que Husserl élabore, suggère toute une autre perception de l'espace que celle de la baignade lévinassienne. Au milieu de l'*élémental*, nous n'avons encore aucune vue, ni perspective, nous ne regardons pas encore le monde, car il n'y en a pas encore.

Parmi les éléments, nous ne distinguons encore le familier de l'étranger, car tout ce qui nous advient est accepté avec une insouciance d'un enfant¹⁴⁷. Dans le cadre de cette passivité primaire, la seule « activité » de la part du sujet est la transformation des éléments en nourritures, dont le produit est la *jouissance*. Nous pouvons comprendre la *jouissance* comme une issue par laquelle nous quittons l'*élémental*, le milieu indifférencié et englobant. La *jouissance* est une sorte d'exaltation, parce qu'elle dépasse le tout: le moi par le moyen de son corps se cristallise dans la *jouissance*, le moi comme existant se sépare de l'*élémental*, de l'exister anonyme. En jouissant, le moi fonde sa première intériorité, son premier « chez soi », il nourrit sa vie¹⁴⁸. Ce dont je vis ne m'est pas représenté, mais il m'est servi et je le transforme, j'en forme des contenus de ma vie. N'oublions pas, néanmoins, que la *jouissance* n'arrive qu'à un certain moment, c'est-à-dire, elle ne soit pas un état stable et fixe. Par contre, il faut sans cesse transformer les éléments en nourritures : il faut constamment remplir la vie par les contenus provenant de l'*élémental*. En d'autres termes, nos besoins nous font toujours ressortir de l'*élémental*.

Complétons encore sommairement la rupture avec la conception de l'ontologie fondamentale. Dans la baignade, nous ne pouvons pas parler d'un *Dasein* jeté (*geworfen*), au monde. Le sujet lévinassien doit encore se former à partir de ce qui le porte, il n'est pas

¹⁴⁶ TI, p. 118.

¹⁴⁷ A ce stade, Lévinas affirme qu'il n'y a pas d'altérité, d'étrangeté, ni de secret véritable venant de monde (TI, pp. 150 et 155). Même ce qui est menaçant ne porte pas de *visage* et reste, donc, hors de toute détermination familier/étranger.

¹⁴⁸ TI, p. 161.

jeté au monde qu'il doit adapter ensuite selon ses bouts. Par contre, il doit d'abord se séparer et se distancier pour établir son point de départ pour pouvoir ensuite « parler » du monde¹⁴⁹. En outre, le *Dasein* garde déjà une certaine distance par rapport au monde l'entourant, tandis que Lévinas nous présente une situation immédiate car le « sujet » fait partie de ce qui l'englobe et ce n'est que la surface de son corps qui l'en sépare.

Chez Heidegger, ainsi que chez Lévinas, nous sentons une forte liaison entre l'homme et son milieu. Seulement chez Lévinas, ce rapport est défini comme dépendance immédiate et heureuse. L'insécurité de *Dasein* est remplacée par la dépendance toujours déjà heureuse. Sa seule limitation n'est pas le non-choix où il sera jeté mais plutôt, la conscience du fait que sa *jouissance* n'est qu'une « heureuse rencontre »¹⁵⁰, que la plénitude qu'elle lui donne se heurte contre l'inconnu de *l'élémental*.

Lévinas décrit cette liaison entre l'homme et *l'élémental* comme l'intentionnalité du « vivre de » pour souligner la différence de l'intentionnalité husserlienne. Avec Lévinas, nous n'avons pas à faire à une constitution basée sur une représentation, mais plutôt à un contenu que nous ne pouvons pas saisir dans une pensée. Il ne s'agit pas d'une relation par rapport aux choses et selon leurs sens. La *jouissance* n'advient pas des choses, mais des éléments, de quelque chose non-possédable. Les éléments ne finissent pas, ils ne commencent pas, ils sont plutôt liquides, ils sont les « (...) *adjectifs sans substantif* »¹⁵¹. *L'élémental* est un contenu sans forme que je transforme en tant que nourriture, en ce qui est *mien*, qui ensuite forme le contenu de *ma* vie. C'est le « vivre de... ».

Le motif « vivre de... » veut donc souligner l'irréductibilité de notre séjour au monde à notre connaissance de lui. Notre situation au monde à ce moment est décrite par la dépendance de ce qui nous entoure et qui nous apporte de la *jouissance*. La jouissance, l'amour et le bonheur venant du remplissement de nos besoins, même si ces besoins ne sont pas intentionnels, sont les premiers rapports qui caractérisent notre vie. Le monde est le fait même d'être donné, le monde plein de nourritures qui nous satisfait. Cette complaisance avec la dépendance essentielle est le « vivre de... ». La vie est jouissante et, par sa propre nature, elle est personnelle, car il s'agit toujours de la *jouissance* de quelqu'un

¹⁴⁹ Le concept de langage et son importance dans la formation du monde est détaillé plus loin dans le sous-chapitre « Le Vous: le monde en discours ».

¹⁵⁰ TI, p. 153.

¹⁵¹ TI, p. 139, comme par exemple doux, mou, chaud etc.

en particulier. Notons cependant, qu'en jouissant nous sommes égoïste, mais, en même temps, nous sommes seuls: la *jouissance* est d'ores et déjà accompagnée par la solitude.

La solitude égoïste

Permettons deux remarques liées à la séparation du sujet. Premièrement, le motif de la solitude, qui est traité par Lévinas plus en détail dans *Le temps et l'autre*¹⁵². La solitude tient à cœur même de chaque sujet, car elle est le produit même de sa création (*l'hypostase*): « *Elle accompagne – nécessairement – le surgissement du sujet, dans sa liberté d'existant.* »¹⁵³ Dès que nous pouvons parler d'un sujet, c'est-à-dire dès que le moi ressent de la jouissance, dès qu'il transforme l'autre en sien, il est *un*, il est *seul*: l'existant surgit de l'exister par la matière (en d'autres termes par les éléments). Il est déjà séparé, au moins par sa peau.

Ainsi, la solitude n'exprime pas pour Lévinas l'aspect tragique d'un être esseulé ou bien privé de l'autre. Au contraire, le sujet est captivé dans la relation à son exister, dans sa propre identité qui est matérialité¹⁵⁴. Le commencement de l'existence est alors forcément accompagné par la responsabilité de soi-même et cette relation ne se produit pas dans une réflexion quelconque, mais dans la matérialité pure et banale. Cette responsabilité, ou bien, ce retour du moi sur soi, est la pesanteur d'une relation incarnée dans laquelle chaque sujet se trouve. Dans cette optique, la vie quotidienne est un essai perpétuel de supporter le fait d'être rivé à soi-même: le sujet affronte et lutte contre ce fardeau de la solitude qui s'accomplit à son sein, et tout cela chaque jour à nouveau¹⁵⁵. Notons, néanmoins, que cette séparation, qui permet à être « chez soi », n'est pas la même solitude, qui implique un regard panoramique sur l'entourage.

¹⁵² LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné. Le temps et l'autre* (TA).

¹⁵³ TA, p. 62.

¹⁵⁴ Permettons une remarque brève: Heidegger parle aussi de la matérialité des choses, mais en l'incluant tout de suite dans le cadre de la *Sorge* et, donc, en l'imposant par signification ontologique. La matérialité chez lui, alors, perd la sincérité, le caractère profane qu'elle implique pour Lévinas.

¹⁵⁵ TA, p. 68.

Deuxièmement, prêtons notre attention brièvement encore au motif de l'égoïsme. En parlant de la jouissance, Lévinas emploie le caractère égoïste du sujet. Notons, néanmoins, que bien qu'il s'agisse de la « mienneté », nous voyons une différence entre un tel égoïsme et l'*Eigenheitssphäre* husserlienne. Le sujet lévinassien est égoïste, mais cela ne veut pas dire qu'il se tourne vers sa monade, qu'il coupe toutes les liaisons le rattachant au monde. Bien au contraire, selon notre lecture de Lévinas, il faut s'ouvrir, il faut se laisser porter par les éléments pour pouvoir aller au-delà de cette situation passive et dépendante. Autrement dit, le moi séparé n'est pas le commencement, mais le but auquel il faut aspirer à chaque instant à nouveau. En étant égoïste le sujet accomplit sa séparation. Comme nous le verrons plus tard dans les chapitres à venir, l'égoïsme tient à cœur des premiers stades de la séparation du sujet, mais nous sommes loin de dire qu'il définit son caractère.

La sensibilité première

Revenons maintenant à la baignade aux éléments et à la séparation du sujet à leur sein. En se baignant, le corps gagne une position exclusive, mais aussi ambiguë. Premièrement, expliquons la position exclusive. Le corps représente un commencement, un « ici ». Chez Lévinas à cette étape, néanmoins, il ne s'agit pas d'un « ici » spatial, ce n'est pas le « da » du *Dasein*. L'« ici » du corps chez Lévinas, c'est plutôt un « instant », un arrêt dans l'anonymat de l'*élémental*. Ce n'est que par mon corps que j'éprouve de la *jouissance*, mais ce n'est qu'aux moments heureux et limités: ce sont ces moments à partir desquels nous parlons d'une existence. Répétons : l'existence pour Lévinas veut dire le rapport de l'existant, représenté par son intériorité médiatisée par son corps, à son exister, c'est-à-dire aux contenus pris de l'*élémental*¹⁵⁶.

Deuxièmement, le corps gagne une position ambiguë, car d'un côté, ce n'est que grâce à mon corps, que je peux ressentir de la jouissance; de l'autre côté, cependant, par mon corps je suis exposée à la blessure. Ainsi, il me sert à arriver à la jouissance: par mon

¹⁵⁶

CQLH, p. 22.

corps j'accepte de la nourriture. A la fois, cependant, il me rend vulnérable: mon corps est ma peau exposée aux éléments. Cette ambiguïté empêche Lévinas de désigner le corps comme une possession: je ne possède pas mon corps, il est en dehors de l'avoir ou le non-avoir¹⁵⁷. Pour mieux l'illustrer, prenons un exemple de Lévinas: étant malade, le corps devient un fardeau, il pèse, il échappe à mon pouvoir.

Dans *De l'existence à l'existant*, Lévinas élabore la question du corps comme une possession aux termes d'un événement: le corps n'est pas une chose, un substantif, il est un verbe, un événement. Pour Lévinas, le corps ne joue pas le rôle d'un instrument ou bien d'un symbole, il est l'événement même de l'existence, en tant que séparation¹⁵⁸. Une telle position du corps au milieu des éléments, nous introduit une toute nouvelle conception de la sensibilité première. Elle ne se base pas sur une vision, voire sur une perception quelconque: c'est le sentant plutôt que le senti qui joue le rôle d'importance. Cette absence de la vision s'oppose à l'ontologie fondamentale aussi: Heidegger opère toujours avec un certain éclaircissement faisant une distinction claire entre l'intérieur et l'extérieur, une distinction qui tient au sein du *Dasein* même. Lévinas, par contre, nous propose une situation et, donc, une telle conception du sujet, qu'il ne faut pas aborder de l'extérieur, à partir du monde¹⁵⁹. « *L'incarnation n'est pas une opération transcendante d'un sujet qui se situe au sein du monde qu'il se représente; l'expérience sensible du corps est d'ores et déjà incarnée.* »¹⁶⁰

Avec Lévinas, nous parlons d'une sensibilité à partir de la *jouissance*, d'une sensibilité qui se contente de *l'élémental*, d'un milieu insuffisant pour une pensée. La représentation est abandonnée pour une affectivité égoïste où nous ne pouvons pas encore parler d'une vraie expérience. Il s'agit d'avance d'une naïveté irréfléchie où la vie est ainsi directe, ou bien étroite, qu'aucune rationalité n'y trouve sa place. Si nous poussons à l'extrême, toute intention est remplacée par la « morsure ». En un mot: la facticité prend la place de la conscience.

Lévinas ouvre la question de la sensibilité première aussi dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (AE). Dans ce texte, il la traite surtout aux termes de la passivité, de

¹⁵⁷ TI, p. 174.

¹⁵⁸ EE, p. 122.

¹⁵⁹ EE, p. 72.

¹⁶⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être au-delà de l'essence* (AE), p. 123.

l'inquiétude ou bien de la proximité du sujet, tous caractérisant la subjectivité naissante. Ici, à la différence de *Totalité et Infini*, Lévinas les emploie en décrivant la situation face à face d'autrui. Bien qu'il ne parle plus de la situation aux éléments, notons, que même dans ce texte la proximité n'est pas conçue en termes de distance/approchement. Il ne s'agit pas d'une situation du sujet qui s'approche ou bien s'éloigne d'un horizon quelconque. La proximité n'est pas une potentialité, elle est un des aspects de la vulnérabilité nécessairement liée à la position du sujet.

Ainsi, même dans AE, la sensibilité porte la signification justement par son immédiateté, « [La sensibilité] Elle ne se limite pas à la fonction qui consisterait à être l'image du vrai »¹⁶¹. Par cette immédiateté, nous devons comprendre, d'un côté, l'aisance de jouir, une certaine complaisance en soi de la vie, et de l'autre côté, la souffrance, l'exposition à la blessure. Ni la jouissance, ni la souffrance ne reflètent l'être. Par contre, Lévinas reconnaît un sens ailleurs que dans l'ontologie: la sensibilité elle-même est la signification et l'ontologie y est subordonnée¹⁶².

L'il y a dangereux

Retournons maintenant au motif de l'élémental et détaillons-le un peu plus en profondeur. A côté des nourritures qu'il offre au sujet, *l'élémental* a aussi un côté opposé, voire dangereux, à savoir *l'il y a*¹⁶³. La baignade peut être joyeuse, mais aussi fatale, car il y a un risque d'être étouffé par les éléments. En se baignant, nous pouvons nous perdre dans *l'il y a*, dans le tout anonyme qui ne porte encore rien d'humain. Cet aspect dangereux de *l'il y a* devient encore plus fort pendant la nuit quand l'insomnie nous prend¹⁶⁴. La facette la plus menaçante de *l'il y a*, est le manque d'une menace concrète: il s'agit d'un néant des sensations¹⁶⁵. La plus grande terreur de la nuit ne tient pas au fait qu'elle nous montre notre mortalité, bien au contraire, c'est la peur du drame éternel de l'existence

¹⁶¹ AE, p. 52.

¹⁶² AE, p. 110.

¹⁶³ CQLH, pp. 18-20.

¹⁶⁴ Ces motifs de la nuit et de l'insomnie Lévinas élabore surtout dans EE, voir CQLH, pp. 26-27.

¹⁶⁵ EE, p. 96.

même. L'impossibilité de s'endormir met en relief la nécessité de prendre le fardeau de l'existence: c'est la peur d'être, au lieu d'un souci de l'être¹⁶⁶.

L'espace nocturnal nous jette à l'être, il nous expose au tout de l'être: nous ne pouvons pas *ne pas être*. Au lieu de l'*ouverture* à l'être heideggerienne, Lévinas nous propose une *exposition* à l'être¹⁶⁷. Notons aussi encore, que Lévinas choisit le motif de la nuit pour se mettre en opposition encore plus marquante avec la tradition philosophique. La lumière est une des métaphores principales qui sert à souligner le savoir et la conscience comme des caractéristiques typiques par lesquelles le sujet se rapporte au monde extérieur. Contrairement à cela ça, pour Lévinas, la compréhension par l'exposition à la lumière n'est plus une situation ultime de l'être même. Selon lui, une telle exposition à la lumière annule toute transcendance de l'être.

Par la consommation des nourritures, au moment de la jouissance, nous nous élevons au-delà de ce « fourmillement amorphe », au-delà de cette densité vide. Il nous faut transformer les éléments en nourritures pour éviter cette nausée, pour se trouver un arrêt stable dans la présence suffocante qui pèse sur nous. La seule issue de cette densité englobante est l'intériorisation, c'est-à-dire la concentration sur soi-même comme une certaine involution: je m'oriente vers *ma jouissance* ce qui me pose au-delà de la présence pure et qui, ainsi, me sauve contre l'anonymat dangereux. Comme déjà esquissé plus haut, l'*élémental* reste hors de notre pouvoir: les éléments nous arrivent et nous quittent sans que nous puissions les contrôler, ou bien les posséder. Cette insécurité, c'est-à-dire notre dépendance évidente sur ce que nous ne pouvons pas déterminer (*cf. Geworfenheit*), forme un revers de la *jouissance* qui n'est donc jamais certaine et garantie.

Les éléments, je les transforme en *ma* nourriture, c'est par *mon* corps que je remplis *mes* besoins et enfin, c'est *ma jouissance* qui forme les contenus de *ma* vie. Personne d'autre ne peut le faire à *ma* place: c'est le moi qui doit se séparer de l'*élémental*, de même que c'est le moi qui doit affronter l'anonymat de l'*il y a*. C'est le moi qui reste encombré dans cette tension entre le *désir* de la séparation (*l'hypostase*) et le danger de la dissolution (*la diastase*). Ainsi, le moi se trouve dans une situation difficile, car il ne peut pas s'abstenir de ce processus (qui amène la solitude, comme nous avons touché plus haut).

¹⁶⁶ EE, p. 52.
¹⁶⁷ AE, p. 128.

Non seulement, que ce n'est que le moi qui doit porter le fardeau de l'*hypostase* perpétuelle, ainsi que le risque de la *diastase* menaçante, mais *il ne peut même pas mourir*. La mort (ainsi que le suicide) ne représente aucune solution à mon engagement, à ma responsabilité. Lévinas désigne cet engagement comme un contrat sans possibilité de dénonciation. En outre, je suis entrée dans ce contrat avec un certain retard, l'être a toujours été là. Or, la responsabilité liée à mon engagement concerne le *tout* de l'être¹⁶⁸.

2. Le monde de la demeure

Reprenons notre lecture de TI là où nous avons quitté le sujet, c'est-à-dire, dans la baignade aux éléments qui lui fournissent de la jouissance, mais qui échappent à son pouvoir. Il affronte l'imprévisibilité des éléments en habitant dans une *demeure*. Nous avançons, donc, dans le texte lévinassien, au deuxième stade de la séparation du sujet qui change radicalement la face du « monde ». Les quatre murs de la maison assurent un repos dans l'incessant fourmillement de *l'élémental*. En revanche, les fenêtres et la porte garantissent le contact nécessaire avec ce dont nous sommes toujours dépendants. Regardons de près maintenant la situation de la *demeure* et les conséquences qu'une telle approche fournie par rapport à la conception du monde et d'autrui.

L'essentiel de la *demeure* est de pouvoir calmer les éléments pour pouvoir les posséder, de se faire des réserves, et ainsi d'assurer le remplissement futur de nos besoins. Seulement dès que le sujet habite une *demeure*, nous pouvons parler avec Lévinas de possession et de « choses » comme telles. Etant exclusivement liée à la *demeure*, la possession est une intériorisation d'un deuxième degré. Répétons: la *jouissance* est la première involution; par la nourriture on transforme l'*Autre* (les éléments) en *Même*, on transforme autre énergie en mienne. En habitant, analogiquement, les éléments se transforment en choses, en *nos choses* pour garantir la *jouissance* à l'avenir. Les deux

¹⁶⁸ Comme avec d'autres motifs lévinassiens, même cet engagement et la responsabilité y liés sont dans AE rapportés à la situation « *face à face* » d'autrui. Voir notre troisième sous-chapitre Le Vous: le monde en discours.

étapes de la séparation du sujet copient le même schéma: l'identification avec ce qui originellement n'est pas le sujet, mais qui devient le « chez soi » du sujet¹⁶⁹.

Dans la maison, et nous l'avons déjà dit, nous ajournons l'imprévisibilité de *l'élémental* qui y est remplacée par l'intimité bienveillante. Les quatre murs de la *demeure* nous garantissent l'espace pour déposer les choses, et du coup, pour prolonger l'intériorité de la *jouissance*. Par son caractère familial et chaleureux, la maison représente un accueil humain qui rompt le plein d'*élémental*¹⁷⁰. Ce n'est qu'à partir de cette intimité de la maison que l'activité humaine se déclenche, que l'homme est capable d'une activité quelconque.

Cela étant, la position du corps change aussi. La *jouissance* que je ressens dans la baignade aux éléments par le moyen de mon corps, devient maintenant la *jouissance* du maniement d'une chose et c'est, donc, la main qui gagne une position privilégiée¹⁷¹. Comme nous l'avons déjà dit, par la main, non seulement, je *prends* des choses, mais aussi je les *com-prends*. Ainsi, la main n'est plus seulement un organe de la sensibilité, car à part de toucher, elle domine, elle maîtrise, elle soumet les choses, elle « manipule ». Dorénavant, les choses possédées sont les meubles qui correspondent à la main par leurs proportions. L'objectif de notre maniement avec les choses reste toutefois le même: d'en jouir.

En plus, ce qui est typiquement humain, selon Lévinas, c'est jouir de quelque chose sans que cette chose ait un sens quelconque¹⁷². Autrement dit, jouir sans référence à l'utilité particulière, à l'usage pratique, c'est ce qui caractérise l'homme. Nous jouissons d'une chose en dépit de toute finalité, l'opposition avec Heidegger on ne peut plus clair. Pour Lévinas, donc, notre premier rapport aux choses ne se base pas sur leur représentation, ni sur leur utilité, mais, sur la *jouissance*. La *demeure* remplace seulement la baignade aux éléments par le séjourner et, analogiquement, la jouissance des nourritures donne lieu à la jouissance du maniement des choses.

¹⁶⁹ CQLH, p. 38.

¹⁷⁰ Notons, que selon Schnell, nous ne pouvons pas encore parler d'« humain » dans la *demeure*, le vrai humain n'arrive qu'en discours, voir SCHNELL, Alexandre. *En face de l'extériorité. Lévinas et la question de la subjectivité*, p. 134.

¹⁷¹ La main joue un rôle décisif pour le maniement des choses même chez Heidegger (par exemple le motif de la *Zuhandenheit*, *SuZ*, §15). Néanmoins, pour lui, les choses et leurs significations relèvent de l'être et la main n'est qu'un instrument de la *Sorge*. Pour Lévinas, par contre, la main déjà com-prend : tandis que l'élémental relèvent de l'être, les choses et ainsi aussi la possession et le travail relèvent de l'étant.

¹⁷² TI, p. 141.

La vie n'est pas une existence nue, préoccupée par sa continuation. Au contraire, pour Lévinas, les nourritures, le travail et la possession forment le contenu de ma vie, qui m'amuse plutôt qu'il me fait des soucis¹⁷³. La vie n'est pas une *Sorge*, c'est le rapport avec les contenus qui la constituent et qui ne sont pas mon être. « *La vie est une existence qui ne précède pas son essence.* »¹⁷⁴ La *jouissance* n'est pas un moyen pour se rattacher à l'être, par contre, c'est déjà le dépassement de l'être. Répétons: en jouissant, je me rends compte de tous les vécus qui constituent ma vie, et ainsi je dépasse l'*élémental* indifférencié, cette existence sans existant, et je m'en sépare¹⁷⁵.

Permettons une remarque sur le vocabulaire lévinassien: exister (*Sein*), c'est le verbe sans substantif, c'est l'*élémental* anonyme; l'existant (*Seiendes*), c'est la subjectivité qui se lève à partir de l'exister grâce aux nourritures; l'existence, c'est la vie d'un sujet déjà séparé, créée par la transformation des nourritures. Autrement dit, l'existence est la relation de l'existant à son exister (déjà séparé)¹⁷⁶.

Le travail, ou bien le maniement d'une chose, n'est qu'une continuation de ce processus incessant de la séparation par la *jouissance*. Au bout de compte, l'intention du travail c'est la neutralisation des éléments: l'acquisition de leur être en les transformant aux choses. Le mouvement du travail à l'extérieur de la *demeure* est, néanmoins, dépendant d'autrui. Maintenant, nous anticipons un peu le sujet de notre chapitre suivant, mais prêtons-y, quand même, notre attention brièvement. Sans un monde commun, proposé en discours avec autrui, il sera impossible d'y travailler et, donc, d'y vivre. Ainsi, bien que le travail s'applique à ce qui n'a pas de visage (les éléments que le sujet s'approprie), il requiert déjà un discours, tout simplement, la présence d'autrui. L'intention du travail, c'est le mouvement vers soi, mais pour retourner vers soi, il faut « passer » par autrui, pour ainsi dire. Le bout de travail est de posséder, de déposer, ainsi que de manier des choses à l'intérieur de la *demeure*, mais pour l'achever il faut le monde en discours.

¹⁷³ Le travail est un motif transitif pour les deux strates du monde, pour le monde de la *demeure*, ainsi que pour le monde en discours. Ici, alors, nous mentionnons ses enjeux d'une manière brève et nous les compléterons dans le chapitre prochain en parlant du monde en discours.

¹⁷⁴ TI, p. 115.

¹⁷⁵ TI, p. 151.

¹⁷⁶ EE, p. 51.

Comme Lévinas l'exprime: « (...) *la possession, de par cette suspension, comprend l'être de l'étant et par là seulement fait surgir la chose.* »¹⁷⁷ Ici à nouveau, un mouvement vers soi, mais cette fois, nous gardons la *jouissance* en déposant les choses dans la *demeure*, nous faisons des substances stables à partir d'éléments fugaces.

L'aspect temporel et spatial de la demeure

Cette retraite des éléments que la maison offre, Lévinas l'entend aux termes de temps que l'homme gagne. « Habitant » veut dire ayant le temps, ayant la distance à l'égard du présent. À partir de sa *demeure*, selon Lévinas, l'homme peut se comporter par rapport à l'*élémental* comme s'il n'était « pas encore » présent. Ainsi, en étant domicilié l'effet de ce qui est, est retardé comme s'il n'était « pas encore »¹⁷⁸. Ayant le temps, l'homme peut s'installer et mieux se préparer à lutter contre la menace de *l'il y a*, ainsi que contre l'évanescence de l'*élémental*. Par-là, l'habitation garantit la liberté sous la forme du temps qui reste à l'habitant : le temps pour prendre décision sur l'action/passivité à l'extérieur.

Un point à souligner: dans les deux cas, en se baignant, ainsi qu'en demeurant, la dépendance du sujet de ce qu'il n'est pas ne porte pas des nuances négatives. Au contraire, pour Lévinas, il faut se rendre compte de cette dépendance: sans l'extérieur, sans le différent de ce que nous sommes, il nous est impossible de remplir nos besoins et ainsi de devenir qui nous sommes. Car seulement cette prise de conscience va nous faire comprendre la responsabilité pour ce dont nous sommes dépendants. Néanmoins, pour pouvoir entrer à l'extérieur, il nous faut de l'intériorité, il faut habiter, il faut avoir un point de départ. Dans le chapitre précédent, nous avons parlé du corps comme un arrêt, comme un instant; maintenant nous habitons dans la *demeure* qui représente non seulement un arrêt temporel, mais aussi un arrêt « spatial ».

¹⁷⁷ TI, p. 170.

¹⁷⁸ TI, p. 178.

L'aspect temporel de la *demeure*, nous venons de l'aborder: la *demeure* donne à l'homme du temps pour affronter la réalité, elle lui donne une distance en plus de la situation actuelle, elle l'ajourne, pour ainsi dire. L'aspect spatial de la *demeure* est le point stable qu'elle représente dans le fourmillement amorphe. Mais ne nous trompons pas, il ne s'agit pas d'une spatialité au sens traditionnel. La séparation s'accomplit en demeurant, par la localisation fixe, par un territoire tout différent de l'extérieur. Pour décrire ce caractère de la *demeure*, Lévinas utilise le terme « extra-territorialité »: j'accède le monde d'un territoire qui *m'est intérieur*, qui est *mien*, qui est « chez-moi »¹⁷⁹.

La tournure de Husserl est plus qu'évidente : la maison n'est pas située au monde, mais le monde extérieur n'est créé qu'à partir de la maison¹⁸⁰. Le monde n'est pas là pour faire des choses apparaître, bien au contraire, c'est à partir de la maison qu'il y a des choses et, par conséquent, le monde. L'accueil de la maison fournit un retrait des éléments sans lequel le sujet ne peut pas réfléchir sur le monde. Avec Lévinas, le monde objectif est établi à *partir de la demeure*, il est situé *par rapport* à la maison et non à l'inverse. Pour aller en dehors, il me faut de l'intimité de la maison: l'extra-territorialité de la *demeure* est une condition pour une activité au monde, pour travailler. L'homme découvre le monde ayant déjà à son sein une dimension d'intériorité, il porte d'ores et déjà son « chez soi ». Autrement dit, au moment où il sort par la porte, il habite déjà. La conception du monde comme horizon est donc complètement abandonnée, car elle ignore l'intériorité qui est a priori nécessaire pour pouvoir s'ouvrir au monde.

¹⁷⁹ TI, p. 184.

¹⁸⁰ Remarquons que Lévinas désigne cette situation comme « une naissance latente du monde », car la vraie objectivité du monde viendra plus tard, dans le discours avec autrui (TI, p. 168).

Le Tu de la demeure : le Tu silencieux

Tous ces caractères de l'habitation, c'est-à-dire les aspects économiques ainsi que constitutifs en ce qui concerne le monde et le sujet, ne sont possibles que grâce à la présence d'une autre personne. L'intimité de la maison, sa familiarité qui se répand sur les choses y déposées, tous ces aspects sont des résultats de l'intimité et de la familiarité *avec quelqu'un*, plus précisément avec un *Tu*. Concentrons nous, donc, maintenant sur la relation avec un *Tu*, c'est-à-dire sur la *conditio sine qua non* pour la *demeure*.

De la même façon que nous avons différencié plus haut trois strates du monde, ici, analogiquement, nous pouvons distinguer deux types d'autrui: le *Tu* de la *demeure* et le *Vous* d'un discours¹⁸¹. Prêtons maintenant notre attention au *Tu* de la *demeure* et ses enjeux. Le *Vous*, nous l'analyserons dans le chapitre suivant ensemble avec la troisième strate du monde.

L'idée essentielle de Lévinas, bien qu'elle puisse sembler banale par rapport à la *demeure*, est que nous ne naissons pas dans une maison vide. Le monde de la *demeure* est d'ores et déjà *au pluriel*. « *Au commencement était la Relation.*¹⁸² » Dès le début, donc, la *demeure* présuppose la présence d'une autre personne, voire d'une femme. La féminité n'exprime pas ici une exclusivité sexuelle quelconque, mais elle décrit plutôt le caractère du rôle de l'autre personne (soit une femme, ou bien un homme) dans la *demeure*¹⁸³. La féminité veut dire l'accueil, l'hospitalité qui seulement fonde l'intimité et, de là, l'intériorité du « chez-moi ». Ainsi, le *Tu*, au bout de compte, garantit l'aboutissement de la séparation du sujet.

Le féminin est le premier moment de l'altérité, mais en même temps, la femme n'est pas encore autrui tout autre que moi. Comme nous verrons plus loin dans le chapitre sur le *Vous*, le *Tu* ne porte pas encore les attributs que porte autrui. Il n'a pas encore de *visage* et il ne parle pas. Le *Tu* se tient encore en deçà de la relation intersubjective. Pour

¹⁸¹ Une distinction que Lévinas lui-même applique, d'ailleurs (TI, p. 166).

¹⁸² LÉVINAS, Emmanuel. *Hors sujet* (HS), p. 38.

¹⁸³ « (...) *l'absence empirique de l'être humain de « sexe féminin » dans une demeure, ne change rien à la dimension de féminité qui y reste ouverte, comme l'accueil même de la demeure.* » (TI, p. 169). La féminité gagne sa position spécifique plutôt dans autres œuvres de Lévinas (voir TA, ou bien AE).

utiliser le vocabulaire lévinassien : je ne le rencontre pas, je *demeure* avec lui. Si l'exister pour Lévinas signifie tout d'abord demeurer, ceci veut dire, en même temps, habiter avec un *Tu*. En outre, il ne s'agit pas d'une personne quelconque, mais d'un *Tu* familier, d'un *Tu* intime. Son intimité est encore pre-langagière : la femme ne s'exprime pas, elle caresse. Ainsi, la toute première intersubjectivité que Lévinas nous introduit va au-delà de tout contact traditionnel : il ne s'agit pas d'un contact visuel, ni langagier. La caresse vise plus que le contact, elle vient de la proximité, ainsi que de la nudité que le féminin apporte.

Il est plus qu'évident alors, que Lévinas ne parle pas d'une coexistence au sens que Husserl ou bien Heidegger (*das Mitsein*) l'utilisent: le *Tu* familier est le fondement du « monde de la *demeure* », « mon *Da* », le monde où tout m'est donné, où toutes les choses sont familières et accueillantes. Il s'agit du *Tu* déjà beaucoup plus intimement lié à moi que le *Mitsein* qui vit seulement à côté de moi. Pour Lévinas, le *Tu* n'est pas une composante du monde entourant, par contre, il m'accueille au monde de la *demeure* où j'habite, ou plus précisément, où nous habitons ensemble. C'est le *Tu* qui me *donne* des choses, c'est lui qui m'introduit à la vie de la *demeure* et, de même, à la vie qui se déroule en dehors.

Le *Tu* de la *demeure* est, à cet égard, relativement proche de la conception d'Avenarius (*der Mitmensch*). Pour ce dernier, les introjections du *Mitmensch* sont inséparables de mes connaissances et mes expériences et cela regarde même ce que je sais de moi-même. Tout m'est médiatisé par les autres : le monde entier a une base subjective partagée. A la différence d'Avenarius, cependant, le *Tu* lévinassien joue un rôle spécifique par rapport au sujet. Tandis que pour Avenarius, les autres sont pareils et il n'élabore pas le passage de l'enfance vers l'adolescence (ce que Husserl, ou bien Heidegger ignorent aussi d'ailleurs). Nous sentons un rôle plus privilégié du *Tu* de la *demeure*. Le *Tu* est pareil pour moi au fait que nous sommes deux hommes habitant ensemble, mais c'est lui qui me donne le monde de la maison, c'est lui qui m'y introduit, c'est son hospitalité et sa bienveillance qui me guident même en dehors de la *demeure*. C'est son accueil qui conditionne le recueillement nécessaire pour mon intériorité.

Le *Tu* lévinassien s'offre mieux à une autre comparaison, à savoir avec le *Du* de Martin Buber¹⁸⁴. Permettons, donc, encore une brève comparaison de ces deux

184

BUBER, Martin. *Ich-Du* (ID).

conceptions. Répétons, néanmoins, que pour Lévinas la relation avec le *Tu* précède tout dialogue. Notre présente comparaison, donc, se base surtout sur le rôle joué du *Tu/Du* dans la naissance du sujet. L'idée qui reste commune aux deux penseurs est la suivante: il s'agit de la relation intersubjective qui est au fond de notre humanité. Buber le répète à plusieurs reprises: il n'y a pas d'autre *Ich* que celui de la relation *Ich-Du*. Quelle est la nature de la relation *Ich-Du*?

D'un côté, la relation *Ich-Du* se produit au moment de la rencontre: c'est elle qui établit ce qui est l'*Ich* et ce qui est le *Du*. De l'autre côté, néanmoins, le *Du* est inné à chaque *Ich*: c'est un modèle d'un rapport mental qui fonde tous les rapports futures¹⁸⁵. Par surcroît, le monde de l'expérience avec les choses diffère radicalement du monde de la relation *Ich-Du*. La socialité précède la structure sujet-objet, autrement dit, la relation *Ich-Du* précède la relation *Ich-Es*¹⁸⁶. Selon Buber, je n'« expérimente » pas l'autre personne à proprement parler, à l'inverse, l'autre personne m'aide seulement à devenir moi-même¹⁸⁷.

Tandis que le maniement des choses se tourne, selon Buber, vers le passé, le *Du* fonde le moment présent¹⁸⁸. Comme Buber le note, il est plus facile pour l'homme de se pencher vers le monde des choses (*die Eswelt*), qui est stable et fiable, que de se tenir dans la relation de l'*Ich-Du* (*die Duwelt*), qui ouvre le moment présent. Ainsi, cette relation devient beaucoup plus exigeante, car elle me montre des limites à ma vie¹⁸⁹. C'est possible de mener la vie au passé, au monde des choses, mais, selon Buber, la vie humaine se déroule dans la relation qui nous apporte beaucoup plus que des objets. Il y a donc une certaine tension permanente entre le pôle actualisant de l'*Ich-Du* et le pôle plutôt latent de l'*Ich-es*.

Les deux philosophes s'éloignent graduellement dans leur conception du *Du*. Buber souligne la mutualité de cette relation, tandis que Lévinas accentue l'asymétrie d'un tel

¹⁸⁵ Permettons une remarque sur le « Tu inné » de Buber. Naturellement, le « Tu inné » se développe dans le rapport avec le *Tu* du rapport *Je-Tu*; au cas échéant, néanmoins, il se répand à l'intérieur du *Je* et cause par-là l'aliénation du sujet par rapport à son monde.

¹⁸⁶ HS, p. 35.

¹⁸⁷ ID, p. 18.

¹⁸⁸ Le moment de la rencontre avec autrui est le point de bifurcation entre nos deux penseurs: tandis que Buber ne problématise pas la rencontre, Lévinas va mettre en cause l'apparition comme la seule condition pour une rencontre, voir le motif du *visage* plus loin.

¹⁸⁹ Sur ce point, Buber s'approche de Lévinas, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, sur le « monde en discours ».

rapport (comme nous allons le voir dans le chapitre suivant en parlant de *Vous*). Quoi que ce soit, pour les deux (comme c'était le cas déjà pour Rosenzweig), la relation avec une autre personne qui constitue le monde humain: ce n'est que le *Nous* qui établit le monde.

Ajoutons encore une autre différence marquante. Pour Lévinas la relation *Ich-Du* ne s'enferme pas autant comme chez Buber. En utilisant la critique même de Rosenzweig, nous pouvons dire, que la relation *Ich-Du* buberienne est trop vague, car elle contient tout ce qui n'est pas neutre comme l'*es*. De là, la relation *Ich-es* comprend des choses « mortes », pour ainsi dire, et la relation *Ich-Du* devient trop large incluant même le Créateur¹⁹⁰. Donc, aux yeux de Rosenzweig, Buber ne distingue pas l'indépendance des trois archiphénomènes et la relation *Ich-Du* est fondatrice du monde, ainsi que du Dieu. Par contre, la relation *Ich-Du* de Lévinas s'établit autour d'un *tiers*, mais pas le *tiers* comme *es* de la relation *Ich-es*. C'est le *tiers* qui n'est pas mort, mais qui est créé: c'est le sujet du dialogue entre *Ich* et *Du*. Néanmoins, n'anticipons pas encore le motif du *tiers*¹⁹¹.

Résumons : sous cette optique de Buber et de Lévinas, l'étude de notre expérience avec le monde en analysant la façon dont les choses se donnent à nous ne nous mène nulle part. C'est avec la relation envers le *Tu* où il faut commencer : c'est à chaque rencontre que l'ordre mondial s'annonce¹⁹². Dès que je participe à la relation, je participe à la réalité : le monde n'est pas l'endroit où nous rencontrons le *Tu*, c'est le *Tu* qui nous ouvre le monde¹⁹³. Or, ce qui est le plus important à retenir, c'est de ne pas limiter le *Tu* dans une pensée, ou bien dans une expérience. Le *Tu* reste *désiré*. Comme le *Tu* gagne une position privilégiée dans la philosophie de Lévinas, même le *désir* comme caractéristique essentielle du rapport *Je-Tu* devient signifiante. Au lieu de *Sorge*, le *désir*. Mais arrêtons-nous ici, puisque dans notre description nous quittons le *Tu* et abordons déjà le *Vous*.

¹⁹⁰ Voir Casper, op. cit., p.128.

¹⁹¹ Nous reviendrons au sujet du *tiers* chez Lévinas encore plus tard.

¹⁹² ID, p. 43.

¹⁹³ ID, p. 133.

3. Le Vous: le monde en discours

Procédons maintenant au deuxième « type » d'autrui, autrement dit, vers le *Vous*. Vu que la rencontre, ainsi que la communication avec autrui de ce « type » est essentielle, voire fondatrice pour la troisième strate du monde, à savoir pour le « monde en discours », nous analyserons ces deux motifs l'un à côté de l'autre. Avertissons en avance, néanmoins, comme c'était le cas chez Husserl et son concept de la *Lebenswelt*, que même ici, il est hors de nos capacités de saisir le motif d'*Autrui* lévinassien dans tous ses enjeux. Nous soulignerons, donc, surtout les moments où le *Vous* et la constitution du monde s'interpénètrent et quelles conséquences cela apporte pour le sujet et sa vie.

La plus grande différence entre le *Tu* de la demeure et le *Vous* d'un discours tient au fait que le *Vous* je le rencontre. Tandis que le *Tu* était là dès le début, le *Vous* on le croise à l'extérieur de la maison, le *Vous* m'est étranger: le *Vous* s'annonce par le *visage*. Cela étant, nous ne voulons point dire que le *Tu* de la demeure n'a pas de *visage*, ni que le *Vous* n'entre jamais dans la maison. Néanmoins, il y a une frontière remarquable entre ces deux types d'autrui. Tandis qu'envers le *Tu* je ressens l'intimité, par rapport à *Vous* je me sens obligée. Détaillons maintenant de près ces affirmations.

La transcendance sans phénoménalité : le visage et le désir

Le motif du *visage*, un des motifs des plus intéressants de la philosophie lévinassienne, exprime le changement radical de l'intimité. Nous passons du rapport envers le *Tu* de la *demeure* à l'étrangeté du *Vous* que je rencontre. La *trace* de l'étrangeté, qu'apporte le *visage* d'autrui, semble répéter le même schéma que nous avons analysé dans les chapitres précédents: à nouveau je me penche vers ce qui n'est pas moi, je l'affronte à partir de mon égoïsme. Néanmoins, à l'inverse des exemples précédents, au moment de la rencontre avec le *Vous*, je ne le transforme pas en ce qui est *mien*. En d'autres termes, l'altérité du *Vous* reste pour toujours une altérité, elle se révèle, mais elle ne s'épuise

jamais. Autrui ne laisse qu'une *trace*, ainsi, je n'arrive jamais à le saisir complètement, car une telle compréhension dégradera son altérité à la mienneté et, donc, annulera le rapport comme tel. Ainsi, autrui reste *désiré*.

Le *désir* caractérise dans la philosophie lévinassienne la relation envers autrui. Dans la baignade aux éléments le sujet cherchait à remplir ses *besoins*, dont leur accomplissement lui permettrait de se séparer de l'extérieur qu'il a soumis au *sien*. Tandis qu'en se baignant et même en travaillant, le sujet a le temps de convertir l'autre en même et, ainsi, de combler ses *besoins*, dans la rencontre avec autrui la dynamique change radicalement. Le *désir* est un rapport d'un sujet dont les *besoins* sont déjà remplis, pour cette raison Lévinas désigne le *désir* comme un *besoin luxueux*¹⁹⁴. Le sujet désirant autrui ne manque rien. Il s'agit d'un sujet déjà séparé et heureux de ses besoins, qui néanmoins, désire plus que cela. Notons, qu'à la différence du *besoin*, le *désir* est désintéressé, il n'y a aucune intentionnalité. Le *visage* d'autrui reste irréductible à une image ou bien à une pensée, le sujet désire autrui pour son altérité, il désire l'extériorité qu'autrui ouvre par sa présence.

Cette tendance vers ce que le sujet ne connaît pas et ce qu'il ne peut même pas connaître et saisir, cette inclinaison vers l'inconnu, autrement dit, ce *désir* qui décrit le rapport du sujet à autrui ouvre toute une nouvelle compréhension de l'être, ainsi que de l'extériorité. A propos de l'être, par le *désir*, Lévinas quitte l'ontologie de la subjectivité isolée, de même que la position privilégié de la raison se réalisant dans l'histoire. Par contre, l'intérêt lévinassien est tourné vers « ailleurs », vers un pôle invisible. Le sujet ne se soucie pas de son être: il désire *autre que son être*¹⁹⁵. L'altérité d'autrui ne se déduit pas de moi, elle ne dépend d'aucune qualité qui distingue autrui de moi, car il est tout autre que moi. Autrement dit, recevoir autrui dans la rencontre excède ma capacité: le *visage* d'autrui introduit l'idée qu'il y a un sens complètement indépendant de mon pouvoir et de mon initiative. Mon *désir* d'autrui commande mes actes, et ouvre, donc, tout un nouveau champ d'étude, à savoir « l'éthique comme la philosophie première ».

¹⁹⁴ TI, p. 57.

¹⁹⁵ Pour cette raison Lévinas désigne ce *désir* comme *désir* métaphysique, puisque « (...) il désire [le sujet] au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter. » (TI, p. 22).

En introduisant le *désir* d'autrui, Lévinas change l'image de l'extériorité aussi. Le *visage* est nu, c'est-à-dire, il ne renvoie à rien. Aucun réseau des significations heideggerien: Lévinas nous propose à nouveau une immédiateté au lieu d'un contact au sens traditionnel. Tout contact veut dire une thématization avec une référence à un horizon. Contrairement à ceci, le *visage* souligne l'exposition de l'un à l'autre. C'est une notion d'immédiateté du *face à face*¹⁹⁶. Notons encore: pour pouvoir rencontrer l'altérité d'autrui *face à face*, il faut être un être séparé, il faut subir toutes les articulations de la séparation dont nous avons parlé plus haut. La situation que nous décrivons est une rencontre d'un sujet à la fois indépendant de l'autre, mais cependant le désirant et offert à lui. Autrui m'invite à risquer la blessure.

A ce moment, nous pouvons à nouveau revenir à la sensibilité comme présentée dans AE. Dans ce texte, la sensibilité est traitée surtout aux termes de la situation *face à face* d'autrui: autrui qui se tient dans la proximité, qui cause mon inquiétude (« *Jamais assez proche.* ¹⁹⁷ », mais qui, à la fois, réveille le *désir* de l'approchement. Lévinas montre la proximité d'autrui comme toute première, plus originaire que toute relation intentionnelle, préliminaire à toute conscience¹⁹⁸. Le sujet lévinassien risque d'être frappé, il expose sa peau à la blessure et tout cela sans aucune raison. La douleur, que le sujet risque de souffrir, rompt avec la *jouissance*, rompt avec l'isolement qu'elle produit et montre seulement la mise en cause par l'altérité de l'autre et la dépendance du sujet d'autrui¹⁹⁹.

En parlant de la proximité comme d'une rupture, Lévinas ajoute encore une autre dimension à cette situation. Ce que la proximité rompt, c'est le temps commun, le temps dans lequel le sujet vivait avant du *face à face*, le temps des horloges, tout simplement, le temps mémorable²⁰⁰. Le *visage* d'autrui ne montre rien, il est non-phénoménal, par contre, il est un dérangement: la proximité vient d'un « passé immémorial ». Par le terme immémorial, Lévinas ne veut pas insinuer une faiblesse de la mémoire de la part du sujet, mais l'impossibilité du temps, qui s'ouvre *face à face* d'autrui, de se rassembler au

¹⁹⁶ Répétons : la première immédiateté, c'était l'immédiateté de la baignade aux éléments. Ici, nous avons à faire avec une immédiateté du face à face, avec l'immédiateté du *visage*.

¹⁹⁷ AE, p. 131.

¹⁹⁸ AE, p. 47.

¹⁹⁹ AE, p. 121.

²⁰⁰ AE, p. 142.

présent²⁰¹. Ainsi, Lévinas opère avec une subjectivité encore plus ancienne que la conscience, le pouvoir ou le savoir. La subjectivité basée sur la proximité précède la subjectivité intentionnelle. De là, la situation *face à face* est une rencontre avec le temps *par excellence*: le *visage* d'autrui lie le passé immémorial avec le présent et rend l'avenir commun possible.

Comme nous l'avons déjà annoncé, la situation *face à face* d'autrui représente un engagement, un « l'un pour l'autre », je *réponds* à autrui, je suis *responsable* de lui. La proximité d'autrui venant du temps immémorial, n'est donc pas un objet d'une liberté, elle est au-delà d'un choix quelconque. Du coup, avec Lévinas, nous avançons avant le sujet connaissant, avant tout questionnement, avant toute conceptualisation. A nouveau, alors, nous arrivons à la passivité comme la caractéristique typique pour le sujet: il est pris dans la fraternité, sa bonté envers autrui précède tout choix possible. Ce n'est que cet engagement qui oriente sa liberté ultérieurement.

Le monde « dit »

Dans la rencontre avec autrui, le monde familier, le monde possédé de la *demeure* est tout à coup mis en question. C'est dans le discours, que tout ce qui m'était jusqu'ici familier est questionné, mon monde devient un « sujet » d'un discours et moi, je dois le défendre, voire le justifier. Cette situation qui me force à quitter mon monde donné et connu, et à le proposer dans le discours à autrui, est le noyau de la vraie transcendance selon Lévinas. Répétons: je ne rencontre pas autrui dans monde, c'est le monde qui est dit et donné comme un acte éthique, comme un acte transcendant par excellence. Le *visage* d'autrui ouvre le rapport éthique qui fonde seulement le monde commun: dans le discours, par le langage tourné vers autrui, le sujet peut quitter son intériorité, il peut devenir plus qu'une existence phénoménale²⁰². Il s'exprime, il offre son être à autrui.

²⁰¹ AE, p. 66.

²⁰² TI, p. 199.

Le rapport entre le *Même* et l'*Autre* est le langage: aucune *Paarung* analogisante, mais une confrontation discursive. Lévinas, ainsi, rompt le monologue que la pensée européenne a tenu selon lui en parlant toujours à la première personne et il le remplace par un dialogue qui s'adresse à l'*Autre*. En parlant, nous nous ouvrons à l'*Autre*: parler veut dire rompre avec ce qui était exclusivement le mien et commencer à établir le commun. Au lieu de référer aux concepts, le langage sert surtout à donner des bases d'une possession commune. Par le langage seulement, la base du système des renvois s'établit et aussi l'origine de toute signification. À la différence de Heidegger alors, la signification ne se manifeste pas dans la perspective d'une finalité quelconque (*en vue de/Um-zu*, voir *SuZ*, §15), mais dans la perspective du langage.

Il en découle que l'appropriation et ensuite la possession des choses se produisent comme un rapport parmi les hommes : même les choses gagnent leurs noms dans un discours. La pensée est, donc, conditionnée par le langage en se rapportant à ce qu'aucune représentation ne peut saisir. En transcendant vers l'*Autre* par le langage, le sujet en fait survole sa propre existence par sa thématization. Ainsi, la relation avec l'*Autre*, qui est le langage, ouvre un champ subjectif très original, car il permet pour les deux de « se dire »: l'extériorité n'est pas représentée, elle n'est pas intentionnelle, mais elle « se dit ». En ce sens, Lévinas décrit le *visage* comme « l'éclat de l'extériorité ».

Le *visage* d'autrui, qui est « l'impératif du langage »²⁰³, rompt avec le « monde » et avec sa continuité, il met non seulement mon monde en question, mais il met moi-même en question. Moi, à mon tour, je dois répondre à la question portée par l'expression d'autrui. En AE Lévinas même affirme qu'il n'y a rien qui se nomme « je », le « je » se dit par le sujet qui parle dans un discours et, donc, en rencontrant autrui. Ainsi, le « je » n'est pas un attribut véritable d'une personne, mais plutôt un rôle dans un dialogue : chacun qui parle devient un « je ». Par surcroît, la vraie subjectivité qui naît dans une telle rencontre est d'abord en accusatif, elle est appelée par autrui, elle n'a pas son propre temps, elle est la diachronie même²⁰⁴. Le sujet en accusatif est d'ores et déjà responsable sans la possibilité d'une dérobade: c'est la signifiante²⁰⁵.

²⁰³ TI, p. 44.

²⁰⁴ AE, p. 96.

²⁰⁵ Nous voyons ici l'influence marquante de Rosenzweig sur Lévinas. Pour que le sujet lévinassien puisse porter une telle responsabilité immémoriale, son essence doit, dès le début, être séparée de celle du Dieu, ainsi que du monde. Une présupposition principale pour les trois *archiphénomènes* de Rosenzweig.

Nous voyons toute une autre relation, toute une nouvelle expérience: dorénavant, il ne s'agit pas d'un rapport relatif et égoïste, bien au contraire, nous entrons dans une relation éthique et de sa nature asymétrique. En parlant de l'asymétrie, Lévinas ne veut pas redéfinir le sujet par sa faiblesse à l'égard d'autrui. Au contraire, ce n'est que dans cette mise-en-question que son vrai pouvoir naît, le pouvoir qui est toujours assujéti au questionnement imprévisible d'autrui. Cette imprévisibilité d'autrui définit aussi la transcendance du sujet comme une transcendance infinie: une exigence de se tenir dans une situation où sa liberté sera questionnée et où il serait jugé *face à face* d'autrui qui déborde toute idée qu'il peut avoir de lui. Nous voyons ici, que Lévinas essaie de penser la subjectivité comme l'arrachement à l'essence, comme un mouvement vers un non-lieu, vers autre qu'être, vers l'*Infini*.

Je ne dévoile pas autrui, ou bien son *visage*, plutôt il se tourne vers moi, il s'adresse à moi. Dans un tel rapport éthique, je reconnais le droit d'autrui sur mon égoïsme que je dois justifier. Enfin, autrui est une exigence plus originelle que toute mon *Eigenheitssphäre*, pour revenir à l'analyse husserlienne. Autrui éveille ma conscience morale et, donc, ma responsabilité pour le contenu de ma liberté.

Lévinas veut que nous comprenions la situation *face à face*, qui se concrétise dans le *visage* s'adressant à moi, comme une présence vivante. Autrui n'est pas neutre, au contraire, il est une expression, une actualisation, une exigence. Nous nous heurtons à une idée radicale que Lévinas introduit: la relation avec l'étant (autrui) ne devrait pas être subordonnée à la relation avec l'être de l'étant. Autrement dit, si nous acceptons que la relation avec l'étant (autrui) devrait être au centre d'intérêt philosophique, l'éthique gagne donc une préséance sur l'ontologie. Sous une telle optique, la liberté au sens classique, que nous prenons pour évidente et naturelle, se révèle comme arbitraire, même violente. Au lieu d'une relation de savoir, Lévinas nous propose une relation éthique: à la place d'une domination, une obligation. Pour lui, donc, la compréhension de l'être en général ne peut pas dominer la relation avec autrui²⁰⁶. Dans un discours, l'étant s'offre comme un thème à autrui et, de même, la compréhension de l'être se dit.

²⁰⁶

TI, p. 39.

Il est, donc, évident, que la position d'autrui chez Lévinas est cruciale non seulement pour la constitution du monde, qui, au lieu d'être donné et ensuite dévoilé par le sujet, devient le thème d'un discours. Il est important pour la constitution du sujet en tant que tel. Autrui est au début de la vraie expérience: c'est lui qui m'ouvre le monde commun, et en le thématissant, il me donne le monde de la vie.

Tandis que chez Husserl, le *Même* détermine toujours *l'Autre*, chez Lévinas c'est à l'inverse. La représentation comme un rapport entre le *Même* et *l'Autre* veut dire une dépendance du dernier sur le premier sans que ce premier change sous l'influence du dernier. Le *Même* exerce liberté sans limite sur *l'Autre*, pour ainsi dire. Une telle situation s'approche, d'une certaine façon, de la baignade aux éléments: le *Même* absorbe *l'Autre*, *l'Autre* n'a pas la chance de s'exprimer. Dans la situation *face à face*, néanmoins, ma propre intentionnalité est suspendue pour donner l'espace à autrui. Je ne suis plus sourde à autrui, je le rencontre dans un dialogue, je m'expose à son interrogation. Le *Même* est inquieté par *l'Autre*. Connaître objectivement est donc constituer, ou bien représenter la réalité toujours déjà en fonction des autres. Nous abandonnons l'idée d'une pensée monadique qui est influencée par les autres, pour l'idée de *l'Infini* qui est au début de la subjectivité même. La socialité est toute première.

Bilan

Le dernier chapitre a de nouveau démontré plusieurs points de bifurcation entre la conception lévinassienne et celle de Husserl. Premièrement, soulignons l'essai incessant de Lévinas de nous persuader que nous pouvons penser autrement qu'à partir d'une essence, de l'être. La position privilégiée est consacrée à l'étant, et la philosophie devrait surtout répondre à la question qui dans cet étant accepte l'existence et comment ce processus se produit. Que se passe-t-il pour que d'un être anonyme (*l'il y a*) une existence se lève? Cet événement de la séparation du sujet de l'être, cette relation entre l'existant et son existence, cet engagement irrévocable se trouve au centre d'intérêt lévinassien. Ce rapport au sein de chaque sujet est, d'un côté, un guide de vie, un partenaire intime, de l'autre côté, un fardeau qu'il doit porter tout seul, parce que personne d'autre ne peut le faire à sa place.

En plus, en mettant l'accent sur la rencontre avec autrui, Lévinas nous présente toute une nouvelle conception de la transcendance. Il ne s'arrête pas à l'étude de l'existant et de son rapport vers son existence, par contre, il va encore plus loin. L'obligation sentie vers autrui accomplit un « double » abandon de l'être: d'abord, le sujet par l'*hypostase* se sépare de l'être anonyme, sous une menace perpétuelle de la *diastase*, et ensuite, dans la situation *face à face*, il se met sur le chemin vers un étant tout autre. « Réduire l'homme à la conscience de soi et la conscience de soi au concept, (...) [c'est] oublier le mieux qu'être, c'est-à-dire le Bien »²⁰⁷.

Deuxièmement, le point essentiel par lequel Lévinas quitte la sphère phénoménologique est sa conception du temps. L'*Eigenheitssphäre* comme point de départ de toute représentation et comme cause de sa propre temporalisation et du temps mondial ne tient plus pour la conception lévinassienne²⁰⁸. L'être anonyme est déjà là quand l'existant se lève. La vraie présence, dans laquelle tout est représenté pour Husserl, est seulement à établir pendant un dialogue pour Lévinas. Dans ce cas-là, il ne s'agit pas d'une totalisation synchronique, bien au contraire, nous parlons d'une diachronie qui rompt la totalité établie.

²⁰⁷ AE, p. 36.

²⁰⁸ Même le temps du *Dasein* qui au bout de compte vient du *Dasein* même et que nous pouvons, donc, désigner comme une totalisation synchronique ne suffit pas pour Lévinas.

Notons, néanmoins, que la rencontre avec autrui non seulement cause une rupture dans la temporalisation totalisante, mais la responsabilité sentie envers autrui vient d'un passé immémorial qui n'a jamais été représenté. Ainsi, la rencontre venant d'un passé qui est hors de mon pouvoir et envers lequel je reste complètement passive, établit une présence commune qui décide sur notre avenir, qui à nouveau ne dépend pas uniquement de moi-même. Par sa nature, la tâche de répondre à autrui n'est jamais complètement accomplie, je n'ai fait jamais assez et plus sérieusement je prends cette tâche, d'autant plus elle s'accroît²⁰⁹.

Selon Casper: ce que Lévinas nous propose, et soulignons encore une fois l'influence de Rosenzweig à ce propos, ce n'est pas le temps qui se produit de soi-même, mais le temps dans lequel quelque chose se produit. C'est le temps qui est chargé de la responsabilité, c'est le temps qui est « pris au sérieux ». Et seulement quand il est « pris au sérieux », c'est-à-dire quand le sujet est conscient qu'il a besoin d'autrui, nous pouvons parler de la liberté morale. C'est dans la proximité d'autrui, dans l'un pour l'autre, qu'on se rend compte de ce qui se passe. Le temps qu'ouvre autrui nous sert à alléger la prise définitive de l'être. Comme Lévinas le dit en EE, autrui ouvre un autre niveau que le niveau de l'être et ainsi détend sa tragique²¹⁰, car c'est lui qui apporte le salut. L'intersubjectivité asymétrique que Lévinas introduit, permet une issue au sujet, puisqu'il ne doit plus revenir vers soi, mais transcender vers autrui et à la limite devenir le père.

En touchant la fécondité nous arrivons, finalement, au dernier point particulier pour l'approche de Lévinas, à savoir à sa conception de l'extériorité. Au cours de son œuvre, Lévinas élabore non seulement une nouvelle conception de la subjectivité, mais de l'extériorité aussi. D'abord, l'extériorité comme nourriture, comme un milieu duquel nous devons nous séparer tout en y restant dépendant. Le corps, comme le premier moment quand le sujet s'identifie « à soi » en acceptant le fait d'être en autre, fait face à l'extériorité sous la forme des éléments. Déjà à ce niveau, soulignons-le, Lévinas montre que le corps est une preuve perpétuelle que notre rapport vers l'extérieur n'est pas dès le début

²⁰⁹ Casper, op. cit., p. 24.

²¹⁰ EE, p. 147.

conscient²¹¹. Ainsi, aucun système des renvois basé sur l'utilité des choses, étant le dernier renvoi mon être duquel je me soucie. Dans cette étape, l'extériorité est ce dont je dois me séparer.

Finalement, la *demeure* décrit la même situation, bien que dans des circonstances différentes. En séjournant, le sujet est *chez soi* tout en étant dans l'autre (le monde extérieur). En habitant, le sujet s'identifie encore plus fortement « à soi », mais aussi à « un autre » (le monde). Il doit premièrement s'approprier l'extérieur par le travail qui arrache les choses aux éléments. A ce niveau, l'extérieur est adapté à nouveau aux catégories du *Même*.

La *demeure* est le point constitutif pour le monde en dehors. Le monde extérieur de Lévinas est original pour l'abandonnement complet de l'idée d'horizon. Répétons-le encore : le monde lévinassien n'est pas l'espace où les phénomènes se montrent au sujet, ni un terrain commun pour les rencontres des hommes. Par contre, le monde devient un thème, un sujet d'une discussion. Ainsi, même le concept d'horizon, qui s'évanouit en marchant et qui laisse des nouvelles choses se dévoiler est abandonné. Le dévoilement comme métaphore pour l'expérience humaine est remplacé par la révélation.

Vu que la vraie expérience, selon Lévinas, s'ouvre en rencontrant autrui, nous pouvons dire, qu'autrui est pour moi le donné encore plus originaire que le monde au sens husserlien. Autrement dit, l'ouverture au monde est remplacée par l'ouverture vers autrui. En plus, autrui ne se dévoile pas, comme c'était le cas pour la phénoménologie, mais il s'exprime. La *trace* qu'autrui laisse, dépasse l'ordre intentionnel du monde car elle ne provient pas du monde : au lieu de la lumière comme une condition pour le dévoilement de l'extériorité, le langage devient une façon de se lier à l'extérieur qui est communicable, commun et universel. Ni le sens des choses ne dépend plus de leur insertion dans la lumière²¹². Par le langage, je me lie à autrui qui est doué d'un sens avant même qu'une lumière quelconque l'illumine. Il ne se place pas à la lumière, il se manifeste.

²¹¹ « *Le corps est une permanente contestation du privilège qu'on attribue à la conscience de « prêter le sens » à toute chose, il vit en tant que cette contestation.* » (TI, p. 136).

²¹² Répétons le reproche élémentaire que Lévinas adresse à Husserl à ce propos: la lumière qui fait voir, est-elle vue? (AE, p. 54).

En plus, la discussion qui fonde le monde commun se base sur les propositions mutuelles, et ainsi, toute objectivisation se produit comme un acte éthique²¹³. Au lieu de la phénoménalité, la thématization; au lieu de voir à l'horizon, écouter et répondre à autrui. Dans un certain sens alors, le monde est beaucoup plus immédiat car la distance que l'intentionnalité met entre lui et le sujet n'est que secondaire. C'est la relation avec autrui, avec l'*Infini*, où se produit la vraie transcendance selon Lévinas: une expérience absolument différente qui n'engage pas la vision, mais laisse la vraie altérité se manifester.

Ici, Lévinas nous montre l'extériorité sous encore une autre lumière, à savoir, comme une extériorité « dite ». Le monde extérieur est le monde résultant d'un discours, donc, un monde toujours déjà partagé et commun, car formé par le langage dans un dialogue. Ainsi, loin d'être caractérisé par un dévoilement sous la lumière du savoir à l'horizon lointain, loin d'être défini aux termes d'approchement et de distance. A nouveau, l'extériorité échappe à toutes les catégories spatiales et devient le *tiers* qui est partagé dans le dialogue.

Nous avons déjà touché le *tiers* et sa position en parlant de la relation *Je-Tu* lévinassienne et *Ich-Du* de Buber. Répétons. Chez Lévinas, l'altérité d'autrui fonde une collectivité qui se déroule autour d'un *tiers*. Néanmoins, ce n'est pas le *tiers* comme médiation entre le *Je* et le *Tu*, mais le *tiers* qui à la différence d'autrui n'est pas *face à face* de moi, mais qui, néanmoins, sert comme un fondement de l'altérité d'autrui²¹⁴. Le *tiers* me regarde par les yeux d'autrui, c'est toute l'humanité qui me regarde et envers laquelle je me trouve responsable²¹⁵. Notons, néanmoins, que bien que le *tiers* me regarde par le *visage* d'autrui, c'est lui aussi qui me permet de sortir de cette relation envers l'*Autre*. Pour cette raison, Lévinas désigne le *tiers* comme fondement de la justice et ensuite des institutions²¹⁶.

²¹³ « Le monde précisément comme proposé, comme expression, a un sens, mais n'est jamais, pour cette raison même, en original. » (TI, p. 97).

²¹⁴ Casper compare le *tiers* lévinassien avec l'« il » du *l'il y a*. (Voir Casper, op. cit., pp. 82-83).

²¹⁵ AE, p. 33.

²¹⁶ « Si je suis seul avec l'autre, je lui dois tout; mais il y a le tiers. Est-ce que je sais ce que mon prochain est par rapport au tiers? Est-ce que je sais si le tiers est en intelligence avec lui ou sa victime? Qui est mon prochain? Il faut par conséquent peser, penser, juger, en comparant l'incomparable. La relation interpersonnelle que j'établis avec autrui, je dois l'établir aussi avec les autres hommes; il y a donc nécessité de modérer ce privilège d'autrui; d'où la justice.» (LÉVINAS, Emmanuel. *Éthique et Infini*, p. 84).

Enfin, en employant le terme de *fécondité*²¹⁷, l'extériorité du sujet contient encore une possibilité toute nouvelle, à savoir la possibilité de devenir l'*Autre* tout en restant le *Même*. Pour Lévinas, la paternité comme paradigme de la *fécondité* ouvre un temps infini, puisque il s'agit du moment où le sujet donne le temps à autrui, il s'agit du moment quand la vie devient féconde. Le père, étant tout autre de son fils, est délibéré de « la dernière trace de la fatalité »²¹⁸, sa fécondité le lève au-delà de sa facticité en lui permettant de *devenir un autre*. Ainsi, le dernier pas que Lévinas nous fait prendre est d'accepter la catégorie de la *fécondité* du sujet comme la sortie définitive du sujet du mouvement d'identification de soi. Par la catégorie de la *fécondité*, Lévinas élabore la conception de l'extériorité encore plus loin qu'auparavant. La *fécondité* permet au sujet de devenir l'*Autre*: « *Je suis mon enfant, je ne l'ai pas, je ne l'ai fait pas.* »²¹⁹ En d'autres mots, Lévinas arrive à accentuer le caractère intrinsèque et en même temps mystérieux de la subjectivité: dans l'exister même, il y a une multiplicité et une transcendance. La subjectivité est toujours déjà *au pluriel*.

²¹⁷ Voir TI, p. 336.

²¹⁸ TI, p. 336.

²¹⁹ Schnell, op. cit., p. 159.

Conclusion

Pour l'homme archaïque, afin de pouvoir vivre dans le monde, il faut d'abord l'établir. Les rites de la fin et du commencement de l'année, tant si bien décrits par Eliade²²⁰, ne servent qu'à un rétablissement de la création du monde habitable à partir du chaos hostile. Ainsi, l'homme archaïque donne un certain ordre et des limites au chaos l'entourant: il donne un sens à un territoire limité du chaos afin de pouvoir y vivre. Comme pour Aristote, délimiter une sphère de familiarité qui nous protège d'une étrangeté menaçante veut même dire « comprendre »²²¹.

Cette création primaire s'actualise chaque année et l'homme archaïque participe donc à chaque fois à la reconstruction du monde de la vie, il participe au processus sacré qui donne naissance à la vie profane. Le mytique fait alors partie du naturel: la nature constamment réfère à ce qui la dépasse²²². Cette répétition est nécessaire parce que le chaos est toujours présent dans le monde archaïque, il l'englobe en lui rappelant le risque persistant à pouvoir se perdre à nouveau dans le néant.

En fait, toutes nos expériences quotidiennes sont les résultats de ce débat incessant avec le milieu habitable, ainsi qu'avec le chaos autour, débat caractéristique non seulement pour l'homme mais pour tout vivant en général²²³. La convenance du milieu à l'organisme particulier est une nécessité absolue pour que la vie puisse continuer. Ce dialogue entre l'homme et le milieu caractérisé par l'adaptation, ou bien par la résistance, constitue le noyau de la vie de chaque jour et pour cette raison, nous l'avons choisi comme l'un de ses pôles dynamiques.

Le propre du vivant est de *se faire* son milieu, de le composer autour d'un centre de référence²²⁴. Par l'interaction avec son environnement, l'organisme constitue le milieu de sa

²²⁰ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. et ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*.

²²¹ GREISCH, Jean. *Qui sommes-nous?: Chemins phénoménologiques vers l'homme*, p. 125.

²²² Eliade, PP, p. 77.

²²³ CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*.

²²⁴ A la différence des animaux qui le font, pour ainsi dire, automatiquement, car ils sont munis par les instincts, l'homme, par contre, a besoin d'un recul, ce qui est la pensée (la réflexion), pour l'achever (Canguilhem, op. cit., p. 3).

vie: occuper un terrain veut dire être vivant²²⁵. Ensuite, le caractère de cette interaction détermine le mode d'être de l'organisme. Néanmoins, les conceptions de ce qui est un milieu ou bien un monde habitable a beaucoup varié dans l'histoire. La conception que nous trouvons la plus novatrice, à savoir celle d'Uexküll, nous l'avons présentée dans notre premier chapitre. Pour souligner la liaison étroite entre l'organisme et son milieu, Uexküll parle même d'une *partition* que les deux forment ensemble. La vie d'un organisme respecte sa propre mélodie et avec des autres êtres vivants participe à la symphonie finale de la Nature. Ce qui décide sur l'image complète d'un milieu est la signifiante d'une réalité pour la vie de l'animal concret: l'analyse d'un milieu particulier chez Uexküll est inséparable de la compréhension de la vie concrète.

Plus tard, le concept de *l'Umwelt* est graduellement remplacé par la *Weltoffenheit* (Scheller, Gehlen²²⁶) pour souligner la différence entre les animaux qui n'ont qu'à faire à un environnement (*die Umwelt*) et l'homme qui est ouvert au monde comme tel (*die Welt*): pour l'homme, tout le concerne²²⁷. La *Weltoffenheit* a été ensuite substituée par le *monde ambiant de la vie* et, enfin, par la *Lebenswelt*. La conception husserlienne de la *Lebenswelt* nous a intéressé plus particulièrement dans notre deuxième chapitre, étant clairement inspirée par l'idée uexkülienne qu'il faut étudier le sujet, et ainsi l'homme également, dans son milieu naturel. À la différence de son prédécesseur, néanmoins, Husserl rompt la *partition*, pour ainsi dire. De plus en plus, il élimine dans ses analyses la vie comme un pont unifiant entre le milieu et l'homme, et il étudie surtout le sujet comme le donneur unique du sens.

D'abord, laissant de côté la conception du monde comme la nature à laquelle uniquement les sciences modernes se limitent dans leurs entreprises, Husserl veut souligner l'étude du monde de la praxis, du monde subjectif. La subjectivité du monde de la vie chez lui nuance entre deux niveaux. D'une part, le niveau commun: une *Umwelt* réfère à un monde culturel particulier avec son territoire, sa langue et sa tradition (l'influence d'Avenarius); et de l'autre, le niveau personnel: la *Lebenswelt* est formée par les motivations venant de l'*Eigenheitssphäre*.

²²⁵ Greisch, op. cit., p. 24.

²²⁶ Le motif clé pour Gehlen, à savoir *l'Entlastung*, souligne la différence entre l'homme qui peut se débarrasser de la situation momentanée et peut, donc, agir plus tard ayant réfléchi, et l'animal qui doit toujours réagir immédiatement (GEHLEN, Arnold. *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*).

²²⁷ BRAGUE, Rémi. *Aristote et la question du monde: essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, p. 120.

Plus tard, néanmoins, en avançant et en effectuant l'*έποχή*, Husserl abandonne ce double aspect de la subjectivité du monde de la vie et se concentre sur le domaine de l'*Eigenheitssphäre*. En quittant l'ego considéré dans ses habitudes communautaires, qui a donné naissance à l'idée de la *Lebenswelt* au premier lieu, toute l'étude du monde ambiant est du coup subordonnée, même dépendante de l'étude de l'ego individuel et séparé. Cette réduction fait du monde un cadre vide, car dépourvu de la praxis quotidienne, qu'il faut remplir: l'intentionnalité est, en un sens, un essai de remplir ce vide.

Le principe derrière l'intentionnalité est un mouvement et, comme Barbaras le décrit, il s'agit d'un mouvement envers le remplissement²²⁸. L'intentionnalité dévoile un dynamisme qui est typique pour la subjectivité, un dynamisme qui se dirige *hors* de soi-même *vers* quelque chose d'autre, *vers* l'autre. Selon Patočka, l'intérêt de l'intentionnalité husserlienne se trouve surtout dans cet accent qu'elle met sur la liaison entre le sujet et ce qu'il fait: vivre, expérimenter et éprouver. Or, dès le début, l'intentionnalité husserlienne se montre être plus qu'une relation perceptive. Nous y entrevoyons une certaine tendance, ou une certaine volonté de la part du sujet *envers* son extérieur, qui fait allusion à un mouvement plutôt qu'à une perception à l'état immobile. L'intentionnalité veut dire un certain effort humain²²⁹.

Néanmoins, Husserl veut effectuer l'*έποχή* et « arrêter » ce mouvement de l'intentionnalité et, par conséquent, la vie dans la *Lebenswelt*, et garder du coup une distance entre le sujet et le monde. L'abîme qui s'ouvre, Husserl essaie à le surmonter en disant que la perception est incorporée et donc elle est toujours déjà au monde et en mouvement. Une telle liaison entre le mouvement et la perception nous l'avons vu surtout dans les derniers textes traités où il s'agissait d'un mouvement *vers* l'horizon. Dans ce cas, le mouvement (la marche) ouvre sans cesse l'horizon de la perception (il nous offre de nouveaux « objets » pour rencontrer), en d'autres termes, le mouvement fonctionne comme complément de l'horizon.

A ce titre, toutefois, il nous semble utile de mentionner la conception

²²⁸ Voir DD, chapitre *Le désir comme essence de la subjectivité*, pp. 133-155.

²²⁹ Lévinas décrit l'intentionnalité husserlienne d'une manière suivante: « Comprendre le fait que le mot signifie quelque chose, c'est saisir le mouvement même de l'intentionnalité. » (EDE, p. 31).

heideggerienne de l'horizon: l'horizon pour lui est une ouverture de mes possibilités, c'est-à-dire qu'il n'est pas conçu en termes de nouveaux objets à venir, mais plutôt en termes de mon pouvoir qui s'élargit grâce à l'ouverture du contexte dans lequel les nouveaux objets apparaissent. Dans *Ideen I*, Husserl désigne encore l'horizon aux termes des possibilités qui soutiennent le monde là, néanmoins, dans la *Krisis*, il le décrit déjà en termes d'une conscience intentionnelle de l'horizon. Ainsi, il laisse un précipice surgir entre la perception et le mouvement, un précipice qui nous mène à une connaissance perceptive et plutôt statique. Cette connaissance est seulement complétée par le mouvement vers l'horizon, lequel élargit son champ de compétence mais n'y appartient pas de manière essentielle²³⁰. Il ne conçoit pas l'horizon comme une *praxis* en mouvement.

Une position inacceptable pour Barbaras: le principe essentiel de toute subjectivité est de placer la perception *en dehors* du corps propre, vers le monde où elle se lie avec des réalités « objectives ». Selon lui, c'est le mouvement, c'est la mobilité constitutive vitale qui définit notre corps et la perception d'y venant. Dans la même ligne de pensée, mentionnons également les analyses de Minkowski qui montre la perception d'une perspective pareille. Pour lui aussi, dans la relation entre la perception et le mouvement l'un présuppose l'autre: le mouvement est depuis toujours percevant, ainsi que la perception est toujours déjà en mouvement²³¹.

Sous la lumière de cette liaison entre le mouvement et la perception, nous pouvons essayer de réinterpréter l'idée du remplissement chez Husserl. Avec Barbaras, nous pouvons comprendre la conscience humaine comme un cadre vide dont la tendance est un effort vers la plénitude. Enfin, l'intentionnalité ne doit pas être conçue comme un processus du connaître, mais plutôt comme une activité, comme un *désir*.

Sur la base des analyses husserliennes, Barbaras montre, que l'ouverture du monde se fonde sur le *désir* original, autrement dit, sur l'ouverture vers l'altérité²³². Le concept de *désir* souligne l'impossibilité d'expliquer notre relation au monde à partir de l'*Eigenheitssphäre*. Au contraire, le sujet vivant est tout d'abord ce rapport dans lequel il est

²³⁰ Pour cette raison, Patočka dit que Husserl nous ouvre la voie vers l'étude de l'accès aux choses, mais pas à l'expérience d'elles. Pareillement, Lévinas résume, que chez Husserl les qualités sensibles et le vécu sont séparées par *un gouffre béant du sens* (AE, p. 55).

²³¹ Voir MINKOWSKI, Eugène. *Vers une cosmologie: fragments philosophiques*, p. 152.

²³² DD, p. 148. Notons que nous parlons maintenant du *désir* de Barbaras qui est différent du désir lévinassien.

impossible de discerner l'un de l'autre (Canguilhem). En croissant, le sujet se sépare de son milieu ce qui suscite la tension, le *désir* que lui-même devient. A la différence de Husserl, Barbaras ne veut pas remplir le vide par un objet, mais il propose l'intentionnalité qui, au lieu de remplir, approfondit le vide et qui peut exister seulement en tant que *vie*. Il veut entendre la perception sur la base motrice: le mouvement vivant (la perception) joint l'objet, mais à la fois aucun objet possible ne peut épuiser en entier le contenu de ce mouvement. La perception de sa nature est un mouvement, une *action*. C'est donc dans la vie même où nous devons, selon Barbaras, chercher les racines de la transcendance. Un aboutissement auquel Husserl n'arrive pas.

Or, avec Husserl, c'est dans l'immanence de ce que nous expérimentons que nous trouvons le chemin vers la transcendance. La perception est un accès à ce que nous éprouvons : dans la vie quotidienne, nous sommes fascinés par l'objet et nous ne problématisons pas sa manifestation, bien que ce soit précisément dans la manifestation qu'il faut, selon Husserl, chercher des réponses à tout questionnement portant sur l'Être. Autrement dit, l'intention de l'*έποχή* est d'arriver au moment où la manifestation n'est pas encore obscurcie par l'objet même. Husserl tente d'arrêter le processus dans lequel le monde devient objectivé, c'est-à-dire quand il devient un objet/des objets, pour souligner sa présence brute, pour pouvoir étudier les structures de la phénoménalité en tant que telle. L'*έποχή* veut retenir la facticité pour expliquer le fait pur qu'une chose se donne à moi, pour saisir cette rencontre comme telle.

Les idées susmentionnées de Barbaras sont également les idées principales de *Totalité et Infini* : la séparation nécessaire du sujet à partir du monde pour sa constitution, la tension ou bien l'inclinaison vers l'autre causée précisément par cette séparation, et le contenu de la vie du sujet constitué par cette tension. Les descriptions lévinassiennes puissantes du monde pré-conscientiel et préréflexif découvrent l'unité originale du sujet et du milieu, ainsi que la dépendance du premier sur le dernier. La séparation ultérieure du sujet de son milieu reste en tension continue à cause des *besoins* qui forcent l'homme à remonter toujours au milieu.

C'est le remplissement des *besoins* qui souligne l'importance, voire la nécessité de l'*autre* pour la vie humaine. Le monde, à ce stade des analyses lévinassiennes, est alors un pôle dynamique *par excellence* de la vie du sujet. Ce qui est innovateur à l'attitude

lévinassienne, est le fait que c'est justement au sein de la matérialité du premier monde et en débat entre le sujet et son milieu, alimenté par les *besoins*, que la création du sujet comme tel se produit. En plus, cette séparation se confirme chaque jour à nouveau. Contrairement à Husserl, le monde n'est pas un horizon, ni une *Umwelt*, ni une *Umgebung* car il n'y a aucune distance du tout. La distance qui se crée par la consommation des éléments est plutôt une tension, une pulsion même.

Ces passages de Lévinas nous semblent importants surtout parce qu'ils touchent aux moments que Husserl omet et ne problématise pas: l'enfance de l'homme. La baignade aux éléments ainsi que le remplissage insouciant des besoins, suscitant la jouissance comme la toute première *Befindlichkeit* de notre vie, c'est la situation d'un enfant et pas d'un sujet. Le pas suivant, à savoir la *demeure*, sert d'une prolongation de ce sentiment jouissant et sûr. Habiter dans une *demeure* représente en fait la première rencontre avec un *microcosmos* qui est médiatisée par l'autre personne. Le monde de la *demeure* s'ouvre grâce à l'acceptation et la bienveillance d'autrui: la *demeure* est la possibilité du rapport envers autrui, ainsi qu'au monde de quatre murs. Avec Lévinas, comme Schnell le souligne, le sujet doit d'abord « sortir » vers autrui avec lequel il habite et après, seulement, il « sort » vers monde extérieur²³³.

Un motif aussi évident et même banal de la *demeure* nous mène à accepter que notre accès au monde est depuis toujours médiatisé, communiqué et donc la position de l'intersubjectivité n'est jamais questionnée. Tandis que le monde husserlien est constitué des structures phénoménales qui sont strictement prélinguistiques²³⁴, Lévinas nous propose un monde dont « on parle » et par là, seulement, il se constitue et reconstitue sans cesse.

L'aspect commun et en même temps individuel de l'*Umwelt* husserlienne, n'est plus une question pour Lévinas: ma première *Umwelt* de la *demeure* m'est présentée par autrui, par le *Tu* intime. Le motif crucial de l'*Einfühlung* qui balance chez Husserl entre une certaine prédisposition (même corporelle) et une expérience facticielle, guidée par analogie, est entièrement évité dans *Totalité et Infini*. De même, l'idée de la subjectivité présociale et la subjectivité sociale, une distinction qui ne trouve pas sa place dans les analyses lévinassiennes. Ce qui distingue les deux penseurs dès le début dans leur approche

²³³ Schnell, op. cit., p. 143.

²³⁴ Romano, op. cit., p. 207

vers l'intersubjectivité est le moment de la rencontre avec autrui. Regardons de près en quel sens.

Husserl commence ses analyses d'autrui sous l'influence claire d'Avenarius. Il partage la même intention que son prédécesseur, à savoir il veut aussi étudier le monde de la vie et le purifier des couches sédimentées afin d'arriver à la structure de base de notre expérience avec le monde. Cette structure fondamentale *Ich-Mitmenschen-Umgebung* d'Avenarius devient une formule clé dont chaque partie est dépendante et inséparable de l'autre et ensemble elles forment le cadre de notre vécu. Graduellement, toutefois, Husserl rompt cette trinité, d'abord en arrêtant *Umgebung* par l'*ἐποχή* et ensuite, même en excluant *Mitmenschen*.

Avec autrui, il nous semble que Husserl propose à nouveau l'idée de remplissement: un cadre intersubjectif inné au sujet se remplit en rencontrant le corps physique d'autrui. Par l'*Einfühlung*, l'apprésentation analogique, je perçois le corps d'autrui non seulement comme les autres objets du monde, mais comme doté d'une vie psychique comparable à la mienne. J'attribue les processus psychiques que j'expérimente moi-même au corps vu d'autrui comme si j'étais à sa place. Cet alter ego qui est le compagnon de mon ego dans la même monade garantie en fait ma capacité ultérieure d'être sociable: une capacité qui est innée indépendamment de la facticité, mais qui se réalise dans la facticité en rencontrant autrui.

La position unique de la monade au sein de laquelle l'ego se reflète comme un alter ego est un moment souvent critiqué chez Husserl. Pour nous, la critique la plus constructive à ce propos est celle de Blumenberg²³⁵. Aux analyses husserliennes, il veut ajouter encore un autre niveau de la réflexivité, à savoir la *proto-réflexivité* qui est, selon lui, liée avec notre visibilité dans le monde. Une telle visibilité qu'il établit comme l'*être-vu-par-autrui*²³⁶. Étant conscient de notre visibilité, nous essayons constamment de la contrôler et c'est justement ceci que fait de l'homme un être réflexif. Au lieu d'imputer cette réflexion à une monade, Blumenberg l'attribue à l'homme comme un existentiel

²³⁵ « (...) il est impossible que la conscience (intentionnelle) soit en même temps conscience (réflexive) de soi, parce que la constatation que d'un acte quelconque il y aurait réflexion dépend d'une autre réflexion portant sur le rapport entre ces deux actes », BLUMENBERG, Hans. *Anthropologie philosophique*, p. 98.

²³⁶ Blumenberg, op. cit., p. 109.

anthropologique: il nous est propre *d'être-vu-par-autrui* pour pouvoir voir²³⁷. Une telle présence de la présentation de soi sur la connaissance de soi laquelle n'est pas admise par Husserl. Ainsi, à la différence de Husserl qui opère avec la vision venant de la part du sujet, Blumenberg nous propose la visibilité comme un caractère essentiel de la vie humaine. Un caractère de première importance qui souligne l'aspect intersubjectif de la situation de l'homme dans le monde.

Par contre, pour Lévinas, le sujet lui-même pour pouvoir se créer à déjà besoin de l'autre, il en est dépendant. Au niveau de la baignade aux éléments, c'était le milieu, l'*élémental*, qui était cet autre. Notons, que cette dépendance est préréflexive: le sujet ne se rend pas encore compte de sa situation dans la baignade, c'est une insouciance pure. Ensuite, dans la *demeure*, où il naît, il vit dès le début avec autrui (le *Tu*/la femme), il ne le rencontre pas, par contre, tout d'abord, il habite avec lui/elle. Ces banalités découvrent une ligne de pensée essentiellement différente de celle de Husserl: le sujet non seulement ne rencontre pas autrui, mais il habite avec lui, c'est-à-dire, il entre dès le début dans le contexte d'une vie facticielle commune. C'est depuis toujours la vie quotidienne qui forme leur horizon partagé.

Comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, autrui introduit le sujet au monde de la *demeure*. Seulement après ceci le sujet peut graduellement sortir au monde extérieur, tout en gardant l'extra-territorialité, c'est-à-dire, le rapport essentiel envers le *Tu* et la *demeure*. Dans le monde extérieur, il rencontrera des autres étant déjà capable d'être sociable ayant grandi dans la vie commune de la *demeure*. Dès le début, donc, la situation du sujet au monde de la *demeure*, ainsi qu'au monde extérieur sont les deux médiatisées par le langage. Ainsi, le concept de l'horizon *spatial* cède le pas à l'horizon *thématique*. À la différence de l'horizon thématique de Husserl (Ideen II.), qui est caractérisé comme thématique parce qu'il est lié à la praxis du sujet, à ses possibilités; l'horizon lévinassien est thématique parce qu'il est un thème d'un dialogue. Ainsi, la pulsion entre le milieu et le sujet surgissant de son sein par le remplissement des besoins est maintenant remplacée par un dialogue entre le sujet et autrui. Ce dialogue avec autrui qui constamment conteste le monde du sujet et ses vérités, constitue le pôle dynamique principal de la vie quotidienne.

²³⁷

«*Veuille à être vu, si tu veux voir!* » Blumenberg, op. cit., p. 110.

Les textes lévinassiens importent pour la conception de la vie quotidienne surtout pour cette inclusion d'autrui, du *Tu* ainsi que du *Vous*. Lévinas montre la dépendance du sujet de l'autre, premièrement le milieu et ensuite autrui, pour sa création, maturation ainsi que pour sa vie de chaque jour. Tandis que vers le milieu le sujet est attiré par ses *besoins*, le rapport envers autrui est caractérisé comme *désir*. Dans les deux cas, il s'agit d'une dépendance essentielle pour le sujet. Une telle dépendance doit donc forcément être accompagnée par la gratitude pour ce que l'autre nous donne, ce qu'il offre et médiatise, mais aussi par notre responsabilité pour protéger cette altérité qu'il représente.

Si nous acceptons la position d'autrui et de l'altérité en général dans notre vie quotidienne, telle que présentée par Lévinas, la vie facticielle devient le champ le plus important à étudier. Ce n'est pas le mouvement de l'*ἐποχή*, une élimination de mes intentions liées à autrui, bien au contraire, c'est le détachement, le dépaysement de soi (Lévi-Strauss). Cette tendance n'est pas une fuite devant soi-même, c'est plutôt un détour par autrui qui nous mène vers l'acceptation que le moi et l'autre composent des entrelacs dans lesquels l'un modèle et profile l'autre. Enfin, nous ne sommes jamais ramenés vers le même soi qu'on était au début. Comme Waldenfels le dit, il y a toujours déjà l'altérité dans l'ordre de l'homme et Lévinas laisse ce chiasme « parler »²³⁸.

L'étude de la vie quotidienne est souvent dégradée à cause de processus de la « quotidinisation », autrement dit, pour le processus de la nivelisation du sens où les différences et les extrêmes s'annulent afin de créer la normalité qui est souvent le synonyme d'une banalité de chaque jour²³⁹. Dans notre lecture, par contre, la « quotidinisation » n'est rien d'autre qu'une incorporation des résultats de la communication omniprésente avec autrui et leur vérification incessante. La vie quotidienne est donc un champ où nous cherchons des règles communes, un champ de l'échange perpétuel et du dialogue continu, un processus qui ne pourrait être conçu comme banal.

Ajoutons encore que le dialogue entre le sujet et autrui ne s'enferme pas. L'*Eigenheitssphäre* chez Husserl est un champ délimité de la subjectivité. Bien que cette sphère ne soit pas le stade final pour ses études et Husserl veut rajouter la *Lebenswelt* pour

²³⁸ WALDENFELS, Bernhard. *Znepokojivá zkušenost cizího*, p. 72.

²³⁹ Ce processus nous l'avons touché déjà chez Uexküll en parlant des chemins familiers, qui décrivent bien l'aise et la ténacité de l'habitude (Voir notre Chapitre I.).

compléter ses analyses à la fin, la position de l'*Eigenheitssphäre* pour la création du sujet et pour la *Sinngebung* est évidente. Avec Husserl nous éliminons l'altérité: la question du monde et de notre position à son sein devient une question de la phénoménalisation du monde, et pareillement, les analyses d'autrui sont réduites à l'analogie du moi. Enfin, le sujet est le fondement et, donc, le seul pôle vraiment dynamique de sa propre vie.

Par contre, la relation envers le *Tu* et ensuite envers le *Vous* est dès le début un dialogue. Pour participer à un tel dialogue le sujet doit être ouvert vers l'autre. En plus, c'est toujours un dialogue à propos d'un thème, au sujet du monde, sur un *tiers* : c'est une relation qui rompt l'*Eigenheitssphäre*, qui rompt la totalité. Comme Lévinas le dirait, être responsable pour autrui veut aussi dire être responsable pour le *tiers*, pour tout ce dont nous parlons²⁴⁰.

240

AE, p. 33.

Note méthodologique

Vue que la présente recherche appartient à la spécialisation de l'anthropologie philosophique, les lignes qui suivent décriront surtout le choix de mes sources bibliographiques et la façon dont j'ai travaillé avec les mêmes.

A propos de la première partie du premier chapitre, j'ai travaillé avec le texte allemand d'Uexküll en même temps qu'avec le texte français qui, à la différence de l'original, est accompagné par sa théorie de la signification. Pour compléter l'image de l'approche uexküllienne, je me suis servie du recueil tchèque se concentrant sur le monde de la vie d'Uexküll et surtout sur les implications de ce concept²⁴¹. Quant à la deuxième partie du premier chapitre qui est consacrée à la lecture d'Avenarius, j'ai travaillé avec le texte allemand accessible en ligne²⁴². Concernant le choix des passages importants pour le développement de la structure fondamentale d'Avenarius *Ich-Mitmensch-Umgebung*, je me suis laissée guider par les cours de Patočka (UFF).

Pour achever le deuxième chapitre dédié à la lecture de Husserl, j'ai dû faire un choix difficile de l'œuvre riche de ce philosophe. Ainsi, j'ai choisi, d'abord, les textes qui montrent le passage entre les idées d'Uexküll et d'Avenarius avec celles de Husserl (Ideen I. et Ideen II.) ; ensuite, les textes qui me semblaient cruciaux pour l'interconnexion entre la *Lebenswelt*, autrui et la vie (Krisis, CM) ; et enfin, les écrits qui montrent d'autres aspects de sa philosophie liés à la problématique de la présente recherche (Terre). Dans la lecture de l'œuvre husserlien, mis à part les textes originaux, je me suis souvent adressée vers leurs traductions tchèques quand la possibilité se présentait (Ideen II., CM, Krisis). L'exception faisant le dernier texte (Terre) où j'étais limitée à la traduction française. Les derniers sous-chapitres du deuxième chapitre qui résument les idées principales de Husserl se basent surtout sur la lecture des plus grands commentateurs de la phénoménologie husserlienne (à savoir Patočka, Heidegger, Ricœur, Merleau-Ponty, Barbaras etc.).

Le choix de la bibliographie pour le troisième chapitre dédié à la lecture des textes lévinassiens était guidé surtout par la pertinence par rapport au concept du monde et de sa

²⁴¹ KLIKOVÁ Alice a Karel KLEISNER. Umwelt: koncepcce žitého světa Jakoba von Uexküllä.
²⁴² <https://archive.org/details/dermenschlichewe00aven>.

connexion avec autrui (TI, EE, TA). Pour la composition de ce chapitre, j'ai principalement approfondi mes recherches précédentes²⁴³ en les complétant par d'autres œuvres adéquates: pour l'introduction à Lévinas, j'ai présenté au moins brièvement l'influence importante de Rosenzweig²⁴⁴ et de la phénoménologie (EDE), et pour la meilleure compréhension de la relation fondamentale entre le moi et autrui, j'ai utilisé la comparaison avec les idées de Buber²⁴⁵. De la bibliographie secondaire sur Lévinas, j'ai surtout profité de la lecture de Barbaras qui souligne la singularité de la conception d'autrui, de Casper qui se concentre surtout sur le passage entre la philosophie de Rosenzweig et celle de Lévinas, et de Schnell accentuant avant tout l'originalité lévinassienne par rapport à la conception de l'extériorité.

Le chapitre final qui souligne les différences essentielles entre Husserl et Lévinas ne veut pas se limiter seulement sur la comparaison pure de ces deux auteurs, mais essaie d'ouvrir la thématique de l'altérité dans la vie quotidienne d'un point de vue plus riche, interdisciplinaire même. Cette partie se base donc, premièrement, sur la lecture des textes qui se concentrent sur la question du monde en général (Eliade, Blumenberg, Brague, Koyré etc.); deuxièmement, sur la lecture des textes qui traitent autrui, l'autre ou bien l'altérité et leur rôle pour la vie quotidienne (Blumenberg, Greisch, Waldenfels, Ricœur etc.); et troisièmement, sur la lecture des textes qui problématisent la vie quotidienne en tant que telle (Canguilhem, Todorov, Bégout etc.). Ces textes étaient en fait les premiers que j'ai lus dans l'étape initiale de ma recherche et ils m'ont aidé à spécifier l'objectif du présent travail. Ainsi, même si je ne me réfère toujours pas explicitement à ces œuvres dans mon texte, ils ont influencé sa forme finale jusqu'à une grande mesure.

²⁴³ JANDOVÁ, Tereza. *Le concept du quotidien chez E. Lévinas en dialogue avec M. Heidegger.*

²⁴⁴ ROSENZWEIG, Franz. *Étoile de la rédemption.*

²⁴⁵ BUBER, Martin, ID.

Note sur la langue

La motivation pour écrire ce travail en français était double. D'abord, j'ai étudié la majorité de la bibliographie pendant mon stage à l'Université de Montréal et elle était, donc, pour la plupart écrite en français. Ainsi, et c'était la deuxième motivation principale, écrire cette thèse en français représentait surtout l'avantage de ne pas devoir traduire les termes cruciaux de la philosophie francophone en tchèque et, par-là, éviter des transitions du sens qui peuvent se montrer dangereuses.

Néanmoins, comme le premier chapitre du présent travail se base sur la lecture de l'œuvre husserlienne, j'ai dû aussi travailler avec les termes allemands. Pour éviter les complications avec les traductions, j'ai décidé de garder tous les concepts principaux en allemand et d'utiliser leurs équivalents français seulement rarement (*die Einfühlung/l'intropathie, die Paarung/l'appariement, l'Umgebung/l'entourage etc.*), sauf pour les termes *Welt, Umwelt* et *Lebenswelt* dont les équivalents français (*le monde, le milieu* et *le monde de la vie*) sont déjà bien établis dans la philosophie et l'anthropologie françaises.

En outre, tous les termes allemands gardent leur genre qu'ils ont en allemand. Ainsi, les concepts *Umwelt, Umgebung, Lebenswelt, Einfühlung, Eigenheitssphäre* et d'autres sont féminins même dans le présent texte français. Par contre, les termes neutres allemands sont mis dans le texte français au masculin (*le Dasein etc.*).

Enfin, notons encore le choix de l'orthographe du nom Lévinas et pas Levinas ce qu'est la tendance dans les textes philosophiques plus récents. Vu que même dans ces textes les adjectifs possessifs (lévinassien-s, lévinassienne-s) gardent l'accent aigu, il me semblait plus facile de l'appliquer dans tous les cas.

Bibliographie

JANDOVÁ, Tereza, *Le concept du quotidien chez E. Lévinas en dialogue avec M. Heidegger*. Saarbrücken: Éditions Universitaires Européennes, 2013 (CQLH). ISBN-10: 6131525706.

AVENARIUS, Richard. *Der menschlichen Weltbegriff*. Leipzig: O. R. Reisland, 1905. Accessible à <https://archive.org/details/dermenschlichewe00aven>.

BARBARAS, Renaud. *Autrui*. Paris: Quintette, 1989 (Autrui). ISBN 2-86850-024-2.

BARBARAS, Renaud. *Le Désir et la distance*. Deuxième édition révue. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2006 (DD). ISBN 2-7116-1392-5.

BÉGOUT, Bruce. *L'enfance du monde: recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie*. Chatou: Transparence, 2007. ISBN 978-2-35051-020-0.

BÉGOUT, Bruce. *La découverte du quotidien*. 2^e édition. Paris: Allia, 2010. ISBN 2-84485-192-4.

BLUMENBERG, Hans. *La lisibilité du monde*. Paris : Les CERF, 2007. ISBN-10: 2204083526.

BLUMENBERG, Hans. *Anthropologie philosophique*. Paris: PUF, 2010. ISBN-10: 2204095095.

BRAGUE, Rémi. *Aristote et la question du monde: essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: CERF, 2009. ISBN 978-2-204-8885-5.

BUBER, Martin. *Between Man and Man*. Third impression. Translated by Ronald GREGOR. London: Collins. The Fontana Library, 1964.

BUBER, Martin. *Ich-Du*. 13. Aufl. Gerlingen: Schneider, 1997 (ID). ISBN 3-7953-0914-X.

CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*. 2^e éd. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1989. ISBN 2-7116-0107-2.

CASPER, Bernhard. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Přeložil Jan SOKOL. Praha: Oikoymenh, 1998. ISBN 80-86005-62-3.

ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. Přeložila Eva STREIBINGEROVÁ. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku. Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-51-X.

ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Přeložil Filip KARFÍK. Praha: Oikoymenh, 2006 (PP). ISBN 80-7298-175-7.

GEHLEN, Arnold. *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 16. Auflage. Wiebelsheim: Junker und Dünnhaupt, Aula-Verlag, 2013. ISBN-10: 3891047819.

GREISCH, Jean et ROLLAND, Jacques. *Emmanuel Lévinas: l'éthique comme philosophie première. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août-2 septembre 1986*. Paris: Les Éditions du CERF, 1993. ISBN 2-204-04410-5.

GREISCH, Jean. *Qui sommes-nous?: Chemins phénoménologiques vers l'homme*. Louvain-Paris: Éditions Peeters, 2009. ISBN 9789042920927.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 17. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer, 1993 (SuZ). ISBN 3-484-70122-6.

HOUSSET, Emmanuel. *Husserl et l'énigme du monde*, Paris: Éditions du Seuil, 2000. ISBN 2.02.033812.2.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In: *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*. Halle:

Max Niemeyer, 1913 (Ideen I.). Accessible à http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/5973/pdf/Husserl_Ideen_zu_einer_reinen_Phaenomenologie_1.pdf.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana Band IV. Haag: Martinus Nijhoff, 1952 (Ideen II.).

HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filosofie*. Přeložil Oldřich KUBA. Praha: Academia, Nakladatelství Československé Akademie věd, 1972.

HUSSERL, Edmund. *Gesammelte Schriften*. Band 8. Herausgegeben von Elisabeth Ströker. *Cartesianische Meditationen. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Text nach Husserliana VI. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992 (Krisis). ISBN 3-7873-1094-0.

HUSSERL, Edmund. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Přeložili Erazim KOHÁK, Matěj NOVÁK, Alena RETTOVÁ, Petr URBAN a Hynek JANOUSĚK. Praha: Oikoymenth, 2006. ISBN 80-7298-129-3.

HUSSERL, Edmund. *La terre ne se meut pas*. Trad. par D. FRANCK, D. PRADELLE et J.-F. LAVIGNE. Paris: Les Éditions Minuit, 2011, (Terre). ISBN 978-2-7073-1273-0.

KLIKOVÁ Alice a Karel KLEISNER. *Umwelt: koncepce žitého světa Jakoba von Uexküll*. Červený Kostelec: Mervart, 2006. ISBN 80-86818-24-1.

KOYRÉ, Alexandre. *From the closed world to the infinite universe*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1957. Accessible à <http://sacred-texts.com/astro/cwiu/index.htm>.

LÉVINAS, Emmanuel. *Hors sujet*. Paris : Fata Morgana, 1987 (HS). ISBN: 2-253-94246-4.

LÉVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*. Édition 2. Paris: Fata Morgana, 2008. ISBN: 978-2-253-13084-0.

LÉVINAS, Emmanuel, *Čas a jiné/Le temps et l'autre*. Přeložil Zdeněk HRBATA. Praha : Dauphin, 1997 (TA). Sv. 2. ISBN 80-86019-33-0.

LÉVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Troisième édition corrigée. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2001 (EDE). ISBN: 2-7116-1491-3.

LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Seconde édition augmentée. Huitième tirage. Paris: J. Vrin, 2004 (EE). ISBN 2-7116-0489-6.

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être au-delà de l'essence*. Édition cinq. Paris : Livre de poche, Kluwer Academic, 2006 (AE). ISBN 2-253-04963-8.

LÉVINAS, Emmanuel. *Éthique et Infini*. Dialogue avec Phillippe Nemo. Édition treize. Paris: Fayard, Livre de poche, 2007. ISBN: 978-2-253-03426-1.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Édition 11. Paris : Kluwer Academic, 2008 (TI). ISBN: 978-2-253-05351-4.

LORENZ, Konrad Zacharias. *King Solomon's Ring. New light on animal ways*. 2nd edition. Translated by Marjorie KERR WILSON. London : University Paperbacks, Methuen & CO Ltd, 1965.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 2013. ISBN: 978-2-07-029337-7.

MINKOWSKI, Eugène. *Vers une cosmologie: fragments philosophiques*. Paris: Petite Bibliothèque Payot & Rivages, 1999. ISBN 2-228-89268-8.

MONOD, Jean-Claude. *Hans Blumenberg*. Paris: Belin, 2007. ISBN-10: 270113613X.

NOHEJL, Marek. *Lebenswelt a každodennost v sociologii Alfreda Schutze. Pojednání o východiscích fenomenologické sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2001. ISBN: 80-86429-02-4.

PATOČKA, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie: ze záz. přednášek proslovených ve škol.r.1969-70 na filosofické fakultě Univerzity Karlovy*. Ed. Jiří POLÍVKA, Ivan CHVATÍK. Praha: Oikoymenh, 1993 (UFF). ISBN: 80-85241-47-1.

PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět: ze záznamů přednášek proslovených ve školním roce 1968-69 na filosofické fakultě Univerzity Karlovy*. Ed. Jiří POLÍVKA. Praha: Oikoymenh, 1995 (TSJS). ISBN: 80-85241-90-0.

RICŔEUR, Paul. *À l'école de la phénoménologie*. Paris : Libraire Philosophique J. Vrin, 1986. ISBN 978-2-71-160916-1.

RICŔEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris : Éditions du Seuil, 1990. ISBN: 978-2-02-029972-5.

ROMANO, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. [Paris]: Éditions Gallimard, 2010. ISBN: 978-2-07-040455-1.

ROSENZWEIG, Franz. *Étoile de la rédemption*. Traduit par Alexandre DERCZANSKI et Jean-Louis SCHLEGEL. Paris : Éditions du Seuil, 1982. ISBN 2.02.006152.X.

SCHNELL, Alexandre. *En face de l'extériorité. Lévinas et la question de la subjectivité*. Paris: J. Vrin, 2010. ISBN: 978-2-7116-2323-5.

TODOROV, Tzvetan. *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*. Paris : Éditions du Seuil, 1995. ISBN 978-2-02-112561-0.

UEXKÜLL, Jakob Von. *Streif durch die Umwelten von Tieren und Menschen*. Berlin: Julius Springer, 1934, 101s.

UEXKÜLL, Jakob Von. *Mondes animaux, Monde humain : suivi de Théorie de la signification*. Paris : Editions Denoël, 1965. ISBN 2282300378.

VELICKÝ Bedřich, Kateřina TRLIFAJOVÁ a Pavel KOUBA. *Věda a svět*. In: *Spor o přirozený svět*. Praha: Filosofia, 2010. ISBN: 978-80-7007-317-9.

VERNANT, Jean-Pierre. *La mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne*. Paris : Hachette Littératures, 2002. ISBN-10: 2012790690.

WALDENFELS, Bernhard. *Znepokojivá zkušenost cizího*. Přeložil Jakub ČAPEK. Praha: Oikoymenh, 1998. ISBN: 80-86005-49-6.