

Le temps avec les autres*

Grégori Jean & Délia Popa
FNRS / Université Catholique de Louvain

ation and similar papers at core.ac.uk

broug

provided by Directory

The article follows the mutation suffered by the issue of alterity from Husserl to Heidegger and from Heidegger to Lévinas, envisaging it starting from temporality. We aim at replacing the question “*Where* is the other?” – that betrays the spatializing presuppositions of description – with “*When* is the other?” that can be clarified starting from the question “*When* are we together?”. Rather than deducing from the issue of co-presence, the final postponement of all attempt to conceive intersubjectivity in terms of contemporaneity, we subject it to an analysis that raises again the theme of world-time starting from an attention that testifies to the multiple layers that constitute temporality and the plurality of durations that intertwine in it.

Keywords: presence, co-presence, temporality, alterity, ipseity, Husserl, Heidegger, Levinas

« ...l'éclosion de la fleur aux mille pétales de notre
présence ici-bas, parmi les autres »
(Smith 2007, 284)

S'il est un geste qui, dans la phénoménologie naissante, devait s'avérer déterminant quant à son histoire, c'est bien celui qui devait conduire Heidegger à substituer à la phénoménologie husserlienne une phénoméno-chronie — une élucidation des phénomènes au fil conducteur non plus du *logos* mais du *temps* —, ou plus exactement un ontochronie, pour autant toutefois que l'être soit lui-même saisi comme constituant leur phénoménalité (Heidegger 1984, 157-160). Dans une telle

* Cet article est un résultat des recherches menées dans le cadre de l'atelier de phénoménologie « Temporalité, passivité, ipséité » qui s'est déroulé à l'Université Catholique de Louvain entre janvier et mai 2010. Les auteurs tiennent à remercier tous les participants à cet atelier pour leur présence et pour leur collaboration.

substitution, il ne s'agissait cependant pas de troquer un *Leitfaden* pour un autre, mais d'exhiber, sur un mode critique, le fondement du « logique » — de la métaphysique comme onto-théo-logie, certes, mais aussi du phénoméno-logique husserlien dans ce qu'il devait encore, à cet égard, à la tradition —, en en répétant « temporellement » la teneur et en en identifiant, d'un bout à l'autre de l'histoire de la philosophie, les présupposés temporels — relevant chaque fois d'un primat ininterrogé de la *présence* :

L'explicitation antique de l'être de l'étant (...) obtient la compréhension de l'être à partir du « temps ». La preuve extérieure (...) en est la détermination du sens de l'être comme *parousia* ou *ousia*, ce qui signifie ontologico-temporalement la « présence ». L'étant est saisi en son être comme « présence », c'est-à-dire qu'il est compris par rapport à un mode temporel déterminé, le « présent » (Heidegger 1963, 25 ; Heidegger 1985, 41).

Or qu'il y aille encore, selon Heidegger, d'une telle présence dans la phénoménologie husserlienne, que le logos au fil duquel s'y trouve appréhendée la phénoménalité des phénomènes soit encore, quoique implicitement, entendue comme un « rendre présent », c'est ce dont témoigne une importante note d'*Être et temps*, où c'est le « principe des principes de la phénoménologie » qui, comme en passant et en demi-teinte, se trouve lui-même compris temporellement, en vue de la critique de son unilatéralité et de sa fondation dans une conception ekstatique de la temporalité à la lumière de laquelle elle devra paraître comme dérivée :

La thèse selon laquelle toute connaissance tend à l'« intuition » a le sens temporel suivant : tout connaître est présentifier. Toute science, ou même toute connaissance philosophique tend-elle à un présentifier ? La question doit demeurer encore indécidée. — Husserl utilise l'expression « présentifier » pour caractériser la perception sensible (...) Une telle détermination « temporelle » du phénomène ne pouvait pas ne pas s'imposer à l'analyse *intentionnelle* de la perception et de l'intuition. Que et comment l'intentionnalité de la « conscience » se fonde sinon à son tour dans la temporalité ekstatique du *Dasein*, c'est ce que montrera notre prochaine section (Heidegger 1963, 463; Heidegger 1985, 252).

Ainsi, avant même la lecture critique de Derrida qui devait conduire la phénoménologie à reconnaître dans la pensée de son fondateur quelque chose comme une « métaphysique de la présence » — liant indissolublement le primat du présent dans la temporalisation de la temporalité et la détermination implicite et comme telle inaperçue de l'être comme « présence »¹ — c'est bien une telle « métaphysique » que diagnostique et dénonce implicitement Heidegger, au fil de la problématique qui devait donner son titre à son œuvre majeure : *Être et temps*.

Or, si la substitution critique du *chronos* au *logos*, et si la répétition et la refondation temporelle de l'ontologie phénoménologique semblent ainsi constituer le bien commun de la phénoménologie en même temps que, dans ses multiples réappropriations, scander son histoire, il nous semble possible et nécessaire d'évaluer les effets en retour d'un tel geste sur le traitement phénoménologique de ce que l'on nommera « le problème d'autrui », et au-delà, sur le ou les « modèles » d'intersubjectivité habitant la philosophie phénoménologique. Car si celle-ci se détermine bien — qu'elle l'assume ou le conteste — dans son rapport problématique avec la tentation d'une « métaphysique de la présence », cette présence n'est pas seulement celle de l'être. À la problématique qui, chez Heidegger, s'annonçait sous le titre d'« être et temps », il s'agirait en effet d'en ajouter une seconde — déplaçant le geste heideggérien dans une contrée qui, sans lui être complètement étrangère, n'est pas pour autant la sienne —, laquelle, en écho à un texte de Lévinas, pourrait être placée sous la rubrique : « l'autre et le temps ». Sans doute un tel déplacement n'a en lui-même rien de révolutionnaire ; et s'il est vrai que, comme nous le faisons valoir à l'instant, l'histoire de la phénoménologie peut être lue comme celle, non pas nécessairement d'une critique frontale, mais d'un positionnement différencié à l'égard de l'idée même de « métaphysique de la présence », elle pourrait tout aussi bien être lue comme celle d'une mise en question de *la présence de l'autre — ou de la saisie de l'autre comme présence*. Mais précisément : cette seconde lecture de l'histoire de la phénoménologie ne possède pas l'évidence de la première, et sans même présumer de ce qu'elle pourrait nous conduire à en infléchir, reste à cet égard plus obscure, moins assurée de

ses tenants et de ses aboutissants. Entre la tentative husserlienne de rendre compte du phénomène d'autrui sur le fondement de sa perception — qui conduirait bien, pour paraphraser Derrida, à considérer que ce n'est pas seulement l'être mais également l'autre qui, chez Husserl, est « présence ou modification de présence » —, et la dénonciation henryenne, par exemple, de la « monstruosité » de la « phénoménologie de la perception appliquée à autrui » (Henry 1990, 153), conduisant à la thèse hyperbolique selon laquelle c'est au contraire « l'impossibilité de la perception » — et ainsi, justement, de la « présence » — qui serait « la condition de l'être en commun » (Henry 1990, 154), quelque chose a eu lieu en phénoménologie, que nous nous proposons, sous forme d'esquisse, d'étudier et d'évaluer ici, au fil de la question de la temporalité du rapport à l'autre.

Dans une très belle note de travail de septembre 1959, Merleau-Ponty demande :

Où est autrui dans ce corps que je vois ? Il est (comme le sens de la phrase) immanent à ce corps (on ne peut l'en détacher pour le poser à part) et pourtant, plus que la somme des signes ou des significations véhiculées par elle (...). Toujours en cours d'incarnation inachevée — Au-delà du corps objectif comme le sens du tableau est au-delà de la toile (Merleau-Ponty 1964, 259).

À cette question, parce qu'elle nous semble en dépendre, nous voudrions toutefois en substituer une autre : non plus *où*, mais *quand* est autrui — *quand autrui est-il ?*, non pas « dans ce corps que je vois », parce que fonder notre rapport à l'autre dans le rapport que nous entretenons avec son corps suppose déjà que la réponse à la question *quand ?* ait été donnée, mais bien, et de manière positivement indéterminée : *quand est-il* en général — ce qui signifie également : *quand* sommes-nous « ensemble », mais aussi *quand suis-je moi-même* lorsque je rencontre autrui ou vis « à ses côtés » ? De même donc que la phénoménologie post-husserlienne s'est, au moins pour une part, constituée sur le fondement d'une mise en question de l'être comme présence, c'est bien la présence d'autrui et notre co-présence qu'il nous faut ici interroger et mettre en question — et d'abord en tentant une lecture de ce qui constitue la

commune référence des différentes critiques phénoménologiques de la présence d'autrui : la conception husserlienne de l'intersubjectivité.

I. Autrui entre présence et absence

Posons donc la question frontalement : dans quelle mesure le traitement husserlien du « problème d'autrui » s'avère-t-il tributaire du primat du présent et de la présence ?

Il semble incontestable, en premier lieu, qu'au primat et à la clôture de la présence en général correspond la manière même dont Husserl tente d'appréhender le phénomène d'autrui, comme celui de son être-présent, et de l'intersubjectivité comme co-présence. Et si, conformément aux indications heideggériennes plus haut rappelées, l'acte intentionnel intrinsèquement structurée par la présence n'est autre que la perception, on ne s'étonnera pas que, d'une part, le problème d'autrui soit posé sur le fondement de la question de l'acte qui nous y donne « accès » et que, d'autre part, cet acte soit justement fondé sur un acte perceptif « présentifiant » — bref, sur la présence. On se souvient de ce passage de la cinquième *Méditation cartésienne* :

L'existence perçue est le motif de la position de la « co-existence ». La perception du monde réduit à la sphère primordiale, qui se développe (...) à l'intérieur du cadre général de la perception constante de l'ego par lui-même, nous fournit la couche fondamentale de la perception. Le problème consiste à savoir comment s'enchaînent les motifs, et comment s'explique l'opération intentionnelle — fort compliquée — de l'apprésentation effectivement réalisée.

Et c'est à cette double exigence que répond d'abord

une certaine intentionnalité médiate, partant de la couche profonde du « monde primordial » qui, en tout cas, reste toujours fondamentale. Cette intentionnalité représente une « co-existence » qui n'est jamais et qui ne peut jamais être « en personne » (*leiblich*). Il s'agit donc d'une espèce d'acte qui rend « coprésent », d'une espèce d'aperception par analogie que nous allons désigner par le terme d'« *apprésentation* » (Husserl 1986 §50, 178)².

Ainsi, si autrui ne se manifeste que comme une certaine absence — échappant ainsi à la « donnée en personne » (*leiblich*) propre à l'objectivation de la donnée perceptive —, cette impossibilité n'est pourtant décrite que négativement, à partir de ce à quoi tout ego a accès — sa vie constituante immanente, dont les effectuations peuvent toujours être restituées de manière apodictique dans l'horizon de la présence à soi³. La saisie d'autrui s'effectue donc, paradoxalement, à partir d'une saisie de soi, l'absence de l'autre sur le fondement de cette présence fournissant à l'analyse husserlienne son fil conducteur :

Alter veut dire alter-ego, et l'ego qui y est impliqué, c'est moi-même, constitué à l'intérieur de la sphère de mon appartenance « primordiale », d'une manière unique, comme unité psycho-physique (comme homme primordial), comme un moi « personnel », immédiatement actif dans mon corps unique et intervenant par une action immédiate dans le monde ambiant primordial ; par ailleurs, sujet d'une vie intentionnelle concrète (Husserl 1986 §50, 179).

Cependant, si le caractère spécifique de l'intentionnalité médiate de l'appréhension s'éclaire « statiquement » à partir du contraste entre la sphère seulement *présentifiée* de la vie d'autrui et la sphère *présente* de mes propres actes, il n'en reste pas moins que la manière concrète dont le rapport à autrui s'édifie effectivement à partir de cette sphère égoïque exige que, en marge de la synthèse d'identification des actes par laquelle quelque chose est présenté, une synthèse d'association révèle

une sorte de « transgression » intentionnelle, qui s'établit dans l'ordre génétique (de par une loi essentielle) dès que les éléments qui s'accouplent sont donnés à la conscience « ensemble » et « distincts » à la fois ; plus précisément, ils s'appellent mutuellement et, par ce qui est leur sens objectif, se recouvrent en se passant mutuellement leurs éléments. Ce recouvrement peut être total ou partiel ; il implique toujours une gradation ayant pour cas limite l'« égalité » (Husserl 1986 §50, 179).

Dans ce cadre génétique où Husserl transfère son analyse, présence et absence ne sont donc plus les termes d'une alternative stricte. D'une part, la présence à soi doit elle-même

être explicitée à partir de cette sphère de co-appartenance où la distinction entre des sujets différents peut être progressivement recouverte, jusqu'à ce que depuis leur ressemblance on vise leur égalité. Et d'autre part, l'absence de l'autre, caractéristique de l'expérience de l'altérité dans sa différence avec toute forme d'égoïté, se trouve justement reconduite à l'impossibilité d'établir une telle égalité au sein de l'expérience. De sorte que c'est leur co-appartenance à une unité de ressemblance qui relève désormais d'une co-genèse, dans laquelle autrui est appelé à jouer un rôle plus important que celui d'une modification de l'expérience actuelle qu'un moi fait de soi — autrui traversant en quelque sorte le devenir intrinsèque de toute *auto*-constitution se déployant dans le temps.

L'autre étant défini comme ce qui « ne peut être donné qu'au moyen d'une expérience indirecte » (Husserl 1986 § 52, 187), la question est dès lors de savoir comment cette expérience de la co-présence vient intégrer le rapport à soi de l'ego. Et c'est justement pour y répondre que Husserl mobilise d'une manière toute nouvelle la question de la temporalité :

À l'intérieur de « ce qui m'appartient » et, plus précisément dans la sphère vivante du présent, mon passé est donné, d'une façon indirecte, par le souvenir seulement, et s'y présente avec le caractère d'un présent passé, comme une modification intentionnelle du présent. La confirmation par l'expérience de ce passé, en tant que d'une modification, s'effectue alors nécessairement dans les synthèses concordantes du souvenir ; et c'est de cette manière seulement que le passé en tant que tel se vérifie. De même que mon passé, en tant que souvenir, transcende mon présent vivant comme sa modification, de même l'être de l'autre que j'appréhende transcende mon être propre au sens de « ce qui m'appartient » d'une manière primordiale (Husserl 1986 § 52, 188).

Ainsi n'est-ce plus au prisme du couple statique perception/non-perception que l'expérience d'autrui se trouve appréhendée, mais bien, et explicitement, dans le hiatus entre la présence et ce qui, *dans la temporalité du passé*, ne cesse de la transcender. Reste toutefois que, comme ce texte l'établit clairement, une telle transcendance ne permet pas de rompre avec la position initiale du problème : c'est bien le rapport du

soi à *son* temps — et dans le mouvement par lequel il élargit, par le souvenir, sa présence à lui-même — qui sert ici de fil conducteur à la saisie de l'altérité — de l'absence — d'autrui, loin qu'une telle absence, temporellement qualifiée, puisse s'avérer déterminante quant au rapport entretenu par le sujet avec sa propre temporalité. À cet égard, les apories de la pensée husserlienne de la communauté — relevant toutes à leur manière du primat du *propre* sur ce qui nous est *commun* — pourrait bien s'avérer être, reconduites à leur fondement, des apories temporelles. De ces apories, nous nous contenterons ici de rappeler les plus importantes, en esquissant chaque fois le lien qu'elles entretiennent avec la question du temps :

1/ L'autre est perçu comme corps, mais il n'est pas saisi comme sujet. Cette aporie trouve une solution chez Husserl grâce à la distinction entre corps (*Körper*) et corps vivant (*Leib*), laquelle s'appuie cependant, en dernière instance, sur la reconnaissance d'un système de concordances comportementales qui suivent la ligne d'un enchaînement temporel saisi « en présence ».

2/ L'autre est un moi – sujet constituant le sens de sa vie comme moi-même –, mais il est également *un autre*. La solution husserlienne de cette aporie est celle de l'autre compris comme double du moi (*Doppelgänger*). Mais cela signifie que l'autre est toujours pensé à partir de moi-même, et que le point de vue inverse, qui consisterait à penser le moi à partir de l'autre, n'est ni envisagé ni à proprement parler envisageable. Or cette autre piste de recherche gagne en envergure si l'on interroge radicalement le statut de l'ego en tant qu'ipséité comprise *dans un devenir temporel commun et dans une histoire*.

3/ Puisque je suis toujours « ici » (*hic*) tandis que l'autre se trouve « là-bas » (*illic*), une distance infranchissable me sépare de lui ; cependant, toute une palette de liens reste possible, dont certains vont jusqu'à nous faire croire que cette distance pourrait être supprimée. Pour rendre compte de la compréhension mutuelle qui est à la base des liens que j'établis avec autrui, Husserl utilise le syntagme « je fais *comme si* j'étais là-bas » : dans mes rapports à autrui, je fais comme si j'étais à sa place, en sachant que je ne le suis pas et que je ne pourrais pas l'être. Or si, comme le suggère Merleau-Ponty, un

tel « comme si » n'est pas tant une hypothèse qu'un « mythe » (Merleau-Ponty 1964, 108) solidaire d'un « imaginaire opérant » (Merleau-Ponty 1964, 116), et conformément auquel il faut « qu'il y ait un passage d'autrui en moi et de moi en autrui » (Merleau-Ponty 1964, 108), c'est bien à un brouillage temporel que procède un tel « passage » : le fait qu'autrui soit un autre « moi » n'implique plus que je le rencontre sur le fondement de ma présence à moi-même, mais montre qu'en nous rapportant l'un à l'autre de façon indirecte, nous tissons le fil d'une histoire commune où le présent se détermine également à partir du passé et où le chemin direct du rapport à soi se délite sans cesse sur les nombreux sentiers qui mènent vers les autres. Par l'association accouplante (*Kupplung*), la présence à soi apparaît comme incomplète tant qu'elle n'est pas pensée en rapport avec la présence de l'autre : *les failles de la co-présence dépendraient ainsi d'une unité plus profonde, au sein de laquelle chaque ipséité serait liée à d'autres ipséités et vouée, mais en quelque sorte « après coup », à les rencontrer.*

II. Présence et significativité : les autres dans le monde commun

Or c'est comme une tentative de répondre à une telle exigence que peut être lu le traitement du problème d'autrui dans *Être et temps*. On aurait certes tort de limiter l'apport heideggérien à la simple reconnaissance du fait du *Mitsein*, comme si Heidegger se contentait, sur le fondement de cette expérience première, de se donner originairement ce qui, chez Husserl, exigeait d'être « conquis ». Nulle part en phénoménologie, et pas plus chez Husserl que chez Heidegger, il ne s'agit en effet de « conquérir » un accès à l'autre ou de « déduire » son existence ; le problème consiste à interroger *la façon* dont l'autre se présente en tant qu'autre dans une évidence pleine et entière. Or c'est eu égard à un tel problème que la condamnation heideggérienne de l'*Einfühlung* s'avère pour nous déterminante, notamment en ce qu'elle possède une double face, négative et positive, qui toutes deux, à leur manière, engagent une déconstruction de la présence d'autrui.

Négativement, c'est l'idée d'« intentionnalité médiate »

placée par Husserl au fondement même de l'expérience d'autrui, qui se trouve dans son principe contestée — non pas comme solution insuffisante à un authentique problème, mais comme la solution rigoureuse à un problème mal posé. Du point de vue de Heidegger en effet, la question ne saurait être de savoir comment une chose perçue dans le monde primordial peut bien acquérir un sens tel qu'on reconnaisse en lui un « alter ego », aussi complexe que puisse par ailleurs être une telle « transgression intentionnelle » ; car la complexité de cette synthèse paradoxale de deux « couches » hétérogènes dans l'univers de la constitution n'est telle que parce qu'elle tente de recoller artificiellement deux versants artificiellement séparés d'un unique phénomène. De même donc que Heidegger, dans les premiers chapitres d'*Être et temps*, met en question la manière dont Husserl — dans la cinquième des *Méditations cartésiennes*, mais aussi et surtout dans la troisième section d'*Ideen II* — thématise le mode selon lequel les « objets culturels », en tant qu'ils seraient *d'abord* de simples objets *perçus* dans une sphère primordiale, se teintent pour nous d'un « sens spirituel », c'est bien *le fondement perceptif* de notre rapport à autrui qui se trouve ici, et dès le départ, déconstruit parce que fondé sur une stratification ontologique artificielle et dérivée : « Ces autres qui nous font ainsi "encontre" (...) ne sont point (...) ajoutés par la pensée à une chose de prime abord sans plus sous-la-main... » (Heidegger 1963, 118 ; Heidegger 1985, 102). Toutefois, cette mise en question ne conduit nullement Heidegger à troquer le modèle husserlien de l'intentionnalité médiate pour un autre. Sans doute s'agit-il bien de faire valoir que tout « *Dasein* inclut d'emblée, puisque l'être du *Dasein* est être-avec, la compréhension d'autrui. » (Heidegger 1963, 123 ; Heidegger 1985, 106), et de faire ainsi de cette compréhension d'autrui autre chose qu'un acte fondé — en l'occurrence, fondé dans un acte perceptif qui, comme tel, serait originellement dénué de tout sens d'« altérité » : « L'être pour autrui est un rapport d'être autonome, irréductible » (Heidegger 1963, 125 ; Heidegger 1985, 107). Mais autonome et irréductible, l'être pour autrui ne l'est que si nous acceptons de rompre non seulement avec l'idée d'une *Einführung* médiate, mais aussi avec l'idée même selon laquelle une acte pourrait nous livrer, dans une

intuition spécifique, l'altérité de l'autre. On ne saurait donc, selon Heidegger, « corriger » le dispositif husserlien — tel est, du moins implicitement, le reproche qu'il adresse également à Scheler — en se contentant de reconnaître la spécificité de l'acte donateur d'autrui, et son hétérogénéité à l'égard des autres actes intentionnels ; il s'agit bien plutôt d'abandonner ce modèle lui-même, en tant qu'il fait du *rapport* à l'autre un rapport à *l'autre* donné justement dans un « acte », et ainsi « intuitionné » dans sa « présence », qu'elle soit, par ailleurs, originellement fondée sur celle de son corps ou immédiatement comprise comme celle de sa vie psychique.

Or tel est le sens cette fois « positif » de la critique heideggérienne de l'*Einführung* — comme mise en question principielle de la position même du problème d'autrui, conformément auquel il nous serait *en lui-même donné*. D'où la tentative d'appréhender le phénomène d'autrui au fil conducteur d'une *autre* instance que l'autre lui-même — au fil conducteur de la phénoménalité des « outils » du monde, et du monde lui-même originellement donné comme *monde ambiant* :

La structure de la mondanité du monde implique que les autres ne soient pas de prime abord sous-la-main comme des sujets flottant en l'air juxtaposés à d'autres choses, mais qu'ils se manifestent, en leur être spécifique au sein du monde ambiant, dans le monde à partir de ce qui est à-portée-de-la-main en celui-ci (Heidegger 1963, 123; Heidegger 1985, 106).

Ce n'est donc pas sur le fondement d'une compréhension d'autrui, aussi « autonome et irréductible » soit-elle, que le monde « signifie » en tant que monde commun, mais c'est bien en tant que le *Dasein* est-au-monde commun, comme monde originellement « pratique », qu'il est tout aussi originellement *avec les autres* sans que les autres *eux-mêmes* aient à se phénoménaliser, corps ou âmes :

le champ le long duquel nous marchons « dehors » se montre comme appartenant à tel ou tel, comme ordinairement entretenu par lui ; le livre que nous utilisons a été acheté chez... ou offert par..., etc. Le bateau à l'ancre sur le rivage renvoie en son être-en-soi à un familier qui s'en sert pour ses excursions — mais même en tant que « bateau inconnu » il manifeste autrui (Heidegger 1963, 117-118 ; Heidegger 1985, 102).

Et c'est la raison pour laquelle la problématique de l'*Einführung*, qu'elle se fonde dans un acte perceptif ou qu'elle soit reconnue dans sa spécificité, exige d'être *déconstruite* : non pas seulement contestée, mais reconduite à sa genèse et, dans sa genèse même, reconnue dans son illégitimité. La question heideggérienne, à cet égard, ne sera donc plus de savoir comment autrui, tel qu'il me fait face, peut être reconnu comme cet *alter ego* qu'il est, mais de comprendre les raisons pour lesquelles — sur le fondement de quels présupposés dont il s'agira justement d'indiquer le fondement —, la philosophie a été amenée à poser le problème d'autrui comme celui d'un tel « accès ». ⁴ De ces descriptions anticipant celles, bien connues, du « On » comme constituant le *qui* de la quotidienneté du *Dasein*, nous nous contenterons cependant, et conformément à notre problématique directrice, de tirer quelques conclusions concernant la « présence » d'autrui et son sens « temporel ». Car, à cet égard, la critique heideggérienne de l'*Einführung* possède, en miroir de son approche husserlienne, un sens relativement univoque : non seulement le phénomène d'autrui ne s'assimile originairement pas à sa « présence », mais son absence constitutive, clairement reconnue par Husserl, ne peut en aucun cas être reconduite à une présence d'un autre type — fût-elle la présence de son absence elle-même. Ou pour le dire autrement, la frange d'absence qui fêle le phénomène d'un autrui me faisant face n'est pas sa propre absence — l'absence qu'il est —, mais le sens d'altérité qui le précède — précède sa phénoménalisation « en présence » — et relève de sa manifestation au sein du monde en tant que ce monde est justement celui qu'originairement j'habite *avec lui*.

Est-ce à dire que se trouve alors conjurée l'approche d'autrui en termes de « présence » ? À cette question — qui ne pourrait être exhaustivement traitée qu'au prix d'une thématization explicite, bien entendu impossible dans les limites de cette étude, de la question de la temporalité elle-même dans *Sein und Zeit* — on ne saurait répondre ici que dans l'ambiguïté. Sans doute autrui — et telle est à cet égard la conquête décisive de Heidegger —, ne se confond plus avec sa présence sensiblement manifeste, pas plus qu'avec la présence de sa propre absence telle qu'elle se montre dans les lacunes de

sa donation sensible. Reste que c'est encore une certaine présence d'autrui que nous livre la *Fundamentalontologie*, lors même qu'elle est empruntée à celle du monde et, ultimement, à celle que constitue le rapport à soi « quotidien » du *Dasein* se signifiant lui-même dans son environnement familial. Voilà pourquoi, d'une part, l'être-avec-autrui connaît, dans l'analytique existentielle, le même destin que l'être-au-monde, et autrui le même destin que le « monde » lui-même : co-présents dans leur signifiante, ils s'effondrent l'un et l'autre dès lors que, dans l'angoisse et le retour à soi « authentique » du *Dasein*, c'est justement cette signifiante qui se trouve « levée » :

Dans l'angoisse, l'à-portée-de-la-main intramondain, et en général l'étant intramondain, sombre. Le « monde » ne peut plus rien offrir, et tout aussi peu l'être-Là-avec d'autrui. L'angoisse ôte ainsi au *Dasein* la possibilité de se comprendre de manière échéante à partir du « monde » et de l'être-explicité public (Heidegger 1963, 187; Heidegger 1985, 145).

Et voilà pourquoi, d'autre part mais pour la même raison, le phénomène d'autrui reste bien un phénomène fondé dans la présence à soi totale du *Dasein* que présuppose comme son fondement toute l'analytique existentielle, même si elle se propose de dégager les conditions de possibilité de sa conquête explicite, et ce contre le recouvrement intrinsèque à laquelle elle s'est « toujours déjà » livrée. Certes, c'est bien le monde qui « manifeste » autrui ; mais le monde ne se manifeste pour moi que parce qu'il est « d'emblée, (...) toujours aussi déjà le mien » (Heidegger 1963, 118; Heidegger 1985, 102), et cela parce que c'est la *mienneté* qui caractérise le rapport de tout *Dasein* à lui-même (Heidegger 1963, 42-3; Heidegger 1985, 54-5), mienneté qui révèle le fondement « solipsiste » de l'analytique existentielle dans le retour à son propre fondement — non pas le fondement solipsiste d'une présence à soi coupée de la présence du monde à partir de laquelle il s'agirait de le rejoindre, mais celui de la présence à soi de l'être-au-monde *lui-même* et ainsi de l'être-avec-autrui *en tant que tel* :

L'angoisse isole et ouvre ainsi le *Dasein* comme « solus ipse ». Ce « solipsisme » existentiel, pourtant, transporte si peu une chose-sujet isolée dans le vide indifférent d'une survenance sans-monde qu'il place au contraire le *Dasein*, en un sens

extrême, devant son monde comme monde, et, du même coup, lui-même devant soi-même comme être-au-monde (Heidegger 1963, 188; Heidegger 1985, 145).

Mais dès lors se révèle *a contrario* le double réquisit d'une approche phénoménologique d'autrui rompant de manière définitive avec sa thématization en termes de « présence » : d'une part, qu'autrui ne soit pas supposé se livrer dans un acte « présentant » ou « présentifiant », et que son absence constitutive ne soit pas reconduite à une autre présence, fût-elle celle du monde au sein duquel nous le rencontrons ; mais d'autre part, et par là même, que ce ne soit plus sur le fondement d'une quelconque « présence à soi », fût-elle problématiquement saisie, qu'autrui devienne « manifeste », mais bien *à partir de lui-même*, pour autant toutefois que ce ne soit pas depuis son propre « présent » — parce que ce présent est toujours aussi, et avant tout le « nôtre » — qu'il s'annonce à nous. Ce double réquisit peut dès lors être reformulé : faire droit au phénomène d'autrui — ce qui signifie pour nous : faire droit à sa manifestation en tant qu'elle n'est ni présence, ni présence d'une absence, ni absence sur le fond d'une autre présence — suppose que la subjectivité à laquelle autrui se « montre » — fût-elle « être-au-monde », et *a fortiori* si elle l'est — soit saisie non sur son propre fondement comme « présence à soi », mais sur le fondement même de cette monstration qui le précède : l'altérité d'autrui ne serait telle que pour autant que nous soyons, à son égard, en position de *passivité*, de sorte que sa *présence* ne soit qu'un effet en retour — second et illégitime dans sa prétention à en constituer le fondement — de cette *préséance*. C'est seulement parce qu'autrui est « préséant » à toute « présence » qu'il est lui-même autre chose, pour reprendre la formule de Derrida, que « présence ou modification de présence », et c'est parce qu'il est ainsi « préséant » qu'il ne se montre qu'en tant que je suis foncièrement *passif* par rapport à cette monstration qui me *précède* — pour autant que nous donnions à cette préséance, à cette précédence et ainsi à cette passivité un sens temporel plein. Ainsi le temps ne peut valoir comme fil directeur de notre rapport à l'autre que si ce temps est bien *le sien*, que si la question d'autrui, loin d'être un simple cas d'une onto-chronie, donne lieu à ce que l'on pourrait

nommer une *altero-chronie* — investigation du phénomène d'autrui tel qu'il se manifeste en lui-même et à partir de lui-même depuis un temps qui n'est pas celui de ma propre présence à moi-même et au monde. Or, qu'autrui me vienne de cet autre temps que celui où je le rencontre, d'un temps sur lequel, toujours, je retarde — tel est bien le sens et la portée de la « percée » lévinassienne.

III. Autrui d'un autre temps

En soulignant le rôle central de l'altérité dans la phénoménologie de Lévinas, on oublie souvent qu'elle ne se dessine que sur le fondement d'une analyse inédite de la question de la présence à soi. Pour le jeune Lévinas des textes comme *De l'évasion* ou *De l'existence à l'existant*, c'est en effet la plénitude oppressante qui habite la présence jusqu'à étouffer toute esquisse de rapport à soi qui se trouve désignée comme le point de départ de la question ontologique⁵. Des analyses de l'insomnie, de la fatigue ou de la paresse, décrites comme des états dans lesquels le moi est « encombré » de son soi et rivé à un fond existentiel neutre, mettent en évidence la présence non pas comme une activité libre où la temporalisation se tisse, mais comme une stase d'avant le temps, dont le moi doit s'affranchir pour découvrir tout d'abord ses pouvoirs d'expansion et d'intégration, et ensuite les limites de ses pouvoirs. Ainsi est-ce l'absence de temps qui appelle le temps, tout d'abord compris comme temps du sujet qui jouit d'un monde offert sur le mode de « l'élémental » et qui se comprend par le biais d'une vie intentionnelle, du langage institué et du travail. Mais cette figure de la subjectivité qui, ayant gagné un rapport à soi, devient maîtresse de son temps, ne saurait rendre compte de l'engendrement du temps dans la présence, qui ne peut être restitué qu'à partir d'une certaine « expérience » de la passivité. Demeurant « actif même quand il était débordé par sa propre nature » (Lévinas 1983, 57), le sujet se réserve en effet « sa possibilité d'assumer son état de fait » (Lévinas 1983, 57) : celui d'une vulnérabilité foncière qui affecte ses pouvoirs alors même qu'ils trouvent leur expression la plus plénière, que ce soit sous la forme de la satisfaction de la jouissance ou sous la

forme de la connaissance. De l'inquiétude des lendemains de la joie en passant par l'excès de l'intuition sur l'intention et jusqu'à la matérialité qui nourrit tout mode de production, la gamme de ce qui surpasse le temps dans lequel un sujet se reconnaît comme « égalité de soi à soi » (Lévinas 1990, 161) fait signe vers un autre type de temporalisation, à laquelle toute production de temps en présence reste redevable.

C'est uniquement au terme de ce parcours qui confronte la subjectivité avec ce dont elle peut se rendre capable et avec ce qui lui résiste, avec ce dont elle a besoin pour s'épanouir et avec ce qui la trouble et la déstabilise, que la question de l'altérité peut être envisagée comme source de la temporalisation. Avant de se définir à partir des autres et de s'attester dans la phénoménalisation paradoxale du visage, l'altérité qui intéresse Lévinas s'annonce dans des états affectifs dans lesquels le sujet se heurte aux limites de ses pouvoirs, sans cesser pour autant de s'affirmer comme un soi : le « sans refuge » de la souffrance (Lévinas 1983, 55-57), le « vivre de... » de la jouissance ou encore « le vivre avec » de l'érotisme sont autant de figures dans lesquelles la subjectivité découvre ce qu'il est possible d'éprouver par-delà son activité (Lévinas 1983, 89 ; Lévinas 1998, 284 sq).

Pour contrer l'hypothèse d'une présence au monde dont la significativité, lors même qu'elle est « mienne » et se trouve hantée par autrui, fonctionnerait pourtant, et ultimement, de manière anonyme – c'est le sens de la critique qu'il adresse à Heidegger dans *Le temps et l'autre* (Lévinas 1983, 45 sq) – Lévinas revient ainsi à la question husserlienne des modes de relation à ce qui nous entoure pour en interroger la teneur affective à partir de la temporalité. Car si la significativité renvoie en dernière instance à une ipséité comprise comme mienneté habitée par les autres, cela ne permet de comprendre ni comment cette ipséité se laisse transformer par ce qui dans le monde fait sens pour elle, ni le rôle que l'altérité peut jouer dans cette transformation. C'est pourquoi il s'agit de mettre au jour la possibilité pour le sujet de se laisser transformer par son monde à partir du moment où il découvre que la genèse de son temps lui échappe, non seulement pour des raisons qui tiennent à la structuration architectonique de sa vie transcendantale,

mais aussi parce qu'elle s'effectue dans un autre temps que celui auquel il peut se frayer un accès, que ce soit par la présence, par des anticipations ou par la mémoire.

Tel est le sens de l'objection adressée une fois encore à Heidegger : l'« affectabilité » de la subjectivité l'expose à un appel qui lui vient d'un autre temps que celui qu'il *se* donne dans la possession de soi, où « ce qui peut lui arriver d'inconnu est à l'avance dévoilé, ouvert, manifeste, se moule dans du connu et ne saurait surprendre absolument » (Lévinas 1990 a, 157). Dans ce temps qui recommence avec chaque jouissance et dont la connaissance vient confirmer le caractère anticipatif, il s'agit dès lors d'exhiber, telle une faille dans toute certitude acquise en régime solipsiste — fût-il « existentiel » — « un temps sans commencement » :

Son an-archie ne saurait se comprendre comme simple remontée, de présent en présent antérieur, comme une extrapolation de présents selon un temps mémorable (...) à un mode propre de me concerner : *le laps* (...). La temporalisation comme laps – la perte du temps – n'est précisément ni initiative d'un moi, ni mouvement vers un quelconque *telos* d'action. La perte du temps n'est l'œuvre d'aucun sujet (Lévinas 1990 a, 87-8).

Le fait de penser le temps non à partir de ce qui en est attesté dans la vie en première personne, mais à partir de ce qui, se déroband à ses « intentions », vient la surprendre dans ses effectuations globalisantes, permet ainsi d'envisager la temporalisation, non plus comme la production d'une continuité dont la subjectivité serait le dernier lieu, mais comme laps irrécupérable qui interrompt la cohérence de la vie subjective pour l'exposer à un horizon que ses visées ne sauraient épuiser. La sortie hors du domaine où la subjectivité peut œuvrer en vue de finalités thésaurisées en temps mémorable révèle ainsi sa vulnérabilité comme condition d'une perte quant à soi, à partir de laquelle la temporalisation s'atteste. Si les analyses lévinassiennes font l'économie de la mémoire comprise comme « reconnaissance de la distance temporelle, irrécupérable en représentation »⁶, si la passivité qu'elles rapportent est définie comme « immémoriale », ce n'est donc pas uniquement pour contester la possibilité de penser le temps en termes de

continuité et pour y affirmer la puissance déstabilisatrice de l'intervalle, mais aussi pour poser la question de la présence à soi en termes de sénescence:

Dans la conscience de soi, il n'y a plus *présence* de soi à soi, mais sénescence. C'est comme sénescence par delà la récupération de la mémoire, que le temps – temps perdu sans retour – est diachronie et me concerne. Cette diachronie du temps ne tient pas à la longueur de l'intervalle, telle que la représentation ne saurait l'embrasser. Elle est disjonction de l'identité où le même ne rejoint pas le même : non-synthèse, lassitude. Le pour soi de l'identité n'y est plus pour soi (Lévinas 1990 a, 88).

Le laps nourrit ainsi la distanciation progressive qui s'installe au sein de la subjectivité même, faisant de la présence à soi un lieu cerné par des zones d'absence qui affectent irrémédiablement la capacité de *se* saisir dans un présent et comme présence. À la synchronie temporelle dont la rétention husserlienne fournissait la preuve en exhibant sa perceptibilité au sein d'un présent élargi, Lévinas oppose ainsi la force de distorsion de la diachronie qui rend impossible la coïncidence avec soi et qui compromet l'unité synthétique du présent. L'impossibilité de revenir à soi et à ce qui a été vécu ne relève dès lors plus d'un accident de la mémoire que la progression de rétentions en rétentions pourrait toujours pallier. Bien au contraire, elle définit la temporalisation même, comprise comme ce qui, faisant irruption dans le système de médiations subjectives, en annule l'efficacité. Telle est la dimension du temps – force de rupture, impossibilité de se rejoindre, fêlure du moi – à partir de laquelle l'altérité *s'annonce sans jamais se présenter* ; telle est également la puissance qui en émane de concerner le moi jusqu'à le rendre responsable de ce qui dépasse la sphère de ses actes, se découvrant ainsi comme unique, car élu à répondre à et *de* ce qu'il ne peut pas déterminer :

L'identité du *même* dans le « je » lui vient malgré soi du dehors, comme une élection ou comme l'inspiration en guise de l'unicité d'assigné. Le sujet est pour l'autre ; son être s'en va pour l'autre (...). La subjectivité dans le vieillissement est unique, irremplaçable, moi et pas un autre... (Lévinas 1990 a, 88).

C'est ainsi la manière même dont elle manque à son propre présent qui en vient à définir l'unicité de chaque ipséité, et à indiquer une inédite responsabilité à l'égard de ce qui dépasse la sphère de ses pouvoirs. De cette responsabilité, la subjectivité ne détient cependant pas le savoir et la certitude, tellement elle s'impose à elle à partir d'un horizon qu'elle ne saurait constituer. Ainsi, capable de développer ses pouvoirs, de prendre l'initiative de ses actions et d'œuvrer en vue de finalités qu'elle se donne en conscience de cause, la subjectivité n'en découvre pas moins « une obéissance sans désertion » (Lévinas 1990 a, 88) dans le temps diachronique qui trouble la présence.

Or, c'est à partir de cette unicité dans la passivité immémoriale de chacun que la communauté avec les autres doit être envisagée, la temporalisation qui me détourne de moi-même et qui nourrit l'épaisseur des oublis introduisant un décalage qui imprime à la proximité son pathos spécifique :

La proximité n'entre pas dans ce temps commun des horloges qui rend possible les rendez-vous. Elle est dérangement. (...) La proximité – suppression de la distance que comporte la « conscience de... » – ouvre la distance de la dia-chronie sans *présent commun* où la différence est passé non rattrapable, un avenir inimaginable, le non-représentable du prochain sur lequel je suis en retard – obsédé par le prochain – mais où cette différence est ma non-indifférence à l'Autre. La proximité est dérangement du temps remémorable (Lévinas 1990 a, 142).

Contrairement à la démarche husserlienne, fondant sur le rapport à soi la possibilité du rapport aux autres, il s'agit donc de prendre la mesure d'un dérangement irrémédiable qui affecte « le temps avec les autres », non seulement pour rappeler que l'« absence de l'autre est précisément sa présence comme autre » (Lévinas 1983, 89), mais aussi pour mettre en évidence que le retard sur soi de chaque ipséité provient d'un retard sur l'autre auquel chaque moi reste redevable dans sa temporalisation. Mais s'il s'agit bien ici d'assumer positivement ce qui chez Husserl n'était sans doute qu'un « pressentiment » — celui d'un rapport à l'autre conçu sur le modèle du lien problématique du présent avec le passé —, et ainsi d'envisager le « laps temporel » à partir de l'altérité, la thèse d'une absence

de l'autre définissant sa manière d'être présent, comme celle d'une diachronie rendant impossible un présent commun, ne revient nullement à évacuer la question du temps partagé. De même qu'une mémoire qui ne parvient pas à retrouver ce dont elle est la mémoire reste une mémoire qui se cherche, une co-présence troublée par la dia-chronie ne s'abandonne pas à l'indifférence ou à la séparation. L'impossibilité de se rejoindre dans un présent commun n'en fait pas moins du temps avec les autres l'objet d'une quête commune, qui suffit pour assembler les élans et pour provoquer des rencontres. Que cette possibilité de rencontrer l'autre soit la condition même du décalage par lequel il s'inscrit en rapport avec moi – qui n'est accusé que sur le fond d'une tendance de rapprochement –, que le laps de temps qui « se passe de Moi » (Lévinas 1990 a, 88) incite toujours le moi à se chercher en lui, c'est ce qu'une considération de l'intersubjectivité du temps à partir de ses couches multiples de constitution⁷ ferait au contraire apparaître comme le réquisit de toute « contemporanéité » possible.

Une analyse du rapport que la temporalité des instants entretient avec l'habitude comprise comme « répétition qui en s'instruisant construit » (Bachelard 1992, 79), telle que G. Bachelard l'a par exemple entreprise, permettrait dès lors de mettre en évidence l'importance du rythme par lequel les différentes dimensions du temps s'agentent. À la couche horizontale d'une continuité à chaque fois interrompue, où la diachronie vient cribler la synchronie, il conviendrait dès lors d'ajouter la dimension verticale (Bachelard 1980, 98) des instants où l'étonnement advient avant l'intuition (Bachelard 1980, 56) et à partir desquels la réflexion se construit. Prendre en compte cette perpendicularité des différentes dimensions de constitution de l'histoire revient alors à envisager la possibilité d'une solidarité entre ceux que le temps interpelle et éprouve, et qui, à condition de perdre leur temps et de se perdre en lui, ont la possibilité de se trouver. Car l'horizon fragile qu'ils partagent, traversé par des décalages et des asymétries, peut être à chaque fois réinstauré sur le fond de ce qui, à partir des instants nouveaux, se dresse et s'approfondit dans la réflexion, non pas en vue de conforter le trésor de la mémoire, mais en

vue de la liberté d'une « esthétique pure » (Bachelard 1980, 101) du vécu, dépourvue de charge matérielle et de finalité. L'impossibilité de la contemporanéité dans un présent commun laisse alors la place à une constance à gagner dans la rareté même de la réflexion (Bachelard 1980, 110), que le temps vertical de la personne, le plus lacunaire de tous, construit patiemment avec les autres. L'hétérogénéité que Lévinas faisait ressortir dans l'horizon temporel comme une passivité immémoriale se meut alors en condition positive de la rencontre toujours possible dans l'instant entre des durées plurielles.

Si cette constance dépourvue de continuité est l'œuvre de plusieurs, cela signifie dès lors qu'un ego ne peut pas être présent seul à sa vie, mais qu'il a besoin, pour parvenir à le faire, d'un partage intersubjectif du temps, qui ne comprend pas uniquement les rencontres effectives qu'il fait dans un « maintenant », mais aussi les liens indestructibles tissés dans un « jadis » en vue d'un « toujours ». Ce qui implique également, de manière adjacente, que si la temporalisation est une source de destruction – dans la mesure où, dans le temps, tout sens constitué change et finit par se perdre – la dimension intersubjective du temps permet de penser ce qui dans le temps perdure par-delà les oublis et ce qui revient incessamment dans le présent, par-delà ce qu'il peut comprendre et restituer à partir de son intelligibilité.

NOTES

¹ « Que signifie (...) le « principe des principes » de la phénoménologie ? Que signifie la valeur de présence originariaire à l'intuition comme source de sens et d'évidence, comme *a priori des a priori* ? Elle signifie d'abord la certitude, elle-même idéale et absolue, que la forme universelle de toute expérience (*Erlebnis*) et donc de toute vie, a toujours été et sera toujours le *présent*. Il y a et il n'y aura jamais que du présent. L'être est présence ou modification de présence. » (Derrida 2007, 59-60).

² Souligné dans le texte.

³ Pour cette question voir (Husserl 1986, §46, 166 sq).

⁴ cf. *Sein und Zeit* (Heidegger 1963, 125 ; Heidegger 1985, 107) : « L'"Einführung", bien loin de constituer l'être-avec, n'est possible que sur sa base, et elle n'est motivée que par les modes déficients prédominants de l'être-

avec considérés en leur nécessité inéluctable. Néanmoins, que l'« Einfühlung » soit tout aussi peu que le connaître en général un phénomène originairement existentiel, cela ne signifie pas qu'elle ne soulève aucun problème. Son herméneutique spéciale aura à montrer comment les diverses possibilités d'être du Dasein lui-même séduisent et dénaturent l'être-l'un-avec-l'autre et le se-connaître mutuel qui lui appartient, de telle sorte que toute « compréhension » authentique est empêchée et que le Dasein cherche refuge auprès de substituts ; recours qui cependant suppose comme sa condition existentielle positive de possibilité une réelle compréhension d'autrui. »

⁵ Voir sur ce point Lévinas 1991 et Lévinas 1990 b.

⁶ Voir en ce sens la critique de P. Ricoeur dans *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Ricoeur 1997, 14).

⁷ Voir pour cet aspect de la méthode d'investigation *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (Husserl 1996, §6, 28).

REFERENCES

- Bachelard, Gaston. 1980. *La dialectique de la durée*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bachelard, Gaston. 1992. *L'intuition de l'instant*. Paris : Livre de Poche.
- Derrida, Jacques. 2007. *La voix et le phénomène*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Heidegger, Martin. 1963. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 1984. *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*. Traduit par E. Martineau. Paris : Gallimard.
- M. Heidegger, 1985. *Etre et Temps*. Traduit par E. Martineau. Paris : Authentica.
- Henry, Michel. 1990. *Phénoménologie matérielle*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Husserl, Edmund. 1986. *Méditations cartésiennes*. Traduit par E. Lévinas et G. Peiffer. Paris : Vrin.
- Husserl, Edmund. 1996. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Traduit par H. Dussort. Paris : Presses Universitaires de France.
- Lévinas, Emmanuel. 1983. *Le temps et l'autre*. Paris : Presses Universitaires de France.

Lévinas, Emmanuel. 1990 a. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : Livre de Poche.

Lévinas, Emmanuel. 1990 b. *De l'existence à l'existant*. Paris : Vrin.

Lévinas, Emmanuel. 1991. *De l'évasion*. Paris : Le livre de Poche.

Lévinas, Emmanuel. 1998. *Totalité et infini*. Paris : Livre de Poche.

Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Le visible et l'invisible*. Paris : Presses Universitaires de France.

Ricœur, Paul. 1997. *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*. Paris : Presses Universitaires de France.

Smith, Z. 2007. *De la beauté*. Traduit par P. Aronson. Paris : Gallimard.

Grégori JEAN est agrégé et docteur en philosophie de l'Université de Nice Sophia-Antipolis, et auteur d'une thèse de doctorat consacrée au lien entre ontologie et quotidienneté dans la philosophie et les sciences sociales au XXe siècle. Actuellement post-doctorant du Fonds de la Recherche Scientifique belge (FRS-FNRS), rattaché au *Fonds d'archives Michel Henry* et au *Centre de recherche Phénoménologie de la Subjectivité et théories de l'Action* (CPSA) de l'Université Catholique de Louvain, à Louvain-la-Neuve, où il poursuit ses recherches sur l'histoire du courant phénoménologique et sur la phénoménologie contemporaine.

Address:

Grégori JEAN
Université Catholique de Louvain
Centre de Philosophie du Droit
Collège T. More
pl. Montesquieu, 2
1348, Louvain-la-Neuve
Belgique
Email: gergue@free.fr

Délia POPA est docteur en philosophie de l'Université de Nice et Chargé de Recherches FNRS au Centre de Philosophie du Droit de l'Université Catholique de Louvain, Belgique. Ses domaines d'intérêt sont la

phénoménologie de l'intersubjectivité et de la temporalité, la théorie de l'action et l'esthétique.

Address:
Delia POPA
Université Catholique de Louvain
Centre de Philosophie du Droit
Collège T. More
pl. Montesquieu, 2
1348, Louvain-la-Neuve
Belgique
Email: delia.popa@uclouvain.be