



HAL
open science

Géographie et phénoménologie : perspectives théoriques et méthodologiques autour de la proximité et de l'authenticité

André-Frédéric Hoyaux

► **To cite this version:**

André-Frédéric Hoyaux. Géographie et phénoménologie : perspectives théoriques et méthodologiques autour de la proximité et de l'authenticité. Bruno Frère et Sébastien Laoureux (dir.). La phénoménologie à l'épreuve des sciences humaines, P.I.E. Peter Lang, pp.73-88, 2013, Anthropologie et Philosophie Sociale, 978-2-87574-040-3. 10.3726/978-3-0352-6313-8/7. halshs-00380153

HAL Id: halshs-00380153

<https://shs.hal.science/halshs-00380153>

Submitted on 30 Apr 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Hoyaux André-Frédéric
Maître de Conférences
UMR 5185 ADES équipe TEMPOS
Université de Bordeaux
Maison des Suds
Domaine Universitaire
33607 Pessac Cedex

andre-frederic.hoyaux@u-bordeaux3.fr

(à paraître)

Colloque *Usages de méthodes phénoménologiques en sciences humaines*

Liège (Belgique)

Mai 2007

TITRE DE LA CONTRIBUTION

Géographie et phénoménologie : Perspectives théoriques et méthodologiques autour de la proximité et de l'authenticité.

Cette contribution a pour objet de préciser les apports de la phénoménologie à la géographie, notamment sur les questions relatives aux méthodes d'appréhension et de conception de la relation de l'homme à l'espace. De l'analyse de ces apports découlent une réflexion globale sur le concept d'habiter nourrit à la fois de la relation de l'homme à l'espace (dite construction territoriale) et de l'homme à lui-même à travers cette relation à l'espace (dite constitution ontologique). Ces relations invitent à travailler sur deux champs d'investigations phénoménologiques qui sont utiles à la géographie, celui d'éloignement et d'authenticité.

L'intérêt d'approfondir ces deux concepts relève du fait qu'il co-ordonne une constellation de notions qui sont aujourd'hui fondamentales dans les sciences humaines et sociales. C'est notamment le cas de la question des mises à proximité et des mises à l'écart du monde qui sont opérées par chaque habitant en tant qu'il est un individu et/ou le représentant-participant d'un ou de plusieurs collectifs (famille, association, groupe de

travail). Ces dialectiques s'articulent pour partie autour des questions de mobilités réelles (par les communications permises par routes, autoroutes, trains, TGV, avions, bateaux) ou virtuelles (celle de la mobilisation d'êtres ou d'entités spatiales par les communications effectuées à travers les TIC tel que téléphone, téléphone portable, internet) ; mais aussi pour une autre partie autour du type de mesure de la réalité qu'effectue cet habitant (Hoyaux, 2003b). En effet, le choix d'autres types de métriques que celle qui réfère à l'étendue, interfère avec celle-ci. La distance-étendue, spatiale au sens strict, se construit aussi à partir de métriques sociogènes que structurent par exemple les dialectiques représentationnelles de la sécurité et de l'insécurité ; de la normalité et de l'anormalité ; de la légalité et de l'illégalité, de l'identité et de l'altérité, structurées elle-même par de grands référents le plus souvent construits autour des notions de race, de genre, de religion, de classe.

Ce phénomène de structuration de la dimension spatiale dans l'organisation du social (construction territoriale) s'ancre alors dans un ou des ensembles de justifications qui tentent d'objectiver au mieux, de donner autorité et véracité à la réalité vécue par l'habitant. En cela, un imaginaire du « dire » et du « faire authentique » se construit dont la vocation est de valider, de donner pertinence, d'apporter un autre type de sécurité, ontologique cette fois, qui permet d'interpréter et de comprendre la réalité selon des prérequis non discutés et non discutables.

L'approche proposée ici mènera le lecteur dans une démarche constructiviste voire constructionniste de la réalité. En amont par l'appréhension de la réalité du monde, en tant qu'elle est éclairée par la construction de la mise en relation elle-même lorsqu'elle est énoncée à travers les manières de dire, de faire et de penser. En aval, par l'interprétation des manières de faire, de dire et de penser (au revers d'énoncés, de cartes mentales, de pratiques spatiales) et la compréhension par l'être-au-monde lui-même de la cohérence de ces/ses constructions (par la réflexivité sur une constitution ontologique).

Mais pour arriver à mieux introduire l'utilisation de la phénoménologie en géographie, il semble nécessaire de présenter d'abord une petite historiographie de la géographie qui met en perspective les deux principaux « tournants » épistémologiques et méthodologiques qui lui ont permis d'en intégrer des éléments essentiels. Nous en éclairerons ensuite les conséquences sur les manières de faire et d'interpréter la réalité géographique.

Les tournants de la géographie. Petite historiographie d'une science qui pense travailler sur les liens entre Homme et Espace

Sans entrer dans des débats complexes, on peut distinguer différentes écoles en géographie dont les conceptions s'échelonnent de la dimension sociale « pure » du spatial à la dimension spatiale « pure » du social. En voici résumé les principales conceptions :

On peut circonscrire un premier groupe de chercheurs pour qui les interactions sociales semblent se mettre en place sans qu'aucune référence aux lieux ne soit utilisée. Même les rapports intersubjectifs qui sont censés fonder les liens sociaux « ignorent généralement l'espace géographique : les interactions sociales ne sont pas placées sur terre » (Buttimer, 1979, 248). L'espace semble ne pas avoir de réalité fondatrice. Il

demeure confiné dans un rôle d'espace-support sur lequel la société pose ses empreintes au gré des progrès techniques qui s'y font jour.

Pour d'autres, qui ont suivi la mouvance post-structuraliste et pré-constructiviste des recherches sur les représentations spatiales ou socio-spatiales, l'espace peut être l'instigateur de ces dites représentations. Celles-ci permettent d'arrimer chez l'individu la conscience de valeurs communes au groupe social et/ou spatial auquel il veut s'identifier et auquel il croit appartenir. Certes, l'espace est ici porteur de significations mais celles-ci semblent normer les attitudes des individus qui en sont les médiateurs.

Parfois, les « individus » ne sont plus entrevus comme de simples objets normés par le groupe et les représentations que ce groupe porte et génère, mais comme des « acteurs » possédant leurs logiques propres qu'ils peuvent parfois mettre en acte de façon autonome. Les actions quotidiennes qu'effectuent l'acteur dans l'espace ou vis-à-vis du groupe réfèrent toujours à des nécessités stratégiques qui lient assignation à une place et désignation à une classe, ce qui mène aux dialectiques intra- et inter- entre lutte des places et lutte des classes.

Pour d'autres encore, héritiers des comportementalistes, l'environnement semble renvoyer l'individu, selon divers processus cognitifs (sensation, perception, apprentissage), à des images mentales pré-formées par ses représentations socio-culturelles ou personnelles, ce qui engage alors son action dans cet environnement. Excepté les filtres que génèrent parfois les intentions humaines, le stimulus de l'environnement semble impliquer directement la réaction humaine. Cette façon de concevoir les choses est appliquée de manière encore plus radicale par certains chercheurs qui conçoivent l'environnement comme agissant de manière *quasi* fusionnelle sur les comportements des hommes qui l'habitent et le jalonnent. Ici, les attitudes ne sont plus déterminées par des représentations mais par l'environnement lui-même. Cette approche réfère alors explicitement à la géobiologie. Ces chercheurs mettent l'accent sur le fait que « l'homme, comme d'autres êtres vivants, suit des rythmes et des cycles neurophysiologiques qui se déroulent selon des enchaînements successifs et qui influencent le comportement d'une façon profonde » (Buttimer, 1979, 249). L'être humain entre alors en résonance avec l'environnement naturel (montagne) ou culturel (église, temple) dans lequel il se trouve et conditionnerait alors peu ou prou le ressenti physiologique, psychologique, voire spirituel de l'individu.

Dans une mouvance moins behavioriste, certains chercheurs travaillent sur l'impact qu'occasionne l'espace topologique (la ville comme labyrinthe, la montagne comme barrière) sur les manières d'agir des individus. Cet espace-contrainte déterminerait peu ou prou l'existence et les rapports à l'espace, au temps et à la société des individus.

Pour d'autres enfin, qui promeuvent une géographie phénoménologique ou existentielle, le monde environnant propose un cadre de vie potentiel autant naturel que social dont dispose l'individu dans l'actualité de sa présence, de ses rencontres dans l'espace et le temps, et la volonté qu'il a de se construire par la prise de conscience de ces rencontres. L'individu dispose de son monde ambiant car quoiqu'il y soit entouré d'influx multiples, naturels (climatique, géomorphologique, géobiologique) et sociaux (politique, urbanistique, sociologique) qui semblent potentialiser des ressentis

physiologiques, kinesthésiques et psychologiques, il n'en demeure pas moins que ces influx ne déterminent pas dans l'absolu, dans la totalité ses façons d'être, de faire et de signifier son monde. En cela, il devient explicitement un habitant, acteur pour partie au moins de ses pratiques et de ses représentations et du sens qu'il leur donne.

Cette lecture peut s'inscrire aussi sur un axe temporel qui voit naître le premier tournant géographique opéré dans les années 1950-1970 entre les déterministes soit spatiaux, soit sociaux, soit économiques, soit historiques et les constructivistes. Les premiers indiquent que l'homme est agit par les conditions naturelles, sociales, économiques, historiques dans lequel il se trouve. Ces modes de faire, d'être ou de penser découlent peu ou prou du contexte socio-spatial dans lequel il vit. Les seconds insistent quant à eux sur le fait que l'homme est aussi voire toujours acteur de l'environnement dans lequel il se trouve car il le construit matériellement mais aussi symboliquement et dès lors en induit projectivement les formes sociales et spatiales actuelles et potentielles.

Cependant, s'inscrire dans une démarche constructiviste (tournant épistémologique) appelle également un nouvel appareillage méthodologique qui n'est plus confiné au seul descriptivisme mais s'appuie également sur une herméneutique existentielle. Cette transition vers une nouvelle procédure méthodologique plus ouverte au sens que les habitants donnent eux-mêmes à ce qu'ils vivent, font et pensent, ouvrent sur le deuxième tournant géographique.

Pour concevoir l'habitant comme une singularité, c'est-à-dire comme le centre premier et ultime de toute analyse sur le monde dans lequel il vit, il est utile d'utiliser une méthode qui permet d'évacuer la chosification et l'aliénation de l'explication réalisée encore trop souvent par les sciences sociales sur les discours que l'être humain tient sur son monde. Car si les sciences sociales analysent couramment les discours à l'aune des structures sociales ou des systèmes de représentations socio-spatiales, elles oublient bien souvent que le chercheur d'une part ne trouve jamais que le reflet de ce que la personne qu'il appréhende veut bien lui montrer, et d'autre part que la découverte qu'il tente d'exprimer n'est que le reflet de l'interprétation qu'il fait de ce qu'il cherche par le biais de ce qu'il est en partie lui-même.

Donc, toute chose ou personne est toujours montrée/cachée à celui qui tente d'en parler, alors même que celui qui parle est lui aussi montré/caché pour lui-même. En ce sens, on peut dire que le discours est symbolique et que c'est cet aspect symbolique qui court-circuite les causalités unidirectionnelles stimulus-réponse, qu'elles soient dues à l'environnement naturel ou culturel (Cassirer, 1975).

Du bricolage au bouturage des méthodes de la phénoménologie à une géographie phénoménologique et existentielle.

Il apparaît pertinent d'utiliser la phénoménologie pour élucider cette interférence dans les causalités efficientes du monde environnant sur l'homme. Celle-ci permet d'exprimer la relation homme-terre sans se fourvoyer ni dans une chosification sociale – d'où aucun sens ni aucune conscience ne peut être comprise pour et par l'être humain lui-même –, ni dans un relativisme néantisant qui expliquerait l'homme comme un électron libre agissant de manière éphémère dans un espace neutre.

La méthode phénoménologique permet en réalité au chercheur d'atteindre trois éléments fondamentaux pour toute recherche qualitative travaillant sur ce système symbolique :

A. L'idée d'objectivation inhérente à l'effort de ce que les phénoménologues nomment la « réduction phénoménologique » (Husserl, Schütz). Elle a pour principe, non de nier l'existence du monde extérieur, mais de suspendre les croyances émises à l'encontre de son existence, c'est-à-dire « de s'abstenir à dessein et systématiquement de tous les jugements liés directement ou indirectement à l'existence du monde extérieur. Empruntant des termes de technique mathématique, Husserl nomma cette procédure “mise entre parenthèses du monde” » (Husserl, [1913] 1950, chapitre IV, [107-119] 187-205). Cette “mise entre parenthèses du monde” ne s'applique pas seulement à « l'existence du monde extérieur, avec toutes les choses qui s'y trouvent, inanimées, incluant les semblables, les objets culturels, la société et ses institutions », mais elle s'applique aussi « à notre croyance [en] la validité de nos déclarations sur ce monde et son contenu » (Schütz, [1945] 1995, 61). Dès lors, dans le discours que tient le chercheur (les questions qu'il pose par exemple) ou dans l'interprétation qu'il fait du discours qu'il étudie, il se doit de suspendre tout jugement de valeur, pour diminuer autant que faire se peut les biais liés à ses propres constructions idéologiques.

B. L'idée d'herméneutique (Dilthey, Gadamer, Ricœur, Heidegger), comprise comme science de l'interprétation, et dont l'utilité découle pour partie du point précédent. En effet, il semble préférable, lorsque l'on étudie l'homme et les relations qu'il entretient avec le monde qui l'entoure, de le laisser s'exprimer et s'interpréter lui-même sur les discours et les pratiques qu'il dispose à leur rencontre. De ce fait, le chercheur ne doit plus se présenter comme celui qui explique tout en fonction de ses *a priori* idéologiques, mais comme un médiateur qui tente le mieux possible de comprendre et d'interpréter au plus près le sens qui émanerait des discours de ceux qu'il écoute. Cette nécessité de dépasser l'explication positive pour parvenir à l'interprétation et à la compréhension découle du fait que cette recherche aborde des « types d'expérience dans lesquels une vérité se manifeste [mais] qui ne peut être vérifiée par les moyens dont la science dispose » (Gadamer, [1960/1990] 1976/1996, [2] 12). De ce fait, la méthode phénoménologique n'est plus une « démonstration », mais une « monstration », celle du phénomène lui-même, que celui-ci soit naturel ou non. Cependant, quand ce phénomène est l'homme lui-même dans son rapport à lui-même, en son Être, la phénoménologie devient une ontologie. De ce fait, analyser la relation au monde environnant qu'ont les êtres humains mêle à la fois une phénoménologie – monstration des actes, des discours opérés envers ce monde – et une ontologie – monstration du sens fourni à propos de ces actes.

C. L'idée de symbolisation (Cassirer, Bachelard, Durand) qui découle de l'acte d'interprétation. En effet, « la tâche d'interprétation, s'opposant au travail analytique qui vise à rendre compte d'une explication causale des faits, s'attache surtout *au sens et à sa compréhension*. La phénoménologie et l'anthropologie structurale accordent à la compréhension un caractère essentiel, “fondateur”, dans tout acte de connaissance de l'homme. Elles nous conduisent en effet à pénétrer le sens des signes produits par

l'homme (niveau du symbolique différencié du réel) » (Sauvageot, 1987, 37). Pour pénétrer ce sens, il est alors nécessaire de rattacher le discours à des structures de significations, dans la mesure où cet acte offre toujours un éclaircissement, une ouverture au sens de ce qui au départ était caché.

Cette trilogie constitue en fait le champ méthodologique de la phénoménologie herméneutique appliquée aux sciences humaines et sociales traitant notamment de l'espace. L'acte herméneutique en constitue le centre névralgique. Car l'attitude d'interprétation des structures intentionnelles de l'expérience, qui est inhérente à la volonté du chercheur mais aussi de l'interviewé(e) de comprendre ensemble leur monde singulier et commun, en interaction, donc en construction, articule le pourquoi (objectivation scientifique) et le comment (la symbolisation) de cet acte.

Dans cet acte herméneutique, on aborde deux temps de sémantisation du monde, celui des significations (celui d'explication et d'interprétation) et celui du sens (celui d'explicitation et de compréhension). De ce fait, récolter des données qui relèvent de chacun de ces deux temps peut appeler à l'utilisation d'une technique de double entretiens (Hoyaux, 2006), le premier plutôt semi-directif et focalisé sur des thématiques relevant du rapport de l'habitant à l'espace, le second plus ouvert et exploratoire, de « réactivation » ou de « justification » qui permet à l'habitant de réfléchir à l'évocation de ce rapport. En effet, si les significations peuvent être abordées par l'interprétation en tant que telle, le sens ne peut l'être que par la compréhension. Celle-ci relève alors d'une double interprétation, ou en d'autres termes, comme l'interprétation d'une interprétation. Si l'interprétation est une lecture du monde qui entoure l'habitant, la compréhension est une lecture de l'habitant lui-même par lui-même. Cependant, en tant que chercheur, on ne peut qu'exprimer des interprétations, qu'elles soient socio-anthropologiques ou ontologiques. Interprétations et non compréhension, car dans l'absolu, même en laissant s'exprimer l'habitant lui-même sur ses propres mises en significations, le chercheur – à part s'il laisse l'interview dans sa « virginité », sa description originelle par l'être-au-monde lui-même – ne peut s'abstraire d'une quelconque interprétation, ne fût-ce que par la mise en forme du travail d'écriture.

En cela, la méthode d'interprétation phénoménologique tente d'éviter les analyses de la sociologie positive qui fait de la société une réalité objective et de l'acteur social un idiot culturel (*cultural dope*) (Garfinkel in Quéré, 1985) dont les comportements sont prédéterminés par un ensemble préconstruit de jugements de valeur et qui est incapable d'interpréter de façon pertinente la réalité qu'il observe et vit. Au contraire, une approche phénoménologique doit toujours donner priorité à l'interprétation des interlocuteurs, en tant qu'ils sont co-constructeurs et co-interprètes de la réalité dont ils tentent d'éclairer les contours.

Par cette méthode, d'obédience ethnométhodologique et à vocation herméneutique, on aborde d'une part en « co-observateur » la réalité spatiale vécue de chaque personne interviewée ; d'autre part on passe avec elle « d'un langage parlant, que nous parlons, à un langage révélant où l'être même s'adresse à nous. [...] Ce n'est plus simplement une sorte de clé dont nous usons pour ouvrir, mais c'est plutôt l'être qui nous ouvre par la clé des langages symboliques » (Ricœur, 1962, 169).

Cette méthodologie permet de mieux comprendre les filiations qui subsisteraient entre la façon qu'ont les êtres humains d'habiter dans le monde socio-spatial qui les entoure, et leur façon d'être au monde en tant qu'ils viennent s'y réaliser personnellement ; c'est-à-dire, entre des significations prédéterminées (telles que les étudiaient les sociologues positivistes) par les contextes socio-spatiaux du monde environnant de l'être humain, et une sémantisation structurante liée à son expérience de ce monde environnant. Filiations qui seraient d'ordre herméneutique, car elles permettent non seulement de « restaurer le sens et la plénitude du sens » (Ricœur, 1962, 166), mais elles autorisent aussi chaque humain à passer, d'une image qu'il se donne à être (ou à voir) pour suivre les normes, à sa symbolicité de sujet pensant le monde et se pensant en tant qu'il *est* au monde.

Mais du fait que tout acte, et en particulier celui du discours, est intentionnel (Schütz, [1945] 1995, 60 et 71), le chercheur n'a pas à juger le contenu de ce discours mais à en comprendre les bases qui en constituent le sens pour la personne. Pour appréhender ce sens, il faut concevoir l'être humain comme ouverture d'un monde. En effet, avant et en dehors de toute présence humaine, l'espace est tel qu'il est dans son absoluité. En revanche, quand apparaît l'être humain, celui-ci ouvre un monde qui lui est propre car nul autre être humain ne peut se positionner à sa place ni percevoir, concevoir, donc se représenter exactement la même chose que lui, et cela même s'il vise les mêmes éléments qui lui sont disponibles. A chaque instant, les contextes de perception et de cognition du monde, même si ce monde est connu, seront nouveaux. Ils se seront transformés non en tant que tels (les objets étant peut-être restés à leur place et l'individu ayant peut-être récupéré la même position) mais dans la relation que l'homme en a. Cette relation est donc à la fois spatialisée/spatialisante et temporalisée/temporalisante.

Cela implique donc bien deux primarités inhérentes à l'être humain, celle de l'être dans sa relation à lui-même et celle de sa relation à un monde, le sien. Dès sa naissance, l'être humain est « toujours déjà » en relation avec un monde, il est être-au-monde. Les tirets exprimant cette relation qui ne s'achève qu'à sa mort. Par cette particularité, Heidegger insiste sur l'indéfectibilité du lien et de l'interrelation qui se réalise entre l'être humain et la terre où il s'incarne, où il prend corps en tant que chair et conscience dans un lieu et un temps donnés.

« L'homme est dans la situation d'être-jeté » (Heidegger, [1946] 1953-1983, 109). Mais ce n'est pas l'homme qui se jette, c'est « l'Être lui-même qui destine l'homme à l'existence de l'être-le-là comme à son essence » (Heidegger, [1946] 1953-1983, 97). L'homme est bien une singularité qui exprime, par le fait d'être un *là* dans un lieu et un temps donnés, une compréhension singulière d'un Être universel, Être qui se doit de s'ouvrir à sa singularité en se projetant dans un monde. Ce projet (pro-jet : jeter en avant de, à terre) est la signification du « ek » de ek-sistence. L'être humain a pour nécessité « de se jeter en avant de » l'Être et de « se tenir debout » (sistence - du lat *sistere*) dans un monde. Un monde spatial mais aussi social. Un monde de significations qui *artefactualise* toute réalité mais qui n'épuise jamais l'émergence du sens et sa totale substance.

De ce fait, l'Être de l'être-au-monde ne peut être conçu pour l'habitant que comme une configuration constituante de ce qu'il est, croit, pense. Il s'en remet à elle pour justifier philosophiquement, psychologiquement, socialement, etc. de l'opérativité de sa compréhension du monde et de lui-même. Pour les philosophes, l'Être de l'être-au-monde est un concept, pour le géographe travaillant avec des habitants pensant leur monde, c'est un horizon ontologique qui donne sens à ce qu'ils sont, font, et pensent dans, sur et en ce monde.

Parler de singularité et de primat de l'être, cela ne signifie pas que l'homme n'entre pas en interaction avec d'autres hommes. En fait, il est toujours déjà en relation avec d'autres êtres et constitue alors par cette rencontre avec l'altérité sa propre identité faite de distinction et d'identification. Ainsi, pour Patocka, « Dans l'interpellation personnelle, la caractéristique originaire de l'espace vécu en tant qu'enracinement s'approfondit – il apparaît que le "là-bas" et "l'ici" sont indissolublement liés au "tu" et au "je", que le "tu", le "je", le "il" et le "ça" fondamental (l'environnement indifférencié, l'horizon universel) sont indissolublement liés à l'articulation originelle de l'espace » (Patocka, [1960-1976] 1988, 306-307). Toutefois, cette conception inter-individuelle appelle à une ouverture sur le social qu'offre l'analyse de l'intersubjectivité proposés par les phénoménologues sociaux (Schütz et Luckmann, 1973, 59 ; ou Berger et Luckmann, [1966] 1996, 36-44). Cependant, en introduisant l'*a priori* du sens commun et de l'intersubjectivité d'un collectif, le chercheur postule le social, mais n'étudie par la relation de l'être à celui-ci. Relation dépendant essentiellement de l'intentionnalité de l'être-au-monde dans l'ici - maintenant - je de sa conscience.

Après avoir mis en perspective le passage conceptuel qui va d'une **interprétation objectiviste** de l'environnement, du Monde, comme déterminant et déterministe et dans lequel l'habitant se trouve peu ou prou déterminé, à l'**interprétation constructionniste** du monde qu'effectue l'être-là qui est au-monde par la mise en relation intentionnelle qu'il effectue avec des cadres territoriaux (spatiaux, sociaux et temporels) qui structurent en retour son action quotidienne, il devient intéressant d'analyser :

1° comment ce monde que l'habitant se met à proximité induit une mise à distance des objets, personnes, lieux, souvenirs qu'il agence, organise, et ménage autour de lui ;

2° comment l'habitant justifie cette construction dialectique de mise à proximité versus mise à distance (dite construction territoriale) par l'utilisation de référents moraux ou idéologiques, c'est-à-dire par la constitution ontologique d'un système de valeurs qui détermine l'interprétation des phénomènes qui se déroulent en ce monde et la compréhension ontologique qui est faite de ce monde par et pour lui.

Ces deux questions qui recourent aux deux tournants géographiques (épistémologiques et méthodologiques), amène à prolonger notre étude sur deux points abordés par la phénoménologie, celui de l'é-loignement et celui de l'authenticité.

De l'é-loignement comme fondement structurant du monde de l'être-au-monde et de sa géographicit .

Suivre la phénoménologie de l'espace, c'est renverser les prérogatives géographiques habituelles dans l'analyse des relations de l'être-au-monde. Il n'y a plus de contenant, de conditionnant, de catégorie qui détermine *a priori* les attributs de ce dernier. Au

contraire, c'est dans son souci d'être-là et justement d'avoir tels attributs afférents à sa finalité d'être-au-monde que le monde de l'être est tel qu'il est, en son contenu (le sens), en ses potentialités (les projets).

L'analyse demande de déconstruire le monde de l'être-au-monde, en tant qu'entité formalisée et délimitée spatialement, entité préconfigurée dans laquelle l'être-là qui est au monde viendrait exister, se projeter. Cette analyse appelle à déconstruire les distances objectives comme instigatrices *a priori* des relations privilégiées de cet être-au-monde avec les éléments de ses entours (espaces de proximité au sens de l'étendue) et de ses contrées lointaines. Il faut plutôt concevoir que ce sont les mises en relation spatiale et sociale de l'être-au-monde qui déterminent son champ territorial (celui de ses appropriations spatiales et de ses sentiments d'appartenance aux différents collectifs) et les divers éléments ou être-au-monde des entours ou des contrées qui sont ainsi mis à sa proximité. De ce fait, toute relation au monde, spatiale et/ou sociale, exprime la construction territoriale de l'être-au-monde et imprime alors *a posteriori* la configuration du monde de ce dernier. Cette configuration génère comme elle est générée par la mise en mesure du monde par l'être-au-monde. Cette mesure ne réfère plus alors à une « échelle normale » (distance-étendue) mais à une « métrique particulière » (distance phénoménologique ou corporéique de l'espace).

Cette construction territoriale s'établit à partir de la territorialisation qu'engage l'être-au-monde, du fait même qu'il est toujours-déjà en avant de lui-même dans son monde. Cette territorialisation découle de sa préoccupation (envers des espaces ou des objets dans l'espace) et de sa prévoyance (envers des personnes). C'est à partir de l'analyse de ces dernières que l'on peut concevoir des dialectiques de mise à proximité vs mise à distance. Dialectiques qui ne sont pas constitutives, donc non catégorielles, mais bien constituées par l'analyse *a posteriori* qu'un géographe peut faire. En effet, par la mise à proximité des choses et d'autrui, l'être-au-monde s'approprie des espaces, s'identifie à des personnes, et routinise ses actions.

A partir de cette appropriation - identification - routinisation, il co-détermine alors une délimitation - distinction - mémorisation envers ce qui n'est pas mis à proximité en son monde dans le Monde. Le problème, s'il est analysé du point de vue phénoménologique, suggère que la délimitation (donc la problématique de la frontière), la distinction (donc la problématique du groupe, de la race) et la mémorisation (d'où la problématique de l'histoire, des origines), corroborent l'idée d'une connaissance par l'être-au-monde lui-même de ce qu'il y a de part et d'autre d'une sorte de limite spatiale, sociale ou temporelle. Cette connaissance détruit alors l'idée même de mise à proximité. Car pour Heidegger, on entre en relation avec, donc on met à proximité, uniquement ce que l'on connaît, que ce connu soit valorisé positivement ou négativement. Ce connu est donc une totalité qui ne peut se fractionner. La préoccupation et la prévoyance sont donc toujours, en théorie, englobantes et jamais excluantes.

Pour autant, au sein de ce monde potentiel, on peut mettre en perspective le rôle majeur et constitutif du couple mise à proximité vs mise à distance inhérent à l'éloignement (Chrétien, 1983, 124-126 ; Franck, 1986, 81-90) (ou déloignement) heideggérien. En effet, mettre à distance, ce n'est pas rejeter hors du monde, c'est au

contraire conserver la préoccupation de cette présence, mais la mettre en marge dans un espace que l'on ne veut pas voir comme central en terme de pratiques et de représentations. Car, on ne peut être préoccupé par l'absence, puisque penser à quelque chose ou à quelqu'un d'absent, c'est déjà le rendre à la présence à soi, que cette présence soit entendue comme un manque ou non.

Caractérisé de cette façon, l'é-loignement (Heidegger, [1927] 1964, [105] 133) est la possibilité offerte à l'être-au-monde de construire son monde, en ce qu'il rapproche à lui son monde spatial, social et temporel, et occulte le reste. Du fait même que Heidegger signale qu'il use du terme dans « sa signification active et transitive », on peut comprendre l'é-loignement comme la mise en place d'une dynamique territoriale, celle de la territorialisation. Celle-ci entretient bien une dialectique, entre ce / ceux qui est / sont visé(s) dans l'acte de rapprocher (un lieu, un être, un souvenir), et ce / ceux qui, du fait même de la visée, se retrouve(nt) exclu(s). Territorialisation qui restructure de façon permanente les territorialités de l'être-au-monde, son identité (construite en-deça et par-delà la nécessité de se distinguer et de s'identifier), sa propriété (construite en-deça et par-delà la nécessité d'approprier et de rejeter), son vécu (construite en-deça et par-delà la nécessité de se souvenir et d'oublier).

Identité, propriété et vécu qu'il faut comprendre comme ce qui relève de l'identification, de l'appropriation, et de la routinisation engagées par la corporéité subjective toute entière, qui est inhérente à l'é-loignement du monde par l'être-au-monde. Car c'est l'é-loignement qui exprime explicitement pour l'être-au-monde sa relation à celui-ci. Ce ne sont pas les rapports d'évidence qui font que l'être-au-monde est proche d'une personne, d'un lieu, d'un événement. Le monde, et même le monde objectivement proche, est empli de personnes, de lieux, d'événements, parmi lesquels, pourtant, l'être-au-monde *ne retient*, par son rapprochement, que certaines personnes, certains lieux, certains événements.

Ce « re-tenir », c'est vouloir conserver à soi le tenir debout de l'ek-sistence, qui découvre, qui se projette « auprès de » et « avec ». Ce « re-tenir », c'est une volonté pour l'être-au-monde de re-crée ce qui semble toujours déjà avoir été pour lui ce qu'il est *là* au-monde, en tant qu'il est, qu'il a, qu'il fait. Le re-tenir (Breton, 2000, 64-65) exige donc, dans le mouvement même de l'existence de l'être-au-monde, un ajustement, et parfois, voire souvent, une répétition de l'é-loignement du monde par l'être dans la mesure où c'est cet é-loignement qui génère et est généré par l'identification, l'appropriation, et la routinisation. C'est aussi en ce sens que les recherches tendent à penser l'existence à partir de l'absolu des représentations. Celles-ci sont pensées comme absolues car elles semblent contenir l'existence (par les acquis, les *habitus* qu'elles introjecteraient en chacun et en tous) alors qu'elles ne sont elles-mêmes qu'une représentation de ce qu'elles contiennent, c'est-à-dire les significations de la relation toujours déjà répétée, dans ce re-tenir, de l'être avec son monde.

L'identification, l'appropriation et la routinisation expriment non pas le retour de l'identique mais le retour du Même, de ce qui a toujours déjà été le *là* de l'être. C'est en ce sens que Heidegger définit le voisinage, dans son acception ontologique : « Le voisinage [...] ne produit pas entièrement la proximité, mais au contraire : la proximité fait advenir à

soi le voisinage. Mais que veut dire proximité ? A peine essayons-nous de penser en ce sens, que nous voilà déjà partis sur un ample chemin de pensée. Ici, maintenant, ne peuvent nous réussir que quelques pas. Ils ne nous conduisent pas en avant, mais en arrière – vers là où déjà nous sommes. Ces pas ne forment aucunement (ou bien c'est une apparence très extérieure) une succession où celui-ci précéderait celui-là. Les pas se joignent bien plutôt dans un rassemblement recueilli sur le Même, et ils se jouent un retour au Même » (Heidegger, [1959] 1976, 194). Le détour par la territorialisation est toujours déjà retour vers les territorialités de l'être-au-monde en tant que substantifique moelle de son habiter. « Que nous pensions proximité et aussitôt se présente le lointain. Tous deux se tiennent en une certaine opposition, en tant que grandeurs diverses dans la distance entre des objets ». (Heidegger, [1959] 1976, 194). Il faut ainsi comprendre la territorialisation inhérente à l'é-loignement comme relevant d'un couple mise à proximité vs mise à distance.

C'est en ce sens que toute préoccupation et toute sollicitude se fondent d'abord auprès de choses et d'êtres, mais en tant que ces choses et ces êtres participent d'entours ou de contrées toujours déjà rencontrés. « L'é-loignement est une approximation prévoyante, une manière de rapprocher telle qu'on la rencontre dans les activités comme l'acquisition, la mise en place ou la mise à portée de la main » (Heidegger, [1927] 1964, [105] 134). De ce fait, on peut dire que l'être-au-monde ne s'identifie, n'approprie, ne routinise qu'à la mesure d'une altérité (sens large) potentielle « limitée » (à-portée-de-la-main), celle qu'offre son territoire toujours déjà construit. Car faut-il le répéter, « être proche veut dire : se situer aux entours de l'étant de prime abord disponible qui est visé par la préoccupation », c'est-à-dire demeurer dans le *là*.

Mais demeurer dans son *là* ne veut pas dire rester auprès de la chose ou avec l'être. Car la préoccupation va à la rencontre d'un *là-bas* qui appartient au *là* toujours déjà découvert. Ainsi, « l'être-là est incapable de circuler jamais aux entours de ses é-loignements, il ne peut que les modifier » (Heidegger, [1927] 1964, [108] 137). De fait, rapprocher à soi telle chose ou tel être ouvre à la réalité du territoire tout entier sans pour autant que l'être y soit présent de manière exhaustive. C'est par la redondance, la multiplication des préoccupations envers le lieu, à l'intérieur de ses entours, de ses territoires, que l'on peut entrevoir la configuration que l'être-au-monde opère implicitement ou explicitement de son monde tout entier. L'être-au-monde est donc toujours bien dans l'atteinte d'un sous-la-main. Et seule la variation de ces sous-la-main permet aux chercheurs et à l'être-au-monde lui-même d'en percevoir les contours, en tant qu'à-portée-de-la-main.

L'altérité, certes limitée, l'est tout autant dans l'*activité* des territorialisations et la *transitivité* des territorialités de l'être-au-monde. Car d'un côté, l'identité, la propriété et le vécu (c'est-à-dire les territorialités) *surdéterminent* le champ d'investigation de l'être-au-monde ; et d'un autre côté, l'identification, l'appropriation, et la routinisation (c'est-à-dire le premier terme de la dialectique territoriale) *co-déterminent* une distinction, une délimitation et une mémorisation (le second terme de la dialectique territoriale) qui sont le reflet d'une stigmatisation territoriale, c'est-à-dire d'un entre-

deux entre l'ek-sistence (qui s'actualise dans son champ potentiel) et l'inexistence (potentialisée de fait).

Toute cette analyse ne tient pas compte évidemment d'un quelconque caractère quantitatif qui voudrait que l'appropriation ou l'identification soit meilleure ou moins bonne selon une quantité d'espace parcourue ou une quantité de rapports inter-personnels (et idéels) effectués. De même, le rapprochement objectif que semblent enjoindre les nouvelles technologies de l'information et de la communication ne définit pas *ipso facto* un rapprochement des hommes entre eux et des hommes avec l'espace diffus du Monde. Comme le signale « de son temps » Heidegger, « toutes les formes d'accélération auxquelles nous sommes aujourd'hui, de bonne ou de mauvaise grâce, contraints de participer, tendent à surmonter l'éloignement. La "radio" [la télévision, le téléphone, *Internet*, etc.] par exemple, perme[tent] aujourd'hui à l'être-là d'accomplir un éloignement du "monde" dont il n'est pas encore possible de mesurer tout le sens pour l'être-là lui-même ; cet éloignement se fait sous la forme d'une extension du monde ambiant quotidien » ([1927] 1964, [105] 134). Mais comme le remarquent Boehm et De Waelhens, cette extension ne se résume pas à un assemblage de territoires toujours plus nombreux et toujours plus exhaustivement découverts.

Car, il faut comprendre que « la capacité accrue d'é-loigner le plus distant ne conduit pas à élargir notre horizon au delà de notre monde ambiant mais, au contraire, à intégrer l'é-loigné au système de renvois de ce monde ambiant » (Heidegger, [1927] 1964, 296, n.3, p.105). Ce monde de l'être-au-monde correspond donc bien à l'ensemble potentiel des entours et des contrées lointaines, en tant qu'il est l'expression, la configuration, de l'ensemble des systèmes de renvois, c'est-à-dire de l'ensemble des territorialités de l'être-au-monde, auquel se rattachent toujours les territorialisations qui sont à l'œuvre. C'est la qualité du système de renvois, des territorialités de l'être-au-monde, qui détermine la quantité, ou la potentialité, d'espaces mis à proximité. Car à l'intérieur d'un Monde toujours plus vaste, la sélection et la configuration territoriale qu'effectue l'être-au-monde, même si elles changent de forme, demeurent les mêmes, sur le fond, c'est-à-dire sur les significations opératoires inhérentes à la construction territoriale.

L'idée que l'ouverture du monde co-détermine un reflux régionaliste, ethniciste, communautaire relève à cet égard d'une lecture purement quantitative (non seulement au sens comptable mais aussi au sens logique : le + entraîne le - ; le ++ entraîne le - - ; etc. ?). Les être-au-monde qui se singularisent aujourd'hui par ces traits régionalistes n'ont en rien modifié leurs territorialités. Celles-ci apparaissent seulement plus clairement à la lueur de ceux dont les territorialités sont diamétralement opposées. L'ouverture du Monde n'y est pour rien, puisqu'elle résulte de ceux qui l'ouvrent. Un être-au-monde qui s'ouvre au Monde *contre* sa volonté le fait selon un système de renvois qui lui est pourtant personnel, en cela qu'il lui permet de définir toujours plus distinctement (par l'effet de contraste) ses territorialités (son identité, sa propriété et son vécu).

Selon un autre ordre d'appréciation, cela ne veut pas dire pour autant que le monde est inéluctablement ce qu'il est, car ce qu'il est relève d'abord et avant tout de ce que l'être-au-monde en fait. Mais il est clair que l'historicisation positive effectuée par les

sciences sociales ne rend pas compte suffisamment du fait que « c'est la préoccupation, par sa prévoyance, qui décide de la proximité et de l'éloignement de l'étant intramondain de prime abord disponible. L'étant de prime abord disponible le plus proche est celui auquel l'être-là s'en tient de préférence, et les é-loignements s'ordonnent d'après lui » (Heidegger, [1927] 1964, [107] 136). Car cette *préférence*, qui stipule bien la perdurance des territorialités de l'être-au-monde, ce n'est pas l'histoire qui en est la cause, mais bien l'être-là lui-même, dans l'inhérence, dans l'état d'attachement qu'il possède avec son existentialité d'être-au-monde toujours-déjà en quête de sa sécurité ontologique à l'intérieur du Monde.

L'analyse de l'é-loignement montre donc la relativité des rapports à l'espace, au temps et aux personnes qu'entretient l'être avec le monde. Cette relation au monde exprime avant tout un monde de significabilités, qu'entrouvrent à chaque instant (selon une territorialisation) les territorialités de l'être-au-monde. Territorialités qui engagent donc toutes les prédications qu'effectue l'être à l'encontre de ses rapports au monde, ceux de la distance (spatiale), de la profondeur (sociale), de la longueur (temporelle).

Cette conception anté-prédicative est bien exprimée par ces deux passages : « Un chemin "objectivement" plus long peut être plus court qu'un chemin "objectivement" très court, si ce dernier est "un véritable calvaire" et s'il paraît à celui qui le parcourt infiniment long. Or, c'est dans un tel "apparaître" qu'un monde est proprement et véritablement disponible. Les distances objectives qui séparent des choses subsistantes ne coïncident point avec l'éloignement et la proximité des étants intramondains disponibles » (Heidegger, [1927] 1964, [106] 135). « Et si même nous usons d'une mesure plus nette, en disant qu' "il y a une demi-heure d'ici à la maison", cette mesure encore doit être tenue pour une simple évaluation. Une "demi-heure" n'est pas égale ici à trente minutes, mais à une durée dénuée de "longueur", si l'on entend par longueur une extension quantitative. Cette durée se comprend en termes de "préoccupations" quotidiennes. Même là où il existe des mesures précises et "officielles", l'éloignement s'évalue de prime abord selon la prévoyance » (Heidegger, [1927] 1964, [106] 135). Les distances entre les choses, entre l'être et les choses, ainsi que la durée, correspondent bien aux relations qu'entretient l'être dans sa préoccupation auprès de son monde, que ces relations soient considérées comme bonnes ou mauvaises, trop courtes ou trop longues.

Ce passage permet d'ouvrir sur la question du jugement de valeur. Celui-ci n'est plus à concevoir comme la mise en place d'une vérité en tant que telle pour l'être-au-monde, c'est-à-dire en tant que ce jugement de valeur pourrait se comprendre en soi, sans le relier à ce pourquoi ce jugement de valeur est justement émis. Tout jugement de valeur est par principe à référer au couple mise à proximité vs mise à distance du monde exprimé par l'être-là lui-même dans la situation où il le formule.

Percevant avant terme l'acrimonie probable des scientifiques, Heidegger précise justement la teneur de cette indexation à la situation de l'énonciation. « Pour qui a été formé à la considération de la "nature" et des distances "objectivement" mesurées entre les choses, il y aura risque de tenir pour "subjectives" cette explicitation de l'éloignement et cette manière d'évaluer. Mais il s'agirait alors d'une "subjectivité" qui nous découvre, peut-être, ce qu'il y a de plus réel dans la "réalité" du monde et qui n'aurait rien à voir

avec l'arbitraire "subjectif" et les "opinions" subjectivistes touchant un étant qui "en soi" serait autre. C'est la faculté d'éloignement, exercée par l'être-là dans sa prévoyance quotidienne, qui nous découvre l'être-en-soi du "monde vrai", c'est-à-dire de l'étant auprès duquel l'être-là, en tant qu'il existe, est toujours-déjà présent » (Heidegger, [1927] 1964, [106] 135). Ainsi, analyser le jugement de valeur en tant que tel n'a aucun intérêt pour le chercheur en sciences humaines et sociales. En revanche, il permet de caractériser l'éloignement de l'être-au-monde, par son côté hédoniste notamment. Le propre et le mal-propre, les bonnes et mauvaises odeurs, les ambiances sûres et inquiétantes sont des jugements qui ne sont intéressants que dans la mesure où ils permettent à l'être-au-monde de configurer un territoire signifiant pour soi et les autres qui coexistent avec lui, mais aussi, au-delà, de comprendre ce pour quoi son territoire est signifié comme tel.

Car « être-au-monde, l'être-là a toujours déjà découvert un "monde" [un territoire]. Cette découverte, qui se fonde sur la mondanité du monde, nous l'avons caractérisée comme délivrance de l'étant à un tout finalisé. Cette délivrance et la destination de l'étant à sa fin s'accomplissent par le rattachement de la prévoyance [au système de renvois] que révèle une compréhension de la significabilité [de ce territoire] » (Heidegger, [1927] 1964, [110] 139). Cependant si le rattachement de la prévoyance (en tant que territorialisations) au système de renvois, c'est-à-dire aux territorialités de l'être-au-monde, est permis par l'accès à une compréhension de la significabilité du territoire, c'est-à-dire par le sens que l'être-là donne à sa construction territoriale (en tant que tout finalisé), il est d'abord possible d'analyser ce système de renvois dans le discours de l'être-au-monde. Si celui-ci ne permet pas de comprendre en tant que tel le sens du territoire attaché à l'être, il permet d'interpréter les configurations qui sont à l'œuvre par les recouvrements successifs des énoncés que l'être produit sur le monde.

Ainsi, l'ensemble de la méthode phénoménologique s'intéressant à montrer les liens de l'être auprès du monde, par sa préoccupation et sa prévoyance, a éclairci des correspondances sémantiques particulières au niveau des territorialités sociales et temporelles en rapport à la sémantique générale de la spatialité. On peut alors généraliser cette assertion : « L'être-là est spatial par le fait que, dans la préoccupation prévoyante, il découvre l'espace, en telle sorte qu'il se rapporte constamment aux étants en les éloignant ; c'est aussi ce qui permet à ces étants d'être rencontrés spatialement » (Heidegger, [1927] 1964, [108] 137). Assertion que le géographe transforme alors en l'idée suivante : L'être-là, qui est au monde, est territorial (spatial, social et temporel) par le fait que, dans la préoccupation prévoyante, il découvre l'espace, le temps et la société des hommes, en telle sorte qu'il se rapporte constamment aux étants (choses, lieux, êtres) en les éloignant ; c'est aussi ce qui permet à ces étants (choses, lieux, êtres) d'être rencontrés territorialement (spatialement, socialement et temporalement).

La relation territoriale est donc avant tout une relation sémantique. Celle-ci permet de configurer le monde de l'être-au-monde à partir notamment des relations indexicales explicitées à partir des indexicalités adverbiales « de lieu » ou « de temps », pronominales « de personne » et verbales « de temps » que cet être-au-monde entretient au travers de ses discours sur le monde. Relations adverbiales, pronominales et verbales qui corroborent

l'idée d'un dépassement, d'une extension phénoménologique du corps en tant que je - ici - maintenant par sa projection auprès de choses et avec des êtres.

Dans son projet, l'être-au-monde se rend alors présents êtres et choses par son regard, sa préoccupation, sa pensée. Le lieu devient lien permanent, appréhension du monde dans sa quotidienne apparition, dans sa quotidienne rencontre. Le territoire, c'est l'immanence du re-tenir, c'est la réitération dans un « résolument ouvert » mais « limité » de ce re-tenir. Quant au monde de l'être-au-monde, il est toujours déjà le « à-découvrir » dans le découvert. C'est « l'au-delà », ce « il », ces « eux », cet « à-venir » du projet à faire que l'on ramène un jour à soi en tant qu'expression ultime du changement de ce que l'on est. Le monde de l'être demeure donc comme l'horizon irrésolu, le sens même de la quête, le sens même du projet, la transcendance de l'action de l'être-là en tant qu'être auprès du monde, du Monde. Il demande alors que l'homme l'habite.

Le monde de l'être peut donc être compris comme une entité transactionnelle et transitionnelle. Transactionnelle car c'est à l'intérieur de celui-ci que se passe le commerce quotidien avec les choses de l'existence de l'être-au-monde. Transitionnelle car d'un côté, il est toujours évolutif, en transition ; et de l'autre, il est permanent au sens où l'être-au-monde a tendance à le fétichiser comme un objet particulier duquel il ne peut se détacher. Par cette dérive sécuritaire, le monde de l'être devient alors un artefact et non plus un projet.

La construction territoriale peut-elle être inauthentique au regard de l'être-là ?

Il apparaît intéressant de finir cette analyse de la portée de la phénoménologie pour la géographie en abordant une réflexion sur l'authenticité. En effet, celle-ci s'inscrit comme un point d'inflexion entre la construction territoriale et la constitution ontologique de l'être-là qui est au-monde. En utilisant ce terme, Heidegger insiste sur le fait que l'on peut ne pas habiter, c'est-à-dire ne pas donner sens à ce que l'on est là (en tant que où) auprès de quoi et avec qui l'on est. S'il est évidemment possible de concevoir cela théoriquement, il est cependant aporétique de penser cela méthodologiquement. C'est en revenant de façon pragmatique à l'étude des limites inhérentes à la construction territoriale qu'il faut tenter d'en préciser le contexte.

Pour Heidegger, le fait même d'instituer la possibilité d'une limite excluante annonce l'idée d'inauthenticité de l'Être-là. Car si la tension inhérente à la construction territoriale amène à une exclusion d'une partie du monde, il n'en reste pas moins que l'être, la découvre pourtant. Etant donné que l'authenticité pour Heidegger relève de l'acceptation totale de la révélation à soi de ce que l'être-là découvre dans son monde, il paraît donc clair à première vue que toute configuration territoriale, faite de délimitations et de distinctions, organise un refus de cette révélation. Il n'en est rien ! En effet, que la découverte du monde soit l'expression d'une délimitation ou d'une distinction qui configure le monde de l'être à l'intérieur de celui-ci ne relève pas en soi d'une inauthenticité pour l'être-là qui est au monde. En revanche, la volonté pour ce dernier de ne pas *comprendre* les nécessités ontologiques de cette distinction et de cette délimitation peut le devenir.

Heidegger a d'ailleurs entrevu la tension dialectique identification-distinction proposée plus haut : « En se préoccupant de ce qu'on a entrepris avec, pour ou contre les

autres, on s'inspire constamment du souci de se distinguer d'avec ces autres. Soit que l'on s'efforce seulement d'effacer toute différence avec eux ; soit que l'être-là, se sentant inférieur, cherche dans ses rapports avec eux à les égaier ; soit encore que l'être-là, se plaçant au-dessus des autres, cherche à maintenir ceux-ci au-dessous de lui. La coexistence – bien qu'elle se le dissimule – s'inquiète et se soucie de cette distance. Ce qu'on peut exprimer existentiellement en disant que l'être-en-commun existe sous le signe du *distancement*. Plus ce mode d'être passe inaperçu de l'être-là quotidien, plus profondément et plus tenacement il agit sur lui » (Heidegger, [1927] 1964, [126] 158-159). Il paraît donc évident que c'est lorsque l'être-là évite de reconnaître cette tension, qu'il chosifie justement ses actions à partir d'elle. De ce fait, il délimite, distingue et routinise ses rapports au monde, mais pas dans leur prise de conscience constitutive pour l'être-là.

En fait, par l'identification à un groupe social, Heidegger montre que l'être-au-monde qui est avec autrui tend à faire disparaître son ipséité d'être-là, car il se plonge dans l'être du "on" et prolonge ses interprétations du monde à partir de ce mode de pensée. « Le "on" est donc celui qui, dans l'existence quotidienne, *décharge* l'être-là. Ce n'est pas tout ; en déchargeant ainsi l'être-là de son être, le "on" complot à la tendance qui pousse celui-ci à la frivolité et à la facilité. Cette complaisance permet au "on" de conserver, voire d'accroître, un empire obstiné. Chacun est l'autre et personne n'est soi-même. Le "on", qui répond à la question de savoir *qui* est l'être-là quotidien, n'est *personne*. A ce "personne", l'être-là, mêlé à la foule, s'est toujours-déjà abandonné. Ces caractères ontologiques de la soumission quotidienne à l'emprise des "autres" : le distancement, la moyenne, le nivellement, la publicité, la destitution de l'être et la complaisance définissent la nature "permanente" et immédiate de l'être-là. [...] Sous les modes qu'on vient de nommer, l'ipséité de l'être-là et celle d'autrui ne se sont pas encore trouvées ou se sont perdues. On est sur le mode de la dépendance et de l'inauthenticité. » (Heidegger, [1927] 1964, [128] 160-161). Le problème de Heidegger est qu'il accepte de concevoir que c'est l'être-là lui-même qui appelle à cette inauthenticité, qui se complot dans le « on », et que cet appel par la préoccupation et la sollicitude reconduit quand même la volonté d'être de l'être-là dans la mesure où c'est toujours en dernier ressort ce dernier qui est la finalité de son propre projet d'être. Pour s'en sortir, Heidegger crée une double ipséité, l'une authentique, l'autre inauthentique. A cause de cette position, il semble nécessaire de prendre beaucoup de précautions méthodologiques et cela à partir des développements proposés par Heidegger lui-même.

« L'*ipséité* de l'être-là quotidien est *celle du "on"*, que nous avons à distinguer de l'*ipséité authentique*, c'est-à-dire de celle d'un soi qui se saisit lui-même. En tant qu'il est un "on", l'être-là concret est *distrain et dispersé* dans ce "on", où il aura à se trouver. Cette dispersion distraite caractérise le "sujet" du mode d'être que nous avons décrit comme l'absorption par le monde immédiatement offert à la préoccupation. Lorsque l'être-là se fréquente soi-même sur le mode de l'ipséité du "on", cela signifie du même coup que le "on" lui prescrit l'interprétation que l'être-là aura immédiatement à former du monde et de l'être-au-monde. C'est en vue du "on" que l'être-là existe sur le mode quotidien et c'est lui, qui, dans le quotidien, articule le système référentiel de significabilité » (Heidegger, [1927] 1964, [129] 162).

Cette différence entre l'ipséité authentique et l'ipséité inauthentique peut être conçue philosophiquement (voire théologiquement) mais ne peut pas être prise en compte dans l'interprétation de la construction territoriale de l'être-au-monde ni même dans la compréhension de l'être-là lui-même. Car rien ne permet à un être humain de pouvoir juger de l'authenticité ou de l'inauthenticité des rapports au monde de l'être. L'emprise du "on" sur la construction territoriale de l'être-au-monde ne relève de l'inauthenticité qu'à partir du moment où l'être-là n'adjoint pas dans sa réflexion ontologique cette part de sa territorialisation. Dans la mesure où aucun être humain ne peut juger de l'efficacité de cette compréhension ontologique, il n'est pas possible alors de distinguer deux ipséités. Seul l'être-là lui-même (ou à l'opposé peut-être, Dieu lui-même) peut discriminer cela. Heidegger note d'ailleurs que « *l'ipséité authentique* ne repose sur aucune situation d'exception qui adviendrait à un sujet libéré de l'emprise du "on" ; elle ne peut être qu'une *modification existentielle du "on"*, qui a été défini comme un *existential essentiel* » (Heidegger, [1927] 1964, [130] 163).

Car le "on" est inhérent à l'emprise du monde en commun, qu'on l'accepte ou qu'on le refuse (par le désir d'être-seul par exemple) puisque ce refus de l'autre ne peut être conçu que comme une volonté de l'être-là qui est au monde de se révéler, de s'ouvrir (à lui-même) par cette mise en retrait, puisque celle-ci co-détermine l'existence de ce envers quoi l'être se met en retrait. Donc, il faut comprendre que cette emprise du "on" est plus ou moins forte selon la préoccupation de l'être-au-monde lui-même. « En usant des transports en commun ou des services d'information (des journaux par exemple), chacun est semblable à tout autre. Cet être-en-commun dissout complètement l'être-là qui est mien dans le mode d'être d'"autrui", en telle sorte que les autres n'en disparaissent que davantage en ce qu'ils ont de distinct et d'expressément particulier. Cette situation d'indifférence et d'indistinction permet au "on" de développer sa dictature caractéristique. Nous nous amusons, nous nous distrayons, comme *on* s'amuse ; nous lisons, nous voyons, nous jugeons de la littérature et de l'art, comme *on* voit et comme *on* juge ; et même nous nous écartons des "grandes foules" comme *on* s'en écarte ; nous trouvons "scandaleux" ce que *l'on* trouve scandaleux. Le "on" qui n'est personne de déterminé et qui est tout le monde, bien qu'il ne soit pas la somme de tous, prescrit à la réalité quotidienne son mode d'être » (Heidegger, [1927] 1964, [126-127] 159).

Il faut justement se garder de confondre l'aspect territorial et l'aspect ontologique de l'être-là. Car la construction territoriale de l'être-là qui est au monde a le plus souvent recours à une modalité collective de référencement, celle du "on" ou du "nous", au sens où ce référencement est un mode volontaire ou involontaire parmi une multitude de possibles. Cela n'empêche pas que, dans sa compréhension de ce qu'il est, l'être-là puisse découvrir l'irréductibilité à soi du sens qu'il donne et se donne à partir de ce référencement collectif, à partir de ces manières d'être. Il est d'ailleurs assez surprenant que Heidegger s'inquiète de l'indifférence et de l'indistinction que génère le "on". Si l'être-là inauthentique accepte cela, c'est que l'être-là authentique devrait en toute bonne mesure se différencier et se distinguer des autres êtres-là. Mais rien ne dit si cette distinction et cette différence relèvent de la construction territoriale de l'être-au-monde ou de la compréhension que l'être-là fait de lui-même en tant qu'être-au-monde. Il est

intéressant de noter en fait que ce “on” participe de la sécurité ontologique de l’être-au-monde.

L’analyse du “on” par Heidegger ne peut donc faire fi du message de l’herméneutique philosophique. Celle-ci « nous apprend ainsi l’impossibilité d’une connaissance à valeur absolue et, par conséquent, la nécessité de toujours devoir réeffectuer le processus de la réflexion comme mouvement de réappropriation du sens de sa propre histoire » (Ferrié, 1999, 83). Cette réappropriation du sens ne peut donc se déléguer à aucune autre personne que soi-même. Cette responsabilité inhérente à tout être-là qui est au monde peut parfois être encombrante quand ce dernier croit ne pas pouvoir se fonder sur des bases idéologiques objectivés pour expliciter le choix de ses actions – d’autant plus en ces périodes où le surcroît d’informations (parfois divergentes) tend à complexifier l’arbitrage de tout un chacun. « Mais l’impossibilité d’une connaissance absolue ne signifie pas pour autant l’absence de connaissance, sauf pour celui qui [...] prend le cercle herméneutique pour un cercle vicieux » (Ferrié, 1999, 83). Ainsi, la conception que l’être-là se fait du manque de connaissance pour pouvoir interpréter le monde et ses actions dans celui-ci est déjà en tant que tel un signe de sa propre construction territoriale, et non un signe du cercle vicieux de la vie. Car cette volonté de connaissance absolue peut être le signe avant tout d’une volonté de s’assurer et de se rassurer au revers de certitudes scientifiques ou religieuses.

Le fait que Heidegger ait pu se diriger vers cette aporie apparente relève plus de son « désir » de mettre en garde les êtres humains sur leur déresponsabilisation dans l’agir quotidien. Pour lui, l’être-là se cache derrière le “on” en tant que ce “on” n’est pas réfléchi à la base par l’être-là comme un “je” qui choisit ce “on” pour éclairer « son » là dans le monde. « Le “on” a ses propres manières d’être. La tendance caractéristique de l’être-avec-autrui que nous avons nommée le distancement se fonde sur le fait que l’être-en-commun cherche à imposer tout ce qui est conforme à la *moyenne*. [...] Le “on” se mêle de tout, mais en réussissant toujours à se dérober si l’être-là est acculé à quelque décision. Cependant, comme il suggère en toute occasion le jugement à énoncer et la décision à prendre, il retire à l’être-là toute responsabilité concrète. Le “on” ne court aucun risque à permettre qu’en toute circonstance on ait recours à lui. Il peut aisément porter n’importe quelle responsabilité, puisque à travers lui personne jamais ne peut être interpellé » (Heidegger, [1927] 1964, [127] 159-160).

Ce passage prédispose l’idée que la responsabilité humaine procède uniquement de la responsabilité de tout un chacun. Pour Ricœur, « le règne de l’inauthenticité ne cesse, en fait, de rouvrir la question du critère d’authenticité. C’est à la conscience morale que l’attestation d’authenticité est alors demandée » (1985, 121). Celle-ci prend en compte la conception que l’être-là qui est au monde peut se concevoir, par sa préoccupation, en tant qu’être-avec-autrui dans un « on », mais en tant qu’il prend conscience du fait que cette participation à ce « on », et les pratiques ou actions qui s’y rapportent, relèvent de son entière responsabilité, et non de celle du « on » dans lequel il n’est qu’un élément caché ou noyé dans la masse.

De ce fait, le chercheur ne peut statuer sur une réponse absolue qu’opèreraient dans la relation le monde sur l’être, car elle est toujours et avant tout relative à l’être-là lui-

même qui par le sens qu'il donne à l'effectivité de la relation en modifie l'aspect capacitif, calculable, quantifiable. Au-delà du choix d'être là, d'être incarné, et de continuer à s'incarner par sa construction territoriale, – ce qui implique déjà les conditions qui déterminent les actions en tant qu'il est un être-au-monde –, il faut donc comprendre que l'être-là se relie à ses/ces causes en les relativisant en amont par le sens qu'il se donne et leur donne par là-même. Pour l'être-là, le monde est donc bien relatif à la relation qu'engage son être en tant qu'être-au-Monde, mais en plus, il est relatif à la relation qu'il entretient en tant qu'Être-au-monde avec sa relation d'être-au-Monde.

Rapportée à des préoccupations géographiques actuelles, cela soustend l'idée que la démocratisation ou la mondialisation, en tant que choix de coexistence, n'éliminent en rien l'ipséité authentique de l'être-là qui les vit, puisque si ces catégories de la vie en commun ont une existence pour lui, c'est qu'il les prend comme élément de sa construction territoriale et point d'ancrage de sa compréhension ontologique. L'être-là qui est au monde n'est donc pas un être ployé sous l'habitus, au contraire, il le fonde dans son habiter.

Bibliographie indicative

Berger P. et Luckmann T., [1966] 1996, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Masson & Armand Colin Editeurs.

Berque A., 1996, *Etre humains sur la Terre : Principes d'éthique de l'écoumène*, Paris, Gallimard.

Breton S., 1995, *L'autre et l'ailleurs*, Paris, Descartes & Cie

Breton S., 2000, *Causalité et projet*, Paris, PUF.

Buttimer A., 1979, « Le temps, l'espace et le monde vécu », *L'Espace Géographique*, n° 4, Tome VIII, pp. 243-254.

Cassirer E., 1975, *Essai sur l'homme*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Chrétien J.-L., 1983, « De l'espace au lieu », dans H. Damian et J.-P. Raynaud, "Les symboles du lieu : l'habitation de l'homme", *Les Cahiers de L'Herne*, Tacou C. (dir.), Paris, Les Editions de l'Herne, pp. 117-138.

Dardel E., 1946, *L'Histoire, science du concret*, Paris, PUF.

Dardel E., [1952] 1990, *L'Homme et la Terre : Nature de la réalité géographique*, Paris, CTHS.

Ferrié C., 1999, *Heidegger et le problème de l'interprétation*, Paris, Editions Kimé.

Franck D., 1986, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Les Editions de Minuit.

Gadamer H.-G., [1960/1990] 1976/1996, *Vérité et Méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Editions du Seuil.

Heidegger M., [1927] 1964, *L'Être et le Temps*, Paris, Editions Gallimard.

Heidegger M., [1946]1953-1983, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier-Montaigne.

Heidegger M., [1959] 1976, *Acheminement vers la parole*, Paris, Editions Gallimard.

Hoyaux A.-F., 2000, *Habiter la ville et la montagne : Essai de géographie phénoménologique sur les relations des habitants au Lieu, à l'Espace et au Territoire.*, Université Grenoble 1, Thèse, 782 p. URL : <http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/04/74/98/PDF/tel-00007867.pdf>

Hoyaux A.-F., 2002, « Entre construction territoriale et constitution ontologique de l'habitant : Introduction épistémologique aux apports de la phénoménologie au concept d'habiter », *Cybergéo : Revue Européenne de Géographie*, n° 216. URL : <http://www.cybergeo.eu/index1824.html>

Hoyaux A.-F., 2003a, « De l'espace domestique au monde domestiqué : Point de vue phénoménologique sur l'habitation », dans Collignon B. et Staszak J.-F. (dir.), *Les Espaces Domestiques- Construire, aménager, représenter*, Paris, Bréal, pp. 33-45.

Hoyaux A.-F., 2003b : « De la mobilité à la mobilisation : Les constructions territoriales à l'heure d'internet », *Géographie et Cultures*, n°45, pp. 111-133.

Hoyaux A.-F., 2003c : « Les constructions des mondes de l'habitant : Eclairage pragmatique et herméneutique », *Cybergéo : Revue Européenne de Géographie*, n° 232, 17 p. URL : <http://www.cybergeo.eu/index3401.html>.

Hoyaux A.-F., 2006 : « Pragmatique phénoménologique des constructions territoriales et idéologiques dans les discours habitants », *L'espace géographique*, n°3, Tome 35, pp. 271-285.

Husserl E., [1913] 1950, *Idées directrices pour une phénoménologie [Ideen I]*, Paris, Editions Gallimard.

Lafaille R., 1986, « La géographie phénoménologique et la tentation transcendantale », *Le Géographe Canadien*, n° 3, vol. 30, pp. 277-281.

Patocka J., [1960-1976] 1988, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, Editions Jérôme Millon.

Pickles J., 1985, *Phenomenology, Science and Geography : Spatiality and the Human Sciences*, London - Cambridge - Melbourne, Cambridge University Press.

Quéré L., 1985, « L'argument sociologique de Garfinkel », dans Quéré Louis (dir.), *Problèmes d'Epistémologie en Sciences Sociales. Tome III : Arguments Ethnométhodologiques*, Paris, Centre d'Etude des Mouvements Sociaux (EHESS/Paris VIII), pp. 100-144.

Ricœur P., 1962, « Le conflit des herméneutiques : Epistémologie des interprétations », *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, n° 1, pp. 152-184

Ricœur P., 1985, *Temps et récit. Tome 3 : Le temps raconté*, Paris, Editions du Seuil.

Schütz A., [1945] 1995, « Quelques concepts fondamentaux de phénoménologie », *Sociétés : Revue des Sciences Humaines et Sociales*, n° 47, pp. 57-71.

Schütz A., Luckmann T., 1973, *The Structures of the Life-World*, Evanston, Northwestern University Press.

Vermersch P., 1999, « Etude psychophénoménologique d'un vécu émotionnel. Husserl et la méthode des exemples », *Expliciter*, n° 31, pp. 3-23.

Volvey A., Hoyaux A.-F., Bretagnolle A., Vrac M. et Djament G., 2005, *Echelles et Temporalités*, Paris, Atlante.