

# Responsabilité et altérité chez Heidegger et Lévinas

FRANÇOIS RAFFOUL *California State University, Stanislaus*

*RÉSUMÉ: L'auteur remet en question le postulat lévinassien de l'équivalence du même et de l'être dans la pensée de Heidegger afin de repenser, de façon plus radicale, le rapport à l'autre, et ainsi jeter les fondements d'une "éthique originaire". Selon l'auteur, la responsabilité éthique se trouve inscrite dans l'essence même du Dasein, lequel ne peut être défini, comme l'aurait fait malgré lui Lévinas, à partir d'une égologie.*

*ABSTRACT: The author challenges Lévinas's postulate of the equivalence between the Same and Being in Heidegger's thought in order to recast more radically the relationship to the Other and thus lay the foundations of an "original ethic". According to the author, the ethical responsibility is inscribed in the very essence of Dasein, which cannot be defined from the perspective of an egology, as Lévinas seems to have done in spite of himself.*

## Introduction

L'on a souvent tendance, à la suite d'une certaine lecture de Lévinas, à opposer éthique et ontologie, pensée de l'autre et pensée de l'être, une opposition qui, il me semble, demande à être interrogée. Doit-on admettre sans autre forme de procès l'équivalence posée par Lévinas entre l'être et le même? La question de l'autre ne peut-elle prendre son essor "qu'au-delà de l'être"? Cette opposition est en tous cas des plus problématiques en ce qui concerne Heidegger: que peut en effet signifier la dite "primauté de l'éthique sur l'ontologie", si la pensée de l'être, ainsi que l'explique Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, est une "éthique originaire" [*ursprüngliche Ethik*] (*Wegmarken*, in GA 9, 353)? Je voudrais ici développer cette opposition afin d'en souligner les limites éventuelles. Je tenterai de suggérer en quel sens l'ontologie fondamentale chez Heidegger ne se constitue pas dans l'oblitération du souci éthique, voire qu'elle constitue par elle-même la

possibilité d'une relance impressionnante d'une pensée radicale de l'éthique et de l'autre. Quels sont les sens de la responsabilité et de l'altérité dans la pensée du Dasein? Dans quelle mesure échappent-ils à une clôture égocentrique ou subjectiviste, et à la "dictature du Même"? Y a-t-il seulement un sens "propre" de l'altérité et d'autrui chez Heidegger? Telles sont certaines des questions que je m'efforcerai de suivre dans cet exposé.

## 1. Le procès éthique de l'ontologie

### a. *L'ontologie comme pensée du Même*

Toute la critique de Heidegger par Lévinas s'amorce dans la remise en question, on le sait, du "primat de l'ontologie", c'est-à-dire, pour être précis, du primat de l'ontologie *sur l'éthique*. Tout commence par se jouer chez Lévinas autour du sens à donner à l'ontologie. Il convient donc de s'y attarder un instant. La thèse de Lévinas, exposée tout au long de son œuvre, et présentée très tôt, s'énonce ainsi: l'ontologie, la pensée de l'être, telle qu'elle a défini toute la philosophie occidentale depuis Parménide jusqu'à Heidegger compris, est une pensée du Même, une pensée qui réduit au Même, qui identifie, circonscrit, englobe ou embrasse le tout de l'étant, une pensée qui réduit l'altérité dans sa puissance théorétique de com-préhension. Le logos occidental, la *theoria*, l'ontologie, autant de figures de l'assujettissement de l'altérité par et dans le Même: "Théorie signifie aussi intelligence — *logos* de l'être — c'est-à-dire une façon telle d'aborder l'être connu que son altérité par rapport à l'être connaissant s'évanouit", écrit-il dans *Totalité et infini*. Ou encore: "La philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie: une réduction de l'Autre au Même... Cette primauté du Même fut la leçon de Socrate" (TI, 33-34).

Il s'est agi pour lui, dès 1947, dans le *Temps et l'autre*, de "dépasser la notion élatique de l'être"<sup>1</sup>, de dépasser l'ontologie, et de se porter au-delà de l'être, vers "l'absolument autre" (une formule bien problématique, nous y reviendrons), vers l'altérité absolue, donc, c'est-à-dire pour Lévinas: Autrui. Il y aurait beaucoup à dire, ou à redire, sur cette définition massive de l'histoire occidentale de la pensée sous sa forme philosophique, sur cette "réduction au Même" de la philosophie...

Mais qu'en est-il de Heidegger dans cette histoire? N'est-il pas celui qui a soumis la métaphysique occidentale à une destruction phénoménologique sans précédent? N'est-il pas celui, surtout, qui a "détruit" l'ontologie occidentale en révélant la différence de l'être et de l'étant, une différence ignorée par la métaphysique dans son entreprise de substantialisation de l'étant? Bref, Heidegger n'est-il pas celui qui permettrait de sortir de ce qu'il appelle "l'onto-théologie occidentale"? Non, au contraire. La pensée

phénoménologique de Heidegger serait la culmination “impérialiste” (TI, 35) de cette dictature du Même. En posant l’antériorité de l’être sur l’étant, Heidegger ne ferait qu’accentuer le caractère englobant de l’être, et ainsi la réduction de l’étant autre au même de l’être. Le ton de Lévinas dans ces pages de *Totalité et infini* se fait très dur. Je cite: “Philosophie du pouvoir, l’ontologie, comme philosophie première qui ne met pas en question le Même, est une philosophie de l’injustice. L’ontologie heideggérienne qui subordonne le rapport avec Autrui à la relation avec l’être en général... demeure dans l’obéissance de l’anonyme et mène, fatalement, à une autre puissance, à la *domination impérialiste*, à la *tyrannie*... L’être avant l’étant, c’est... un mouvement dans le Même avant l’obligation à l’égard de l’Autre” (TI, 38, je souligne).

Prenons-bien la mesure de cette critique. Qu’est-ce qui permet à Lévinas d’identifier pensée de l’être et une pensée du Même? La réponse à cette question se trouve dans un texte fondateur de Lévinas, l’article de 1951: “L’ontologie est-elle fondamentale?” Dans cet essai, Lévinas commence par définir l’ontologie fondamentale comme “connaissance de l’être en général”<sup>2</sup>. La pensée de l’être en tant qu’être veut dire pour Lévinas: pensée de l’être en général. Il s’agit, nous y reviendrons, d’un premier glissement qui va se révéler déterminant pour la suite. Mais n’anticipons pas. Dans la mesure où l’être est compris comme la généralité de l’étant, Lévinas continue en déclinant les conséquences diverses de cette situation. Ainsi, écrit-il, “L’ontologie est l’essence de toute relation avec les êtres et même de toute relation dans l’être. L’être est ainsi l’*horizon* de l’étant et de tout rapport à l’étant”. Terme crucial pour Lévinas. Car, ainsi qu’il l’explique dans *Totalité et infini*, “La phénoménologie toute entière, depuis Husserl, est la promotion de l’idée de l’*horizon*.” (TI, 35). Et qu’est-ce qui est propre à l’horizon? C’est, continue Lévinas, de jouer “un rôle équivalent à celui du *concept* dans l’idéalisme classique”, c’est-à-dire, d’après l’interprétation de Lévinas: “l’étant surgit sur un fonds qui le dépasse comme l’individu à partir du concept” (id). Or, on le sait, la généralité conceptuelle englobe en l’unifiant la diversité des cas individuels qui se rangent sous elle.

Deuxième glissement: l’être est compris comme généralité conceptuelle. A partir d’une telle identification, il faut dire que tous les rapports à l’étant se rangent sous l’être, comme autant d’exemples de l’être. C’est la conséquence que Lévinas en tire. Et en particulier en ce qui concerne le rapport à l’étant autre. Mais l’étant autre par excellence, c’est autrui. Si le rapport à l’étant se tient dans l’horizon de l’être, alors le rapport à autrui est compris dans l’être, c’est-à-dire, assujetti à l’être en tant qu’essence neutre. Lévinas précise: “L’être-avec-autrui — le *Miteinandersein* — repose ainsi pour Heidegger sur la relation ontologique” (TI, 17). Or c’est cet assujettissement que Lévinas rejette radicalement. Tous les étants se rangent sous l’être, *sauf autrui*. Autrui

échappe à l'horizon ontologique, n'est pas un cas *possible* du rapport à l'étant, ne se laisse pas dominer par une pensée du Même. Le rapport à autrui ne se déploie pas sur fonds de rapport ontologique. Le rapport avec autrui n'est pas ontologie, échappe à l'ontologie, précède l'ontologie.

L'ontologie heideggérienne ne peut faire droit et justice à autrui, car dès que "j'ai saisi autrui dans l'ouverture de l'être en général, comme élément du monde où je me tiens, je l'ai aperçu à l'horizon. Je ne l'ai pas regardé en face, je n'ai pas rencontré son visage". (TI, 21). La compréhension de l'être ne peut pas comprendre le rapport à autrui, elle "ne peut pas *dominer* la relation avec autrui" (TI, 39). Il faut en fait inverser la hiérarchie, il faut "intervertir les termes" (TI, 38). C'est le rapport avec l'étant — avec autrui — qui commande et précède la relation avec l'être. Et comme la relation avec autrui est ce qui définit rigoureusement pour Lévinas l'éthique, alors il faut dire que l'éthique précède l'ontologie, et non l'inverse.

#### *b. La mienneté de l'être*

Cette critique radicale de l'ontologie heideggérienne, en tant que pensée de l'être *en général*, s'accompagne d'une remise en cause de ce qui représente pour Lévinas le solipsisme de la pensée de Heidegger. Ce solipsisme s'avouerait dans la figure de ce que Heidegger appelle la "mienneté" (*Jemeinigkeit*) du Dasein. L'ontologie comme pensée du Même se consacrerait en égologie solipsistique sous la forme de la mienneté. On pourrait ici relever au passage une tension, sinon une contradiction: Car peut-on affirmer d'un côté, pour le lui reprocher, la généralité ou la neutralité de l'ontologie, et de l'autre parler de la mienneté irréductible de cette même ontologie?

La contradiction n'est peut-être qu'apparente, car c'est précisément parce que l'ontologie est pensée du Même, soit négatrice de l'altérité qu'elle s'avoue comme égoïque et solipsiste. Ici le Même et le mien sont d'un même tenant: Lévinas écrit: "L'Autre devient le Même en devenant mien" (TI, 37). L'on sait que pour Heidegger l'être est "à chaque fois mien" (*je meines*), qu'au Dasein appartient de façon constitutive la "mienneté". Il écrit ainsi: "La question du sens de l'être est la plus universelle et la plus vide, mais elle contient en même temps la possibilité d'être, en son propre, individuée de la manière la plus aiguë en référence à ce qui est à chaque fois le Dasein"<sup>3</sup>. Et l'on sait aussi que c'est Heidegger lui-même qui parle de "solipsisme existentiel" pour caractériser l'analytique du Dasein.

Lévinas va interpréter, à bon droit semble-t-il, le caractère fondamental de la mienneté comme l'indice d'une fermeture sur soi d'un "mien", sinon d'un moi, comme la clôture de l'ontologie en égologie réductrice de l'altérité. Car si l'être m'est à chaque fois remis pour que je l'assume proprement et

authentiquement en m'élançant vers la mort comme vers ma possibilité la plus extrême et la plus propre, ce sera au prix d'une exclusion radicale de l'altérité. Il suffit pour s'en convaincre de lire côte à côte pour ainsi dire les analyses dépréciatrices de l'être-en-commun dans le monde, rapport inauthentique du Dasein à son être, et l'interprétation de l'exister authentique qui ne semble pouvoir s'opérer que dans une individuation solitaire radicale, *métaphysique*. Je suis seul à mourir, je suis seul dans mon être tout entier face à la mort, qui n'est jamais "la" mort, et non plus celle des autres, mais *avant tout* la mienne, "ma" mort. La mort, qui définit pour Heidegger l'être de l'homme, se décline à la première personne du singulier, *exclusivement*. Dans cette préséance, tous les rapports à d'autres Dasein sont dissous.

Lévinas commente: "Authenticité du pouvoir-être le plus propre et dissolution de tout rapport à autrui" ("Mourir pour...", in EN, 211). Lévinas comprend la mienneté à partir de l'authenticité du Dasein comme fermeture sur soi, comme "contraction originelle du moi... à partir d'un *à soi et pour soi* dans leur appartenance inaliénable" ("L'autre, utopie, et justice", in EN, 238). Plus loin, il explique que cette mienneté est "inaliénable", "sans mélange", "de soi à soi", "fière virilité", "plus précieuse que la vie", "plus authentique que l'amour ou que le souci pour autrui." (EN, 239). L'authenticité, elle, est dite exprimer une "noblesse de sang et d'épée". L'on remarquera au passage la tonalité pathétique que Lévinas lui prête ici: volontarisme héroïque, exaltation de la pureté et de la mort, dont je n'ai pas besoin de souligner les connotations...

L'essentiel dans cette lecture, c'est la compréhension de la mienneté comme réduction de l'autre au moi, ou au Même, les termes sont ici pratiquement synonymes. D'ailleurs sur ce point Lévinas rattache explicitement Heidegger à la tradition subjectiviste et égoïque moderne. Dans "Diachronie et représentation" (1985), il évoque "l'égologie de la présence affirmée de Descartes à Husserl; *et jusqu'à Heidegger* où, au paragraphe 9 de *Sein und Zeit*, l'"à-être" du Dasein est la source de la *Jemeinigkeit* et dès lors du moi" (EN, 167, je souligne). Nous aurons à nous interroger sur cette identification de la mienneté à l'égoïté, et sur ce soi-disant solipsisme de la mienneté.

Mais Lévinas poursuit cette interprétation plus avant, et, sur la base d'une telle compréhension, oppose à la mienneté solitaire un être-*pour*-autrui. C'est ainsi qu'il explique, dans "mourir-pour", que pour lui il s'agit d'une véritable "*alternative* entre l'identique dans son authenticité, dans son *en propre* ou son *mien* inaltérable de l'humain, dans son *Eigentlichkeit*, indépendance et liberté, et l'être comme dévouement humain à l'autre, à autrui" (EN, 208, je souligne).

On pourrait certes lui objecter que pour Heidegger le Dasein est essentiellement *Mit-sein*, être-avec. "En soi, le Dasein est essentiellement être-

avec” écrit Heidegger (*wesenhaft an ihm selbst Mitsein*) (GA 2, 120), l’avec étant un existentiel, et non un accident (GA 2, 118). Mais pour Lévinas, cela ne change rien à l’affaire: D’une part parce que c’est précisément dans ce même être-avec que le Dasein “se met à se confondre avec l’être de tous les autres et à se comprendre à partir de l’anonymat impersonnel du On, à se perdre dans la médiocrité ou à tomber sous la dictature du On...” (EN, 210); bref, à être inauthentique. Et est-ce par hasard si Heidegger, lorsqu’il cherche à décrire l’inauthenticité du Dasein, le fasse dans une analyse de l’être-avec? Pour Lévinas, ce n’est pas un hasard: cela découle même du “projet philosophique de Heidegger” (id), un projet où “la relation à autrui est conditionnée par l’être-au-monde et, ainsi, par l’ontologie” (id).

Mais d’autre part, et plus radicalement encore, c’est la conception même d’autrui chez Heidegger qui pose problème: il comprend en effet autrui comme être-avec, comme être-ensemble. Mais cet “avec”, avec sa signification d’être réciproquement l’un avec l’autre” (TA, 19), est encore en un sens du neutre, un moyen terme: L’être-ensemble “est collectivité autour de quelque chose de commun”<sup>4</sup>. Seulement le rapport à l’autre, c’est-à-dire pour Lévinas nécessairement l’autre *absolu*, échappant absolument au Même, soit autrui, n’est “pas une communion”. Celle-ci reproduit une logique du même, et c’est cette logique que Heidegger reproduit précisément là où il traite d’autrui, ou plutôt, devrions-nous dire, de l’être-avec. “Nous espérons montrer, pour notre part, que ce n’est pas la préposition *mit* qui doit décrire la relation originelle avec l’autre” (TA, 19). Le véritable rapport à autrui n’est pas l’être ensemble dans un monde commun, il tient en une rencontre, dans le “face à face redoutable d’une relation sans intermédiaire, sans médiation” (EE, 162). Il faudra, là aussi, s’interroger sur ce rapport à un absolu “ayant lieu” (mais a-t-il *lieu*?) hors du monde, hors médiation, et, comme nous le savons déjà, hors ou au-delà de l’être. Il n’en reste pas moins que Lévinas, dans son effort pour penser une expérience de l’altérité qui ne soit pas réduite au Même, rejette ce primat heideggérien du mien. Il s’agit de “sortir” de la “*Jemeinigkeit* du *cogito* et de son immanence prises pour authenticité” (“Sur l’idée de l’infini en nous”, in EN, 229).

### c. *La responsabilité pour autrui*

Cette sortie a lieu, on le sait, dans la responsabilité pour autrui. Cette expérience est celle d’un “être-voué-à”. “Elle est relation à l’autre en tant qu’autre et non pas réduction de l’autre au même. Elle est transcendance” (EN, 180). Elle s’oppose à ce que Lévinas appelle “l’immanence de la *Jemeinigkeit* du Dasein qui a à être” (id). C’est elle qui permet la sortie hors de l’ontologie et du même, c’est à elle qu’il incombe de donner accès à

l'altérité absolue d'autrui. Là réside la rupture avec l'ontologie et la primauté de l'éthique.

Dans un entretien, Lévinas précisera le sens de cette responsabilité: "... Je parle de la responsabilité comme de la structure essentielle, première, fondamentale de la subjectivité. Car c'est en termes éthiques que je décris la subjectivité. L'éthique, ici, ne vient pas en supplément à une base existentielle préalable; c'est dans l'éthique entendue comme responsabilité que se noue le noeud même du subjectif"<sup>5</sup> (EI, 91). Et il ajoute immédiatement, pour bien prévenir une possible mécompréhension: "J'entends la responsabilité comme responsabilité pour autrui" (id). Elle est équivalente à une passivité originaire face à l'obligation infinie d'autrui: je suis, comme dit Lévinas, "otage de l'autre". On est à mille lieux, semble-t-il, de l'ontologie heideggérienne avec son Dasein fermé sur lui-même dans une authenticité solitaire et solipsiste... Et pourtant, ces caractérisations tiennent-elles, à l'épreuve de la seule chose qui en dernière analyse est déterminante, en l'occurrence la lecture des textes mêmes?

## 2. Altérité et responsabilité dans la pensée de l'être

### a. L'être et l'autre

Il faut en effet bien l'admettre, nombre d'analyses de Lévinas font preuve d'une certaine violence interprétative, et ne font peut-être pas entièrement justice aux avancées de la pensée heideggérienne, en particulier la pensée heideggérienne de l'autre, de la responsabilité, et de l'ipséité. Et je voudrais consacrer cette deuxième partie à relever un certain nombre, précisément, de ces injustices, avec comme intention non de simplement les réfuter mais afin d'entrer plus avant dans les sens de l'altérité et de la responsabilité.

Je reprendrai donc les points principaux de la critique lévinassienne de Heidegger que nous venons de trop brièvement résumer. Le premier a trait, l'on s'en souvient, à la caractérisation de l'ontologie comme pensée du Même. Lévinas a tendance à rapprocher, sinon identifier, ce qu'il appelle l'ontologie heideggérienne à l'ontologie classique. Or, disons-le tout net, cette identification ne tient pas. Elle ne tient pas, non pas parce l'ontologie chez Heidegger différerait de l'ontologie traditionnelle, mais tout simplement parce qu'il n'y a pas d'ontologie heideggérienne: la pensée de l'être n'est rigoureusement pas une ontologie. En effet, qu'est-ce que l'ontologie? Depuis Aristote, l'ontologie comme philosophie première consiste à prendre en vue l'étant à partir de son universalité et de son fondement. Elle est donc la science de l'étant en tant qu'étant, elle est science de ce que Heidegger nomme "l'étantité" (*Seiendheit*). Or toute la pensée de Heidegger, au contraire, consiste à mettre à jour le sens et la vérité de l'être lui-même, et non

plus simplement de l'étant. C'est pourquoi, comme on le sait, Heidegger soumettra l'ontologie à une destruction ou déconstruction radicale, et transformera en profondeur la façon dont se conçoit la pensée de l'être. Car révéler l'être en tant qu'être, c'est le manifester dans sa *différence* avec l'étant. C'est en ce sens que Heidegger pourra écrire que l'être est "l'autre du tout de l'étant". Or si l'être est *l'autre* de l'étant, comment dès lors pourrait-il encore être caractérisé, ainsi que le fait Lévinas, comme genre universel englobant de l'étant? Si tel était le cas, l'être serait à nouveau confondu avec le tout de l'étant, l'étantité. L'être n'est donc pas le Même au sens du concept universel de l'étant. Il suffit d'ailleurs d'ouvrir la première page d'*Être et Temps* pour s'en apercevoir.

Heidegger y passe en revue trois interprétations traditionnelles du concept d'être. La première énonce que l'être est le concept "le plus universel" (GA 2, 3). Et de fait l'être possède bien une sorte d'universalité, puisqu'il détermine *tous* les étants, tout ce qui est. Néanmoins, Heidegger insiste fermement sur le fait que cette universalité de l'être n'est pas générique. Il écrit: "Mais 'l'universalité' de l'être n'est pas celle du *genre*" (GA 2, 3). En effet, si tel était le cas, cela signifierait que c'est l'étant qui est pris comme norme, l'être se réduisant à une abstraction généralisante de l'étant. Or ce n'est pas possible, puisque l'être est ce par quoi l'étant est l'étant. L'étant suppose l'être comme véritable a priori. C'est pour cette raison que l'être ne peut pas être compris comme genre de l'étant. Ainsi, lorsque Lévinas interprète l'ontologie fondamentale comme "connaissance de l'être *en général*" (EN, 12, je souligne), et qu'il comprend ce "en général" comme concept englobant de l'étant, comme généralité conceptuelle, c'est au mépris *et de l'esprit et de la lettre* de la pensée déclarée de Heidegger sur le sens de l'être. Car le sens de l'être, pour Heidegger, ce n'est pas le genre de l'étant, mais l'ouverture de l'étant, c'est-à-dire, l'événement de présence où éclôt l'étant. Qu'est-ce à dire? Tout simplement que l'être est exposition de et à l'ouvert de l'étant en son tout, il "*est*" l'ouverture de l'étant, et rien de plus. Il ne situe ni en-deçà ni au-dessus, il n'englobe rien, il n'est que le "il y a" de l'étant. C'est pourquoi l'étant qui a le sens de l'être, soit le Dasein, est caractérisé par Heidegger essentiellement comme une ouverture d'être dévoilant l'ensemble de ce qui est: L'âme de l'homme, écrit Heidegger en citant Aristote, "est d'une certaine façon tous les étants"(GA 2, 14). Heidegger spécifie souvent cette exposition à toutes choses de la façon suivante: Le Dasein est ouvert (exposé) à l'étant intra-mondain; il est exposé à l'autre Dasein; il est exposé, enfin, à l'étant qu'il est lui-même. On le voit, le concept même de Dasein inclut une relation originelle à l'autre: à l'autre étant, à l'autre Dasein, et à *soi-même comme un autre*. Comment, dans ces conditions, pouvoir encore opposer l'être à l'autre? L'être ne serait-il pas au contraire l'ouverture même de l'altérité, c'est-à-dire du rapport à une altérité?



N'est-il pas pensé à partir de l'ek-statique, c'est-à-dire de l'exposition démesurée et ex-propriante à l'autre? Et n'est-ce pas là, peut-être, la condition permettant de définir le Dasein comme *Mit-sein*?

Dans cette mesure, Lévinas a tort de poser que chez Heidegger autrui n'est qu'un "cas possible" du rapport à l'étant, que "l'être-avec-autrui — le *Miteinandersein* — repose... sur la relation ontologique" (TI, 17). D'abord parce que le rapport à l'étant ne repose sur rien, l'être n'étant pas le fonds de l'étant. L'être se donne à même l'étant, et ne donne pas autre chose que l'étant lui-même. Mais plus précisément ici parce que l'être est d'emblée rapport à une altérité, et d'emblée un être-avec. *Sein* est constitutivement *Mit-sein*. L'avec est coextensif à l'être. Jean-Luc Nancy le souligne très justement dans son dernier ouvrage, *Être singulier pluriel*, en insistant sur l'indissociabilité de l'être et de l'autre. Il écrit, à la fois en prolongement de Lévinas et en opposition avec lui: "... ce qu'il (Lévinas) entend comme 'autrement qu'être', il s'agit de l'entendre comme 'le plus propre de l'être', précisément parce qu'il s'agit de penser l'être-avec plutôt que l'opposition de l'autre à l'être"<sup>6</sup>. L'autre, loin de s'opposer à l'être, devient le "problème même de l'être", "le problème le plus propre de l'être" (id).

#### b. Le solipsisme existentiel

Dans cette perspective, il nous faut revenir sur le deuxième axe de la critique lévinassienne, celle qui porte sur la "mienneté" du Dasein. Lévinas la comprenait comme fermeture solipsiste sur le moi. Mais le propos est d'emblée en rupture avec la tradition subjectiviste: Car la mienneté (*Jemeinigkeit*), cette caractéristique essentielle du Dasein, avec l'existence, n'est plus rapportée à l'égoïté ou à quelque pôle subjectif, et elle ne désigne pas non plus un soi-substrat. Heidegger y insiste à plusieurs reprises: l'on ne saurait présupposer le soi comme substrat de l'existence. De fait, ce n'est même pas "moi" qui suis à chaque fois mien, mais l'être lui-même. Après avoir posé au paragraphe 9 d'*Être et Temps* que l'être de l'étant que nous sommes est "à chaque fois mien", Heidegger explique ainsi: "C'est de l'être, que, pour cet étant-même, il y va toujours à chaque fois" (*Das Sein ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht*) (GA 2,p.41). Être-mien signifie alors: l'être même, en tant qu'il est à chaque fois en jeu dans l'étant que je suis. La mienneté est un trait de l'être, non du "moi" ou du "sujet". Elle n'est donc ni l'individualité ontique, ni l'égoïté sans monde, ni la conscience de soi enfermée dans ses *cogitationes*, bref elle n'est rien de subjectif et doit se penser au contraire dans son sens d'être, comme sens de l'être.

Cet arrachement ek-statique de la mienneté à la clôture de l'égoïté se laisse lire dans un passage remarquable d'*Introduction à la métaphysique*: "Nous ne pouvons appartenir totalement à aucune chose, pas même à nous-

même; et néanmoins le Dasein est à chaque fois mien” (GA 40,p.22. IM,p.40). Qu’est-ce à dire? Cela signifie que tout pôle égoïque est détruit, dissous dans l’irruption d’un pur événement d’être excédant tout étant, y compris l’étant que je suis, dans l’irruption de ce que Heidegger appelle alors “une transcendance”, et qui néanmoins “fait soi”. Ce soi est un être-à-soi, une appartenance primordiale à soi (comme il est dit dans la conférence de 1924, “Le concept de temps”) et pourtant il n’est qu’exposition: exposition à l’autre étant, à l’étant autre qui est aussi un Dasein, et à soi-même comme un autre. C’est pourquoi ce soi est à la mesure démesurée d’une exposition au tout de l’étant, *y compris à l’étant qu’il est*. Le soi consiste, ek-siste, dans une telle exposition.

Il y a donc ici une version absolument inédite de l’individuation, une individuation non-égoïque et non exclusive d’autrui, que Heidegger repère sous la formule, dont on n’a pas assez mesuré la portée, de “solipsisme existentiel”. Ce solipsisme conjugue individuation radicale et exposition sans réserve à l’autre. Il pose que le Dasein, dans son être-singulier et dans cette solitude même, est être-avec. Le solipsisme existentiel désigne la solitude, l’esseulement ou l’individuation de *l’existant*. Or l’existant est essentiellement défini par l’ouverture à l’étant. Il faudra ainsi penser ensemble l’individuation sur soi et l’ouverture à l’étant autre, et à autrui. L’être-seul ne signifie plus ici la fermeture sur soi. Le *solus ipse*, loin de signifier la clôture d’un ego sur lui-même à partir de la réduction-destruction du monde, ouvre au contraire au tout de l’étant. C’est dans la séparation même de la solitude métaphysique que s’ouvre le rapport aux autres.

Telle est la leçon, absolument pas prise en compte par Lévinas, de la pensée heideggérienne de la mort, de l’être-pour-la-mort. On se souvient que celui-ci opposait la mort pour soi chez Heidegger à un mourir-pour autrui qui lui serait plus originel. Dans *Éthique et infini*, Lévinas écrit ainsi: “la relation fondamentale de l’être, chez Heidegger, n’est-elle pas la relation avec autrui, mais avec la mort, où tout ce qu’il y a de non authentique dans la relation avec autrui se dénonce, puisqu’on meurt seul” (EI, 51). Lévinas conteste ce privilège du mourir pour soi chez Heidegger sur la sollicitude pour autrui, et s’efforce d’imaginer un mourir pour l’autre qui pourrait “me soucier bien avant, et plus, que ma propre mort” (EN, 240). Il en appelle, dans la conférence “Mourir pour...”, à un sens du sacrifice qui “ne saurait trouver une place dans un ordre partagé entre l’authentique et l’inauthentique”, et où “la mort de l’autre préoccupe l’être-là humain avant sa propre mort”, et qui indiquerait, à nouveau, “un au-delà de l’ontologie” (EN, 214).

Là encore, avouons notre incompréhension: pour être seulement en mesure de se sacrifier pour l’autre, de mourir pour autrui, il faut déjà pouvoir mourir *soi-même*. Il faut que la mort, comme la définit Heidegger, soit une possibilité de mon être. D’autre part, mourir pour l’autre, ce n’est pas mourir

à sa place, si l'on entend par cette expression: mourir sa mort. Je ne peux pas ôter la mort à autrui, tout au plus la différer. "Nul ne peut prendre à autrui son mourir" (GA 2, 240). Dans le sacrifice, je meurs pour l'autre mais je ne peux pas, en toute rigueur, mourir à sa place. La mort n'a lieu qu'à la première personne du singulier: on meurt toujours seul. "La" mort "en général" n'existe pas: il y a seulement *ma* mort. C'est en ce sens que la mort est pour Heidegger le principe suprême d'individuation. Il écrit: "La mort, pour autant qu'elle 'soit', est à chaque fois essentiellement la mienne" (GA 2, 240). Toute mort "commune"<sup>64</sup>, ou pour l'autre dans le sacrifice, suppose déjà la mienneté insubstituable de "ma" mort. Comme le remarque justement Jacques Derrida: "Donner sa vie *pour* l'autre, mourir *pour* l'autre... ce n'est pas mourir à sa place. Au contraire, c'est dans la mesure où le mourir, s'il "est", reste le mien, que je peux mourir pour l'autre ou *donner* ma vie à l'autre. Il n'y a, on ne peut penser un don de soi qu'à la mesure de cette irremplaçabilité"<sup>7</sup>.

Mais n'est-ce pas là confirmer la crainte et le diagnostic de Lévinas, en l'occurrence que la pensée de l'être est une pensée solipsiste du même, une pensée négatrice de l'autre? Et Heidegger lui-même n'explique-t-il pas que dans le rapport authentique à ma mort, "tous les rapports aux autres Dasein sont dissous" (GA 2, 250)? Les choses sont en fait plus complexes. Car ce n'est pas tant le rapport à l'autre comme autre qui se voit dissous dans l'assomption authentique de ma mort qu'un certain mode de rapport à l'autre, en l'occurrence le mode inauthentique. Heidegger ne s'en prend qu'à un certain modèle de l'être-avec, l'absorption des singularités dans un être-ensemble homogène, ce que Jean-Luc Nancy appelle dans *La communauté désœuvrée* un modèle "immanentiste" de l'être-en-commun.

L'être-ensemble, explique en effet Heidegger, ne saurait être compris sur la base d'une identification, substitution, "incorporation", communion, etc... La fameuse critique de l'être-avec déchu n'exprime donc pas l'on-ne-sait-quel individualisme de l'analytique existentielle et n'a pas pour but de disqualifier le caractère commun de l'existence; au contraire, son seul objet est de donner à voir la possibilité d'un rapport authentique à autrui: seule est en cause ici la compréhension de l'être-en-commun sur le modèle *impropre* de l'être-avec, soit le "On", dans lequel précisément il existe une certaine *identification* entre soi et les autres. Dans le "On", "chacun est l'autre et nul n'est lui-même" (*Jeder ist Andere und Keiner er selbst*) (GA 2, 128). Il apparaît ici que c'est le régime du "on" qui consacre une négation de l'altérité, puisque sous sa "dictature", le soi et l'autre sont pour ainsi dire le *même*: "Cet être-en-commun (*Miteinandersein*) dissout complètement le Dasein propre dans le mode d'être des "autres", de telle sorte que les autres s'évanouissent toujours plus dans leur caractère différencié (*Unterschiedlichkeit*) et explicite (*Ausdrücklichkeit*)" (GA 2, 126). Négation redoublée car dans le On le Dasein

singulier tente de se décharger du poids qu'il doit porter *sur l'autre*. (Est-ce là le modèle d'être-ensemble qu'on nous propose?).

C'est en opposition à ce modèle que Heidegger explique que l'être-avec authentique ne saurait se comprendre à partir d'une identification entre le soi et les autres dans un être commun. L'être-ensemble doit faire sa part de la solitude et de la singularité fondamentale de l'existence. En ce sens, c'est la mort, en tant qu'elle est toujours *ma* mort, en tant qu'elle marque l'interruption ou l'absence de toute relation à autrui (*Unbezüglichkeit*) où se découvre l'être-singulier du Dasein, qui va se révéler paradoxalement le fondement même du rapport à autrui. Tout se passe comme si c'était sur le fonds d'une certaine interruption de l'être-en-commun que l'autre peut se donner *comme autre*. Autrui se donne ici sur le fond du caractère unique, singulier, non substituable du Dasein, il se donne *sur fonds d'impartageable*.

L'isolement (*Vereinzelung*) du Dasein est donnée par la mort en tant qu'elle ne peut être que *ma* mort. Pourtant, c'est précisément cette interruption de tout rapport qui se révèle ce par quoi tout rapport peut s'ouvrir. Le rapport à l'autre s'ouvre dans le rapport à la mort. C'est à partir d'un tel abîme de l'impartageable que l'autre peut se profiler *comme autre*. Sans cette interruption, c'est la dictature du Même. En dépit de ce que Lévinas soutient (soit que la pensée de la mort chez Heidegger est entachée d'un individualisme et solipsisme extrêmes, qu'elle exclut la possibilité d'une ouverture à l'autre authentique), il convient ici au contraire de reconnaître le caractère constitutif de l'être-pour-la-mort pour l'être-avec. Car l'être-pour-la-mort "authentique" ne dissout pas l'être-avec mais seulement la possibilité de la substitution, qui, il faut y insister, est un mode *inauthentique* de l'être-avec. Le Dasein, dans son être-singulier et dans cette solitude même, est être-avec. C'est comme cet étant singulier que je suis avec, et pour, autrui.

### *c. Dasein et responsabilité*

À cet égard, il convient de revenir brièvement, faute de temps, sur le thème de la responsabilité. Lévinas pose que la responsabilité représente l'essence de la subjectivité, plus précisément, la responsabilité pour autrui. Là encore, il faut s'interroger; car seul un être qui *peut* être responsable, c'est-à-dire capable de répondre de, peut être en mesure de répondre d'autrui. Lévinas se donne ce qu'il s'agit d'établir, soit la possibilité même d'un être-responsable. Heidegger, en revanche, questionne en direction de la possibilité de la responsabilité. On sait qu'il définit l'essence du Dasein par la responsabilité. Il écrit par exemple dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*: "Ce n'est que dans la responsabilité que le soi se dévoile" (GA 24, 194). Il réitérera dans le cours du semestre d'été 1930 sur *L'essence de la liberté humaine*, où nous lisons que "la responsabilité de soi

(*Selbstverantwortlichkeit*) représente l'essence de l'être humain" (GA 31, 262), la "modalité fondamentale d'être qui détermine tous les comportements de l'être humain" (GA 31, 263). Cette caractéristique était lisible dès *Être et Temps*, à la faveur de la définition du Dasein comme cet étant pour qui il y va de l'être, pour qui son être est en jeu. Le Dasein a à être l'être qui lui est adressé. Il est en ce sens responsable d'être. Je dois répondre de cet envoi d'être, à chaque fois.

Au paragraphe 9 d'*Être et Temps*, Heidegger précise: "L'étant que nous avons pour tâche d'analyser, nous le sommes à chaque fois nous-mêmes. L'être de cet étant est à chaque fois mien. Dans son être, cet étant se rapporte lui-même à son être. En tant qu'étant de cet être, il est remis à la responsabilité (*überantwortet*) de son propre être" (GA 2, 41f, je souligne). Que peut vouloir signifier l'expression de "souci", qui définit dans *Être et Temps* l'être du Dasein, sinon cette primordiale responsabilité de soi? Il sera ici objecté qu'à nouveau, il s'agit d'un rapport à soi solipsiste, d'une responsabilité de soi et pour soi. Mais nous savons désormais que le soi chez Heidegger n'est pas le moi fermé sur lui-même de la tradition cartésienne, qu'il est au contraire une ouverture ekstasique dont il a la charge. Tel est le sens de la responsabilité: porter le poids d'une tâche infinie: celle d'avoir à répondre d'un appel qui me précède et me constitue à la fois.

Cette assignation à une obligation démesurée et excessive manifeste que le Dasein est exposé à une altérité irréductible, que son propre être-soi-même se constitue à même cette altérité. Nous pourrions le montrer pour ce qui concerne le phénomène de l'appel de la conscience, qui révèle que le "mien" se constitue dans une altération originaire de soi. Paul Ricoeur le souligne à juste titre dans son ouvrage *Soi-même comme un autre*, lorsqu'il évoque la "verticalité" de l'appel de la conscience, la "dissymétrie" entre l'instance appelante et le soi appelé<sup>8</sup>. Cette verticalité, ou dissymétrie, manifeste l'hétéro-affection du Dasein, et l'altérité au coeur de l'appropriation à soi. Pas d'opposition frontale, ici, entre le Même et l'Autre. Le même se constitue dans, par, et peut-être même *comme* autre. Le soi a lieu au lieu de l'autre.

C'est pourquoi il n'y a pas grand sens à opposer au "souci de soi" un "souci des autres", ni à opposer à l'être-à-dessein-de-soi du Dasein les exemples de sacrifices "humains", surtout si l'on s'avise, comme on l'a vu, que le sacrifice suppose la mienneté inaliénable du Dasein. Par essence, le Dasein est responsable de l'étant autre, et de l'étant autre qui est aussi un Dasein: autrui. C'est ainsi que le souci (*Sorge*), comme l'on sait, se décline en sollicitude, ou souci pour l'autre (*Fürsorge*). Heidegger écrit: "(Il) appartient à l'être du Dasein, dont il y va pour lui en son être même, l'être-avec autrui. Comme être-avec, le Dasein 'est' donc essentiellement en-vue-d'autrui. Cet énoncé doit être compris comme énoncé d'essence" (GA 2, 123). En vertu de la portée ontologique, et non simplement ontique, de l'être-en-

vue-de-soi-même, Heidegger est amené, dans les *Fondements métaphysiques de la logique*, à déclarer que l'être-en-vue-de-soi-même est "le fondement métaphysique" du fait que le Dasein soit "avec les autres, pour eux, et par eux" (GA 26, 240). La sollicitude authentique n'est pas celle, inauthentique, qui consiste à se substituer à autrui, elle ne tente pas de s'approprier autrui; au contraire, en laissant être l'autre dans son souci propre, elle fait justice à son altérité. Là réside l'origine de la responsabilité. En ce sens seulement le Dasein peut être, comme le dit Heidegger, la "conscience d'autrui".

### 3. Conclusion

Dès lors, il convient de s'interroger sur le sens de ce différend, sinon de ce malentendu, entre Lévinas et Heidegger. Peut-être tient-il en partie à un certain nombre de préjugés commandant secrètement la pensée même d'Emmanuel Lévinas. Je voudrais pour terminer tenter d'en dégager quelques uns, ne serait-ce qu'à titre d'esquisses.

Le plus déterminant, peut-être, a trait à la *situation* ou à la *position* de la question d'autrui. Chez Heidegger, cette question n'est pas posée dans un cadre égologique ou anthropologique. La question de l'autre n'est pas ontique, mais ontologique. Elle ne peut prendre la forme que d'une question sur l'*être* de l'autre, sur l'*être-autre* comme tel. C'est pourquoi l'autre dans la pensée de Heidegger ne pourra plus jamais prendre la figure de l'autre moi, de l'alter ego. *Il s'agit ici de l'être de l'autre, pas de l'autre moi*. Au fond, tel est encore le point de départ, cartésien, husserlien, de Lévinas. L'être est mis entre parenthèse, il est "réduit", et l'on part du Je, pour ensuite le déborder par son dehors: Lévinas comprend l'autre comme *extériorité*. Extériorité à quoi? À l'ego, bien entendu. Mais l'altérité n'est pas l'extériorité. L'extériorité n'est pas une notion phénoménologiquement attestée. Lévinas reste tributaire de la pensée égologique, et il se borne à la renverser. Il ne peut y échapper, d'où l'excès radical propre à sa pensée: Il mettra d'autant plus en procès l'égologie qu'il en sera tributaire. Paul Ricoeur le montre bien dans l'ouvrage déjà cité: la pensée de Lévinas, explique-t-il, est une pensée "de la rupture", de "l'excès", une pensée de "l'hyperbole" (SA, 388), une sorte de renversement symétrique de la tradition cartésienne en philosophie, prenant son contre-pied mais ne remettant jamais vraiment en cause ses fondements. Le résultat est une conceptualité non phénoménologique (comme le montre magistralement Dominique Janicaud dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française*<sup>9</sup>), une pensée incantatoire, développant les concepts contradictoires d'altérité absolue, affranchie de toute relation, ou encore l'abstraction d'un face-à-face se tenant hors du monde, de toute situation concrète et facticielle. Plutôt que de partir du moi, pour ensuite essayer d'en sortir en faisant appel au seul concept qui reste, soit celui d'extériorité, du dehors, il s'agirait,

comme le suggère Paul Ricoeur, mais comme l'avait déjà fait Heidegger, de remonter du moi au soi pour y voir la donation de l'autre à même la constitution d'un même, un même au sens de l'*ipse*, et non de l'*idem*. Il s'agirait, en somme, de ressaisir la dimension où l'autre puisse, seulement se donner, où quelque chose comme de l'autre peut *être*.

**Notes**

- 1 Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'autre* (Paris: PUF, 1983), p. 88. Titre cité ci-après par TA.
- 2 Emmanuel Lévinas, "L'ontologie est-elle fondamentale?", recueilli dans *Entre nous* (Paris: Le Livre de Poche, 1993), p. 12, je souligne. Titre cité ci-après par EN.
- 3 Martin Heidegger, *Être et Temps*; suivant la pagination allemande (*Gesamtausgabe*; Frankfurt am Main: Klostermann, 1977), p. 39. Titre cité ci-après par GA 2.
- 4 Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant* (Paris: Vrin, 1993), p. 162. Titre cité ci-après par EE.
- 5 Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini* (Paris: Le Livre de Poche, 1996), p. 91. Titre cité ci-après par EI.
- 6 Jean-Luc Nancy, *Être Singulier Pluriel* (Paris: Galilée, 1996), p. 52, note 1, je souligne.
- 7 Jacques Derrida, "Donner la mort", in: *L'éthique du don* (Paris: Métailié-Transition, 1992), p. 46.
- 8 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), p. 394. Titre cité ci-après par SA.
- 9 Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas: L'éclat, 1991), pp. 25-27.