REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Revue Spécialisée en Études Heideggériennes

numéro 6 – 2018

Editée par www. respeth.org

ISSN 2311-6145

www.respeth.org, 2018
22 BP 1266 Abidjan 22 (Côte d'Ivoire)
Email : publications@respeth.org
Tél. : 00225 09 62 61 29 00225 40 39 26 95 00225 09 08 20 94

ORIENTATIONS DE LA REVUE

RESPETH est une Revue (en version électronique et papier) de recherches sur Martin HEIDEGGER. Elle est rattachée aux Universités d'Abidjan-Cocody (Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY) et de Bouaké (Université Alassane OUATTARA) de la République de Côte d'Ivoire. C'est une revue internationale à caractère philosophique qui paraît une fois l'an (en édition régulière). En dehors de cette édition régulière, pourront apparaître, en éditions spéciales, les Actes de Colloques, les Conférences et Ateliers. Les textes que la revue publie proviennent des divers horizons qui composent le vaste champ des disciplines littéraires, artistiques et des sciences humaines et sociales ayant été influencées par la pensée du philosophe Martin HEIDEGGER.

La revue *se propose de promouvoir et soutenir* le développement et la compréhension de la pensée de M. HEIDEGGER. Elle encourage la production de textes de synthèse, de réflexions critiques qui valorisent les contributions et les limites de la philosophie de Martin HEIDEGGER, des façons améliorées, novatrices ou des commentaires et des analyses critiques explicitant des questions d'ordre théorique, méthodologique, éthique, épistémologique ou idéologique se rapportant à la pensée du philosophe :

* Des réflexions d'ordre théorique axées sur des études portant sur les thèmes liés à la philosophie de Martin HEIDEGGER ;

* Des travaux de phénoménologie restituant les influences aristotéliciennes, kantiennes, hégéliennes, husserliennes, etc., sans oublier celles des penseurs matinaux grecs, subies par Martin HEIDEGGER et ses héritiers ;

* Des apports de type herméneutique interprétant, dans un sens plus ou moins heideggérien, les textes philosophiques ;

* Des critiques de portée éthique ou/et idéologique de la philosophie de Martin HEIDEGGER, en ses rapports à la société contemporaine et aux mondes non-occidentaux.

* Des articles synthétisant ou établissant l'état des connaissances, retraçant l'évolution de la pensée de HEIDEGGER, ou inclinant la philosophie héritée de Martin HEIDEGGER vers de nouveaux horizons ;

* Des comptes rendus d'ouvrages portant sur Martin HEIDEGGER.

RESPETH se propose aussi de publier les travaux primés dans le cadre du concours pour le Prix d'Excellence DIBI Kouadio Augustin.

Il existe des revues scientifiques traitant spécifiquement de la philosophie de Martin HEIDEGGER, certes. Et s'il existe des espaces de débats sur les possibilités qu'ouvrent la pensée de HEIDEGGER et ses influences dans le monde actuel, il convient de souligner qu'ils ne sont pas en assez grand nombre. La revue RESPETH se présente ainsi comme une ressource importante pour les chercheurs, les professeurs et étudiants qui s'intéressent au devenir de la philosophie d'influence heideggérienne.

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherkrooke, Québec, Canada
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
Augustin DIBI Kouadio, Prof. Titulaire, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Jacques NANÉMA, Prof. Titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso
Jean Gobert TANOH, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Congo-Brazaville
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

COMITÉ DE LECTURE

Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherkrooke, Québec, Canada
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
Raoul KOUASSI Kpa Yao, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Augustin DIBI Kouadio, Prof. Titulaire, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Jacques NANÉMA, Prof. Titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso
Jean Gobert TANOH, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Congo-Brazaville
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

COMITÉ DE RÉDACTION

DIRECTEUR DE PUBLICATION :
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire

REDACTEUR EN CHEF :
Jean Gobert TANOH, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION :
Séverin YAPO, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Léonard KOUASSI Kouadio, Institut National du Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle, Côte d'Ivoire

MEMBRES :

Alexis KOFFI Koffi, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Christophe PERRIN, Université Paris-Sorbonne, France
Élysée PAUQUOUD Konan, Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Côte d'Ivoire
Oscar KONAN Kouadio, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Pascal ROY-EMA, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Sylvain CAMILLERI, Université Catholique de Louvain, Belgique

RESPONSABLE TECHNIQUE :
Raoul KOUASSI Kpa Yao, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire

SOMMAIRE

Pourquoi Heidegger ? 9

AKANOKABIA (Akanis Maxime), **La question nietzschéenne de l'événement et son interprétation par Martin Heidegger** 11

NDÉNÉ (Mbodji), **La communication de groupe chez Nietzsche : un culte initiatique manqué ?** 35

ILBOUDO (Albert), **Ontologie et finitude chez Martin Heidegger**...55

NDOUA (Kouassi Clément), **Être et visage : proximité et distance entre Levinas et Heidegger**…….....72

KONÉ (Ange Allassane), **L'humanisme platonicien : une solution à la crise migratoire**.....90

POURQUOI HEIDEGGER ?

Dans la langue de sa pensée, Heidegger dit que l'Être est la présence du présent ; cela apparaît comme une explicitation de cette catégorie fondamentale de la métaphysique occidentale. Qu'une Revue scientifique, en terre africaine, soit consacrée à rendre explicite l'intuition du dernier des grands penseurs de l'être, n'implique pas moins une question importante qu'il faudrait immédiatement poser, à savoir : Y a-t-il un intérêt à réfléchir, avec Heidegger, sur le sens et la vérité de l'être, pour des êtres dont l'histoire consciente demeure encore très problématique dans l'imaginaire de beaucoup de blancs ? Cette question, en se la posant, ne s'inscrit nullement dans un conflit d'identité ou de capacité historiale ; elle vise plutôt à scruter un implicite qui structure tout grand philosopher : Le rapport de la conscience aux choses. Ce rapport ne peut être esquivé, sous aucun prétexte, pour autant que l'homme, quelle que soit sa particularité individuelle ou collective, ne peut pas ne pas comprendre que le point de départ de l'histoire s'inscrit nécessairement dans ce rapport. Au fond, au-delà de tout ce qui nous préoccupe, et qui peut parfois devenir objet de divergences ou même de conflits, souvent violents, il y a une chose qui nous détermine tous : nous sommes des consciences devant les déterminités. Et la conscience ne parvient à sa vérité que dans une appartenance essentielle au Concept, comme expression d'une pensée substantielle de son rapport aux choses. De ce point de vue, ce rapport n'est pas un simple rapport, il est si complexe qu'une complaisance à son égard influence négativement la marche dans l'histoire de tout peuple. La qualité de cette marche est donc déterminée par le sérieux et la profondeur avec lesquels l'on se pense dans la présence des choses. Husserl, dont la philosophie est une réappropriation de la conscience, dans son essentialité, nous permet de bien comprendre qu'une pensée rigoureuse ne peut se dispenser de la vérité de la conscience dans son rapport aux choses, d'où la nécessité fondamentale de l'époché, pour accéder au moi transcendantal ; car une conscience encombrée de psychologisme rend impossible l'effectivité exacte de celle-ci dans son intentionnalité. C'est la réduction transcendantale pour désobstruer le rapport de la conscience aux

choses. Le retour aux choses ou "droit aux choses mêmes", comme idée substantielle de la phénoménologie husserlienne, est le retour de la conscience dans sa pureté originelle, seul gage pour rendre la philosophie, c'est-à-dire le Concept, à sa propre vérité, comme science rigoureuse. Le célèbre article de Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, paru en 1911, en donne la pleine mesure. La conscience, étant le fondement premier de toute science, y compris la philosophie en premier, exige d'être pensée en soi, comme conscience transcendantale, pour donner au Concept toute la rigueur de son sens. La rigueur de la conscience, qui s'atteste dans la réduction phénoménologique, chez Husserl, traverse toute la pensée de Heidegger, qui l'enracine dans une expérience plus originaire et plus originelle, celle avec l'Être.

Quand j'essaie de faire attention à mon environnement, je vois les choses-ci : à côté, un chien ; devant, une maison ; plus loin, un arbre. Ces choses seraient-elles spécifiques à mon environnement ? N'existeraient-elles pas ailleurs, à des milliers de kilomètres, à Katmandou au Népal par exemple ? Si, mais, on pourrait objecter que mon chien n'est pas le même que celui du Népal. Sans doute, mais si on admet que mon chien et celui du Népal sont des chiens, il va sans dire que quelque chose de plus profond les détermine, de telle manière que, malgré l'évidente différence, ils demeurent des chiens. Notre pensée, qui les identifie comme chiens, se pose sur la réalité non perceptible, qui, dans sa profonde vérité, permet de déterminer le chien comme chien. Ainsi, la pensée, dans son propre, se conçoit et se fonde sur le non-présent, en tant qu'il est l'indéterminable dans le déterminable-présent. Et c'est là toute la pertinence du penser heideggérien. La tentation constante d'être envahie par le présent empêche la pensée de se déployer rigoureusement pour donner à la conscience toute sa vérité.

Penser la pensée, dans son appartenance à l'Être, pour la préserver de l'invasion de l'étance, reste une idée éternellement "jeune", qui implique, sans aucun doute, la préservation absolue de l'identité essentielle, sans laquelle, de toute évidence, rien de substantiel ne peut être construit, pour donner à

l'histoire la plénitude de son sens. La question de la pensée est une question d'humanité qui ne saurait être circonscrite à une aire géographique, dans la mesure où le rapport de l'homme à l'étant est un rapport qui structure, de manière universelle, son existence.

Mieux, penser la pensée pour mieux la rendre à l'homme, afin de lui permettre d'habiter, dans la sérénité, la terre, où l'étant devient absolu, exige une méditation sur le rapport de l'étant à l'être. Un rapport dans lequel l'étant est dans la dépendance de l'être. L'étant se structure dans une articulation nécessaire à l'être. Cette nécessaire articulation, disloquée par la métaphysique de l'étant, est si absolue que Heidegger, dès les premières pages de *Être et Temps*, fait le constat suivant : « La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli » (Heidegger, 1986, p. 25). Mais au préalable, il n'a pas manqué de dire ceci, dont la gravité permet de mesurer tout l'enjeu de sa pensée : « Avons-nous une réponse à la question de savoir ce que nous voulons dire exactement avec le mot « étant » ? Aucunement. Dans ces conditions, il faut poser en termes tout à fait neufs la question du sens de l'être. Sommes-nous donc seulement aujourd'hui encore dans l'aporie de ne pas entendre l'expression « être » ? Aucunement. Dans ces conditions, le plus urgent, c'est de réveiller une entente pour le sens de cette question » (Idem, p. 21). Il s'agit, alors, de pousser à fond le rapport de l'homme au savoir pour qu'advienne et se maintienne, sans prétention et de manière définitive, son essence pensante, si tant est que rien ne peut possibiliser son existence, s'il n'est radicalement établi dans cette essence. Car, dit Heidegger, « savoir est la sauvegarde pensante de la garde de l'être » (Heidegger, 1958, p. 420). Cette garde, dans laquelle l'homme accomplit la splendeur de son humanité, n'est spécifique à aucune race et à aucun continent, sauf si nous admettions que la pensée ne serait pas le propre de l'homme. Pour avoir commencé en Grèce que Hegel qualifie comme le point lumineux de l'histoire universelle, la pensée, dans l'appartenance à son essence, comme objectivation rigoureuse et profonde de la conscience dans son rapport aux choses, déborde la seule Grèce, et poursuit sa marche radicale, vers le lieu essentiel où l'homme est pleinement chez soi. Peu importe la manière avec laquelle elle parvient aux peuples, qu'elle soit

embastillée dans un impérialiste colonial, il nous faut l'accueillir, avec grande sérénité et lui permettre de croître dans le secret de sa puissance, qui rend puissants les peuples qui savent la contempler dans la splendeur de sa vérité. Là se trouve, paradoxalement, l'authentique chemin de liberté, parce qu'est libre celui qui se déploie dans la Libre-Étendue, où sont brisées les idoles de nos excessifs particularismes et de nos primitivités, dénuées du saut qualitatif, nous empêchant ainsi de saisir la profondeur de cette idée heideggérienne : Là où croît le péril, là aussi croit ce qui sauve. Ce qui suppose qu'il faut, dès la départ, écarter, avec une violence salutaire, l'idée d'une rationalité multiple, comme si "un plus un" feraient, ailleurs, autre chose que deux. La logique n'est ni culturelle, ni géographique, c'est le propre de l'esprit ; et l'essence de l'esprit, selon Hegel, réside dans la conscience de soi, conscience parvenant à son contenu comme Concept. Ce Concept est grec ; et nous sommes, pour ainsi dire, des Grecs. Serait-il scandaleux d'affirmer pareille chose ? Ne faudrait-il pas revendiquer autre chose que la grécité, surtout que la Grèce actuelle est menacée de faillite, en raison de profondes difficultés économiques ? Aussi, pourrions-nous ironiser, de telles difficultés ne trouvent-elles pas leur fondement ultime dans un certain « oubli de l'Être » ? Y a-t-il donc, aujourd'hui, honneur à défendre une filiation grecque ? En bonne logique non, pas pour des raisons de grandeur économique, mais parce qu'un Noir ne peut pas avoir un ancêtre Blanc, alors qu'il n'est pas mulâtre. Alors que veut dire "nous sommes des Grecs ?" Heidegger nous donne l'excellente réponse : « Grec, cela ne signifie pas, dans notre façon de parler, une propriété ethnique, nationale culturelle ou anthropologique ; grec est le matin du destin sous la figure duquel l'être même s'éclaircit au sein de l'étant et en laquelle une futurition de l'homme, qui en tant qu'historial, a son cours dans les différents modes selon lesquels elle est maintenue dans l'être ou délaissée par lui, sans pourtant jamais en être coupée » (Heidegger, 1958, p. 405).

Dans une Afrique, où, cinquante ans après les indépendances, pour la plupart des pays francophones, la question des États modernes demeure encore très préoccupante, en raison d'une appropriation non encore suffisante des concepts fondamentaux comme la justice, la liberté, l'égalité sociale et

politique, la rigueur au travail, concepts à partir desquels se construit tout peuple viable, une entreprise comme RESPETH, qui s'élève dans l'horizon de la pensée de l'Être, n'apparaît pas seulement juste mais nécessaire. Bien qu'elle ne soit pas au centre de la pensée heideggérienne, la pensée des valeurs et des exigences sociales et politiques ne sous-tend pas moins la question de l'être, si tant est que c'est au cœur d'un humanisme fondamental, comme pensée de l'Être, qu'émerge et acquiert consistance tout humanisme classique, comme valeurs humaines à promouvoir et à sauvegarder. Il serait, alors, prétentieux, de croire que la présente œuvre donnerait des directives à l'action de l'homme ; une telle orientation est, simplement, aux antipodes de la pensée de Martin Heidegger, pour qui la pensée est en soi une action radicale : « La pensée n'est pas d'abord promue au rang d'action du seul fait qu'un effet sort d'elle ou qu'elle est appliquée à La pensée agit en tant qu'elle pense. (…) Cet agir est probablement le plus simple en même que le plus haut, parce qu'il concerne la relation de l'homme à l'être » (Heidegger, 1966, p. 68). Pourquoi ? Parce que là où existent des distorsions sociales et des horizons historiques confus, la pensée ne s'est pas suffisamment accomplie, c'est-à-dire l'homme n'a pas, avec vigueur et rigueur, porté son essence dans la seule relation, qui lui donne tout son contenu, celle de l'être. Ne serait-il pas alors bien étonnant de montrer, avec rage, comme l'a fait Emmanuel Faye, que Heidegger est un théoricien du nazisme ? Ne serait-il pas tout à fait injuste d'enfermer le grand penseur de l'Être dans une courte séquence de sa vie (Six mois rectorat sous le régime des nazis), alors même que la commission de « Dénazification » (France-Lanord, 2013, p. 320-326) a eu lieu depuis le courant des années 1945-1949 ! L'image intime du philosophe de la Forêt Noire, qu'il convient tenir fermement, détruit radicalement le rectorat sous le nazisme. Pas plus que son génie de pensée ne peut être discrédité par son son histoire d'amour avec Hannah Arendt, pas plus les accointances avec le nazisme ne peuvent remettre en cause la profondeur de pensée du dernier des grands philosophes de notre temps. Le génie n'est pas Dieu ; et la grande intelligence n'est pas canonisation.

« Le présent est le rassemblement ordonnant et sauvegardant du présent en sa présence chaque fois séjournante » (Heidegger, 1958, p. 444). Apprendre à sauvegarder le présent pour habiter, de manière sereine l'humanité de l'homme, telle est, pour nous, l'absolue nécessité inesquivable. Apprendre à penser, avec Martin Heidegger, ce n'est pas apprendre à spéculer, c'est apprendre à être radicalement humain ; seul l'humain pense en poète, c'est-à-dire la pensée qui élève l'homme dans une harmonie intégrale, parce que pensée de l'Être. Alors, reprenant Hölderlin, Heidegger pouvait écrire : « Plein de mérites, c'est pourtant poétiquement que l'homme habite la terre ». Puissent nos présents « Pas » demeurer dans l'ouvert irradiant de l'Être, pour qu'advienne l'effectivité historique du Concept Vivant.

Jean Gobert TANOH

ÊTRE ET VISAGE : PROXIMITÉ ET DISTANCE ENTRE LEVINAS ET HEIDEGGER

Clément Kouassi N'DOUA

Université Alassane OUATTARA, Bouaké (Côte d'Ivoire)

clemkouassi@yahoo.fr

Résumé : Levinas a développé, notamment par rapport à Heidegger, une pensée critique de l'ontologie comme totalité, où l'altérité est niée au profit de la question de l'Être. D'une certaine manière, cette critique acerbe, à l'encontre de l'ontologie fondamentale comme la science de l'Être qui subordonne la relation à l'Autre à l'interrogation sur l'Être, a creusé un fossé entre Levinas et Heidegger. Cette critique, qui s'ouvre sur l'érection d'une pensée éthique de grande envergure, pense le sujet dans une passivité radicale recevant autrui comme vocation à la responsabilité. Le présent article tente, à partir des concepts d'Être et de Visage, de saisir, au-delà de l'opposition apparente entre Heidegger et Levinas, une certaine proximité, sinon une proximité certaine entre ces deux penseurs.

Mots-clés : ALTERITÉ, DÉVOILEMENT, ÊTRE, ÉTHIQUE, PHÉNOMÉNOLOGIE, VISAGE.

Abstract : Levinas has developed, especially in relation to Heidegger, a critical thought of ontology as totality, where otherness is denied in favor of the question of Being. In a certain way, this sharp criticism, against the fundamental ontology as the science of the Being which subordinates the relationship to the Other to the questioning of the Being, has widened a gap between Levinas and Heidegger. This criticism, which opens up to the erection of a large-scale ethical thought, thinks the subject in a radical passivity receiving others as a vocation to responsibility. The present article attempts, from the concepts of Being and Face, to grasp, beyond the apparent opposition between Heidegger and Levinas, a certain proximity, if not a proximity certain, between these two thinkers.

Keywords: *ALTERITY, BE, ETHICS, FACE, PHENOMENOLOGY, UNVEILING.*

Introduction

Quand on ouvre l'œuvre de Levinas, on est tout de suite confronté à une critique acerbe qu'il fait à l'endroit de Heidegger. Même s'il apprécie l'aspect fondamental de la pensée heideggérienne, Levinas ne manque pas, quelque fois, de ramer à contre courant de celle-ci. En fait, le chemin de pensée de l'un semble parfois s'écarter de celui de l'autre. Car là où Heidegger a révélé le sens de l'Être voilé par la métaphysique traditionnelle, Levinas (2009, p. 77) lui, s'évertue à restaurer la dignité « de l'alter englouti dans les rets du subjectivisme moderne » produisant ainsi un véritable renversement.

Visiblement, Levinas désire se soustraire de l'emprise de l'Être heideggérien ; il veut se tenir en dehors de l'*Ontos* qui, pour lui, consacre, d'une certaine façon, l'oubli de l'autre en tant qu'oubli de l'essentiel. Heidegger reprochait à la philosophie, notamment à la métaphysique traditionnelle, d'occulter la question de l'Être, Levinas, quant à lui, voit dans la pensée moderne, y compris celle de Martin Heidegger, un oubli de l'Autre dans sa transcendance.

N'y a-t-il pas là, entre les deux, une convergence de vue sur les motivations de leur philosophie ? Oubli de l'être chez l'un et oubli du visage chez l'autre ne présentent-ils pas, Être et Visage comme le point d'ancrage de la philosophie selon qu'on soit heideggérien ou lévinassien ? Mais par quelle méthode Heidegger est-il arrivé à instituer l'Être comme concept fondamental de sa philosophie et, par quel geste méthodologique Levinas a-t-il découvert le Visage comme concept clé de la sienne ? Voulant chacun, de son côté, faire droit à ce qui lui paraît être le noyau de la philosophie, les deux penseurs, semblablement, n'ont-ils pas eu à faire usage de la même méthode, phénoménologique, dont la tâche est de faire « droit aux choses elles-mêmes » ? Ces questions, dont l'objectif est de montrer qu'au-delà de la divergence qu'on leur reconnaît, subsiste, entre Levinas et Heidegger, une convergence de vue. Aussi, seront-elles analysées, à travers les méthodes critique, phénoménologique et herméneutique, selon une argumentation à trois temps dont le premier consistera à présenter le fond commun phénoménologique qui a présidé à la naissance de ces deux philosophies. La saisie de ce fond commun permettra, dans un deuxième temps, de comprendre qu'il y a bien, dans l'ontologie heideggérienne, une dimension éthique, soucieuse de la question de l'Autre, et en dernière instance, il sera question de l'originalité de l'éthique lévinassienne.

1. LEVINAS OU LA PENSÉE HEIDEGGÉRIENNE EN PROCÈS

Comment comprendre une telle formulation ? Levinas est anti heideggérien, car toute son œuvre a consisté à mettre en procès certains pans de la pensée heideggérienne. Même si Levinas a été énormément influencé

par Heidegger, il se situe, malgré tout, en rupture avec lui. Fondamentalement, avec Heidegger, il va se nouer un lien ambigu d'estime et de rupture. Comme le souligne L. Fèvre (2006, p. 96), « Levinas a toujours subi une sorte de fascination pour Heidegger », une fascination qui a toujours été contrebalancée par son judaïsme avéré et son pressentiment de l'horreur nazie. Cette fascination est encore plus plausible à travers cette affirmation que Fèvre nous livre avec une certaine profondeur :

> Malgré toute l'horreur qui vint un jour s'associer au nom de Heidegger-et que rien n'arrivera à dissiper-rien n'a pu défaire dans [son] esprit la conviction que Sein und Zeit de 1927 est imprescriptible, au même titre que les quelques autres livres éternels de l'histoire de la philosophie » (L. Fèvre, 2006, p. 35)

Si Levinas ne suit pas Heidegger dans sa philosophie qu'il considère pourtant comme incontournable, il va tout de même se situer contre cette philosophie qui l'amène à prendre ses distances avec Heidegger. Plus encore, c'est contre Heidegger ou plutôt pour sortir de Heidegger que Levinas va penser et approfondir ses intuitions premières. Levinas conçoit Heidegger comme le mal du monde moderne. C'est l'une des raisons pour lesquelles Levinas s'est mis à équidistant de Heidegger. Dès lors, la distance philosophique qui sépare ces deux penseurs est fondamentale, car là où Heidegger cherche à éclaircir l'Être voilé par la métaphysique, Levinas produit un véritable renversement. De cette façon, Levinas cherche à s'évader de l'Être, à sortir hors de l'ontologie qu'il considère comme la science de l'Être mais aussi comme la science du « je » dont le divers se ramène à lui. Or, l'essentiel, ce n'est pas le « je » mais le « tu » qui trouve toute sa plénitude dans l'éthique. Car, l'ontologie, de par sa nature même pour Levinas, porte à un oubli de l'autre homme.

De même, Levinas critique la conception d'un retour de l'homme au monde dans le philosopher heideggérien. Or, selon lui, ce retour au monde conduit à un oubli de l'Autre. Car il identifie la notion d'être-là, et d'être au monde, chez Heidegger, à une liquidation de la présentielle de l'Autre, puisque chez Heidegger, « aucune extériorité n'est alors possible pour le sujet » (A. Zielinski, 2004, p. 24.), dans la mesure où le sujet est appelé à être

sans recours à une extériorité. De cette manière, on assiste à un oubli de l'Autre. À l'analyser attentivement, la neutralité du monde heideggérien, la neutralité de l'Être constitue, pour Levinas, un danger dans le sens où elle ouvre à une sorte de sacralisation du monde. Or, cela dissimule potentiellement un monde inhumain parce que privé de l'Autre, qui est le fondement même de la morale et du sujet levinassien. Ainsi, E. Levinas (2001, p. 236) analyse la philosophie de Heidegger en ces termes :

> L'ontologie heideggérienne subordonne le rapport avec l'Autre à la relation avec le Neutre qui est l'Être et, par-là, elle continue à exalter la volonté de la puissance dont Autrui seul peut ébranler la légitimer et troubler la bonne conscience […] l'Être l'ordonne (le Dasein) bâtisseur et cultivateur, au sein d'un paysage familier, sur une terre maternelle. Anonyme, Neutre, il l'ordonne éthiquement indifférent et comme une liberté héroïque, étrangère à toute culpabilité à l'égard d'autrui.

On remarque bien ici ce qui creuse un gouffre entre Levinas et Heidegger. Fondamentalement, dans sa pensée, Heidegger nie l'existence de l'homme en le posant comme un être-là, destiné foncièrement au rapport avec le monde, le vidant ainsi de toute préoccupation de l'Autre. Et cet être-là ne doit son existence qu'à la compréhension de l'Être. Au fait, l'indifférence que Levinas constate, chez Heidegger, sur la question de l'autre, est le contraire du mouvement éthique chez Levinas. Pour lui, une telle pensée est un soubassement philosophique de la guerre telle qu'il l'analyse dans la première partie de *Totalité et Infini*. Le refus de l'Autre tel qu'il se déploie dans cette « maternité de la terre », chez Heidegger, est synonyme de violence et « détermine toute la civilisation occidentale de propriété, d'exploitation, de tyrannie politique et de guerre » (E. Levinas, 2001, p. 237).

Il demeure que le rapport au monde est un élément fondamental dans la pensée du philosophe de Fribourg, alors que, pour Levinas, cette préoccupation du monde est un axe non fondamental ; en ce sens qu'il estime que Heidegger trompe la philosophie et déconstruit le sens même du monde qui est un espace où l'on séjourne avec l'altérité. Pour lui, le monde sera toujours plus ou moins perçu comme « le lieu d'absorption par le Même », comme le rapporte A. Zielinski, (2004, p. 30). En fait, l'Autre est précisément cet étranger que je rencontre dans le monde mais qui n'est pas du monde. Dire

qu'il n'est pas du monde donne à penser que l'Autre ne peut être appréhendé comme un objet mondain mais comme un être infini, car en lui le divin se lit. Là où Heidegger pense la familiarité du Dasein avec le monde, Levinas lui pense l'étrangeté de l'autre au-delà du monde. Car l'autre est transcendant. Cependant, il conviendra de voir qu'il y a bien un rapport au monde chez Levinas mais qui est soumis au rapport éthique avec autrui.

Tout bien considéré, l'Être se donne à entendre comme totalité, comme Même. En effet, pour Levinas, toute la modernité est philosophie du Moi compris comme totalité. Que faut-il entendre par cette assertion ? En d'autres termes, l'Être, dans l'entendement de Levinas, est volonté d'identification dans une totalité. L'Être a tendance à s'identifier dans le monde, non point dans une forme tautologique telle que A = A mais dans une « relation concrète entre moi et le monde » (E. Levinas, 2006, p. 26). « La manière du moi contre l'autre consiste à séjourner, à s'identifier en y existant chez soi » (*Ibid*.). À en croire Levinas, l'être-moi existe dans le monde réduisant tout ce qui est autre à un chez soi. L'être-moi apprivoise l'autre. C'est pourquoi, le Moi est conçu comme philosophie du pouvoir. Cela veut dire que le Moi s'accapare de tout, domine tout ce qui est autre. Car aucune extériorité ne peut s'appréhender en dehors du Moi, si bien que cette attitude du Moi ne peut pas conduire à une attitude éthique. C'est dans cette optique qu'il énonce ceci :

> La possibilité de posséder, c'est-à-dire de suspendre l'altérité même de ce qui n'est autre que de prime abord et autre par rapport à moi, est la manière du Même […] L'identification du Même n'est pas le vide d'une tautologie ni une opposition dialectique à l'Autre mais le concret de l'égoïsme » (*Ibid*., p. 27).

Ce serait un truisme que de dire, qu'il n'est pas de la nature du Moi de lutter contre l'Autre ; il est dans sa nature de faire que tout ce qui est autre rentre dans sa sphère. Véritablement, si le Même ne s'identifiait que par opposition ou par relation conflictuelle avec l'Autre, il s'engloberait au même titre que l'autre dans une totalité qui le dépasse. Or, pour Levinas, c'est le Même qui représente la totalité.

En outre, cette identification du Même se déploie en plusieurs moments ou en plusieurs aspects. Le sujet vivant existant est, d'abord, ce sujet isolé qui

vit de « nourritures terrestres », entendues dans le philosopher levinassien comme « jouissances par lesquelles le sujet trouve sa solitude » (E. Levinas, 1986b, p. 52). Le rapport au monde du sujet se définit comme satisfactions de besoins, recherche de nourritures. Maison, travail, possession économie, jouissance et représentation sont les moments auxquels le Moi laisse entrevoir son égoïsme. En un mot, c'est le lieu où le Moi s'accapare de tout et affame l'Autre. Dans ce sens, le sujet est seul et isolé dans son exister. Cependant, il peut y avoir une rupture de cette vie heureuse du Moi avec l'apparition de l'Autre, qui vient rompre cette attitude égoïste du Moi. Car la présence d'autrui va troubler son attitude. Et, cette présence troublante qui trouble l'attitude du sujet le ramène à comprendre qu'il n'est pas seul au monde.

Ainsi, le monde du sujet fondé sur la jouissance est bouleversé, mis en difficulté par la présence de cet Autre qui, apparaissant dans le monde, n'est pas un objet du monde. Du coup, l'Autre n'est pas une nourriture et de ce fait résiste à l'identification. Cette relation du sujet à l'Autre ne peut être que métaphysique, dans le sens où l'Autre échappe à la représentation. Cette relation sort de la logique du Même qui a cette tendance d'enfermer l'Autre dans sa sphère. Pour ce faire, « le pouvoir du Moi ne franchira pas la distance qu'indique l'altérité de l'Autre » nous dit Zielinski (2004, p. 2). Alors, dans un monde où le Moi ne vit que dans une relation de soi à soi, l'Autre se présente comme en rupture avec ce monde. Alors, une telle relation, qui se déroule dans un tel monde, ne peut être que poreuse.

Notons, par ailleurs, que l'Autre est présent au monde face au Moi. Il est, en même temps, séparé par un espace irréductible, dans la mesure où il est abordé dans une dimension de hauteur. Car, en lui, la transcendance vient à se lire par son visage. Dès lors, l'Autre demeure irréductible dans l'espace auquel on tenterait de le réduire. S'il est transcendant comme le sont « les Idées de Platon […] qui ne sont pas dans un lieu » (*Ibid*., 28.), alors dans cette configuration, l'Autre apparaît comme celui que je ne peux réduire ou absorber. Il se présente, dans ces conditions, comme ne me laissant pas l'initiative. C'est dire qu'en présence de l'Autre, le Moi est sommé de le

servir. Par voie de conséquence, l'Autre fait surgir dans le Moi une passivité fondamentale qui renvoie à une responsabilité envers l'autre. La présence de l'Autre vient, ainsi, rompre le projet de l'Être de réduire toute extériorité au Même. Il y a une possibilité pour l'Être de s'ouvrir devant l'Autre et cette ouverture à l'Autre par l'Être donne le sens véritable de l'éthique chez Levinas. Ce chemin en question se fait précisément par l'Autre. Au fond, c'est dans la rencontre avec l'Autre qu'est questionnée la radicale impéritie du sujet que Levinas décrit dans ses premiers écrits. Le disant, face au Visage de l'Autre, le sujet se retrouve dans l'incapacité de l'identifier, de le connaître, de franchir la distance qu'il a pu abolir avec les choses du monde.

Autrui échappe à la neutralité parce qu'il est autre dans un sens éthique. Il précède ou échappe à ma liberté. Fort de cela, l'Autre est concrètement entre mes mains, à mon pouvoir. Je peux l'anéantir ou l'esclavagiser si on demeure dans le domaine de l'Être ; on peut en disposer : même il s'oppose à moi éthiquement. Dès lors, ce qui empêche l'Autre d'être irréductible au Même, c'est qu'il est infini, transcendant. Ainsi, Levinas va produire une rupture et ouvrir l'Être à autre chose qui lui manquait. Autrui est donc la raison fondamentale du renversement métaphysique que Levinas opère dans son philosopher. Face à ce tiraillement éthique dû à la présence de l'Autre et que le sujet ne rencontre que de face, Levinas veut trouver une voie permettant de sortir de la domination de l'Être. Sortir de l'Être consiste à s'évader de son être-soi afin de rencontrer une extériorité autre que soi. L'élan de Levinas, qui est un mouvement pour l'Autre, est de montrer que la philosophie n'est pas condamnée à un éternel dilemme entre liberté qui fait "violence" à l'Autre, et l'Autre qui fait violence à la liberté du Même. Or, pour Levinas, une telle optique reprend, malgré tout, le projet de la philosophie comme science de l'Être, comme ontologie, ontologie à laquelle Levinas veut échapper. Tout l'effort de Levinas sera ainsi de tirer la phénoménologie vers l'éthique, avec en point de mire, un dépassement de Heidegger.

Laissant de côté le nécessaire questionnement des conséquences et des enjeux de cette critique adressée à Heidegger ; on pourrait trouver une

proximité certaine entre Levinas et Heidegger. Quelle que soit la torsion ou la déformation à laquelle Levinas soumet la pensée de Heidegger, lorsqu'il emploie explicitement le mot être, il n'en reste pas moins que l'Être et le Visage présentent une certaine similitude phénoménologiquement. En ce sens, on pourrait dire que l'opposition qui existe entre Heidegger et Levinas n'est qu'une opposition apparente. Derrière cette apparente opposition, on pourrait déceler un fond commun phénoménologique entre ces deux auteurs. Que peut bien être ces points de convergences ? Dans toute opposition, n'y a-t-il pas un point de rencontre ?

2. ÊTRE HEIDEGGÉRIEN ET VISAGE LEVINASSIEN : UN FOND COMMUN PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Être et Visage relèvent du même fond phénoménologique. La phénoménologie, en tant qu'elle laisse les choses nous imprégner, est la source dans laquelle Heidegger et Levinas ont puisé les concepts fondamentaux de leurs pensées respectives. En effet, tous les Concepts qui entrent ordinairement dans le langage philosophique, sont loin d'être des inventions creuses. Avec les linguistes, il est primordialement reconnu que le signifiant (en l'occurrence le mot) renvoie à un signifié (l'idée qu'on se fait du mot en question), en sorte que tout mot traduit, dans le vécu, se rapporte soit à une réalité soit à une attitude précise. C'est, sans nul doute, dans cette optique qu'il nous faut saisir cette définition de la phénoménologie : « Le terme phénoménologie exprime une maxime qu'on peut ainsi formuler : droit aux choses mêmes » (M. Heidegger, 1986, p. 54). Ainsi, la phénoménologie nous conduit droit aux choses, sans détour. Elle laisse les choses elles-mêmes nous imprégner, en étant à l'écoute de leur mouvement. De cette manière, notre jugement est mis entre épochè pour permettre aux choses elles-mêmes de nous dire ce qu'elles sont originellement.

Aller droit aux choses est, pour ainsi dire, laisser les choses se révéler à nous. En ce sens, la phénoménologie vise à expliciter la manière dont une chose apparaît pour un humain. Si les choses-mêmes ne se révèlent pas à nous, comment serions-nous disposés à les connaître véritablement, étant donné que

notre perception subjective tente toujours de prévaloir sur l'analyse objective des choses ? Pour Heidegger, les choses elles- mêmes doivent pouvoir nous révéler leur être. À ce propos, Hervé Pasqua note ce qui suit : « La méthode phénoménologique consiste à faire voir ce que le phénomène est en soi-même dans son être. Le mot lui-même, d'origine, est expressif à cet égard : il signifie ce qui se montre à la lumière du jour » (Pasqua, 1993, p. 8). Faire voir ce que le phénomène est en son être, c'est le saisir dans sa vérité. Dans cette optique, le penseur doit être attentif et ouvert aux choses pour pouvoir les décrire telles qu'elles se manifestent.

Ainsi, Heidegger va nous conduire, à travers la phénoménologie, à entendre le dévoilement de l'Être comme ce qui se montre, ce qui se tient en retrait, ce qui est occulté. Cela voudrait dire, que l'Être s'oublie toujours, non pas que nous l'ayons perdu en un quelconque tiroir et qu'il s'agisse de le retrouver mais bien parce que l'Être, de par son essence même, s'oublie, se retire à toute prise. En ce sens, le retrait fait partie de la caractéristique de l'Être. N'est-ce pas, d'ailleurs, ce que semble dire Bernard Mabille (2004, p.104) en ces termes : « L'Être n'est pas un étant qui, après avoir été présent, se retire ou s'absente ; l'Être n'est pas une chose que n'importe qui puisse nous l'enlever et faire disparaître, au contraire, le retrait est la façon dont l'Être déploie son essence ». Autrement, le retrait est la manière dont l'Être se dispense. Il fait partie de la caractéristique de l'Être. Comme tel, on pourrait même dire qu'on ne saurait parler de l'Être sans envisager [le] retrait.

Dans cette configuration, on peut faire une analogie entre l'Être du philosophe de la forêt noire et le Visage lévinassien. Le visage, attestant l'humanité de l'homme, se présente comme infiniment autre, comme une « présence vivante qui défait à tout instant la forme qu'il offre », indique Bernayoro (2016, p. 220). Comme tel, le visage donne de la présence. On pourrait même dire que le visage suppose l'apparition d'une personne avec son individualité. Le visage renvoie à la présence vivante d'une altérité devant un sujet. De cette façon, le visage va au-delà de toute perception sensible. Il constitue la fragilité. En un mot, c'est l'humain en l'homme, car il échappe à

toute idée de représentation. Il n'est pas saisissable. Il est encore l'irreprésentable concret. En effet, pour caractériser l'apparition du Visage, Levinas utilise la méthode phénoménologique comme Heidegger l'a fait pour l'Être. Lorsque certains commentateurs ont voulu réduire sa philosophie sous l'autorité de la Bible, Levinas n'a pas manqué véritablement de leur dire qu'il est un philosophe qui utilise la phénoménologie pour mettre en lumière sa pensée. Face à ce sarcasme, E. Levinas (1986, pp. 78-79) rétorque : « Non, ce n'est pas sous l'autorité de la Bible que ma pensée se met, mais sous l'autorité de la phénoménologie ».

Cela revient à dire que Levinas s'approprie la phénoménologie pour enraciner sa conception du Visage qu'il appréhende comme quelque chose de phénoménal. En revanche, Levinas ne se limite pas à la phénoménalité du Visage ; il va jusqu'à en montrer le caractère d'insaisissabilité. En ce sens, le Visage qu'il décrit est un Visage méta-physique qui refuse d'être thématisé, totalisé et englobé. De cette façon, le Visage se donne comme quelque chose d'ambigüe voire de mystérieux. Définissant le Visage, Levinas le qualifie comme un être qui se place au-delà de tout attribut. C'est la présence de cet être qu'il appelle Visage. De cette assertion, il ressort que « le Visage, c'est l'identité même d'un être. Il s'y manifeste à partir de lui-même sans concept » (E. Levinas, 1991, p.43). Le Visage apparaît ainsi comme une ressemblance à l'Être du fait de leur caractère insaisissable, car les deux concepts échappent à toute idée de saisie ; d'où leur manifestation énigmatique, voire mystérieuse. Dès lors, on pourrait dire que le Visage présente les mêmes caractéristiques que l'Être heideggérien, car l'Être, qui a le retrait comme caractéristique, demeure insaisissable tout comme le Visage qui se manifeste en dehors de tout cadre conceptuel donc compréhensible. En fait, le Visage, dans la pensée de Levinas, n'est précisément pas phénoménal. Il est non-phénoménal, c'est-à-dire que le Visage se présente comme un visage qui manquera, qui appellera toujours, qui donnera toujours lieu à des interprétations de toutes sortes ; mais qui ne s'y réduit pas.

Aussi convient-il de le relever, la parole, qui se lit dans le Visage, que Levinas nomme le Dit et le Dire s'attache à une explication plus précise de la non-phénoménalité du Visage. Cette façon de dire '' Dire et Dit'' et de les lier, c'est à cela que l'explicitation phénoménologique du Visage s'attachera. Expliciter, -c'est sans cesse soulever un pli, pli se refermant aussitôt, éclairant une figure et son fond d'opacité- pli au sein duquel se marque bien plutôt une déclivité, en vertu de laquelle l'Être se donne comme ce qui se retire et se soustrait. Il pro-duit ou laisse être l'étant et, par ce retrait même, s'offre à l'oubli. En effet, cette manifestation de l'être s'apparente à la manifestation du visage. C'est pourquoi Levinas pense que c'est à partir de la phénoménologie que le Visage se montre et témoigne de la présence - absence d'un être. À l'analyse, tout revient à dire, ici précisément, que « sens au-delà de ce que l'homme peut être et se montrer, le visage est signifiance de l'au-delà ; celui-ci ne se laisse ni indiquer ni symboliser sans retomber dans l'immanence du savoir » (E. Levinas, 1987, pp.129-130). En un mot, le Visage déborde tout savoir car le Visage échappe à tout objet de connaissance dans lequel l'on pourrait l'enfermer. Ainsi, le Visage se donne à saisir comme révélation d'un individu. Comme telle, comment ne pas le comparer au dévoilement de l'Être- puisque l'Être, lui aussi, pour être compris, demande un demeurer dans son ouvert ?

Du reste, avec Heidegger, comme le dit E. Blanquet, (2012, p. 97), « toute compréhension est d'abord une façon d'être intoné, d'être disposé, et ne se réduit pas à l'activité intellectuelle ». Cela signifie qu'avec toute disposition, il m'est donné une certaine entente de la situation dans laquelle je me trouve, une façon de la comprendre et de m'y comprendre. C'est pour cela que nous devons recourir à une phénoménologie du dévoilement pour comprendre l'Être. Il s'agit de nous laisser sentir l'absence totale de fondement de l'existence. En fait, ce qui nous fonde n'est pas identifiable, car il est toujours à-venir ou pro-venant selon le langage heideggérien. Cela veut dire que nous ne pouvons plus penser selon l'idée que le passé est notre fondement.

Aussi faut-il le relever, l'une des caractéristiques fondamentales de l'Être demeure le dévoilement. Ainsi, avec le dévoilement, qui est indispensable dans la monstration de l'Être, Heidegger retrouve le sens grec de la vérité : *alèthéia* qui se donne à entendre comme quelque chose de voilé. Pour pouvoir saisir la chose, il faut lui ôter le voile. C'est dans ce sens que Heidegger utilise le dévoilement pour montrer l'apparoir de l'Être. Pour lui, cette manière particulière à l'Être de se dévoiler consiste à faire de la phénoménologie, qu'il a en partage avec Levinas. Car, pour Levinas, le Visage, procédant par la révélation, en appelle phénoménologiquement à la présence d'une personne.

Nous interrogeons l'œuvre de Levinas sans, du tout, vouloir la subordonner à celle de Heidegger, mais simplement en disant : est-ce qu'il n'y a pas dans les deux œuvres quelque chose qui relève de la même interrogation ou du même souci ? Mieux, est-ce qu'il n'y a pas la même chose dans les deux œuvres ? Certes, cela est appelé tout à fait différemment ici et là, et ce n'est pas la même chose de le nommer - Être, ou de le nommer - Visage. De cette différence les implications sont considérables. Mais en tout état de cause, ce qu'il y a de commun, nous semble-t-il, c'est qu'une phénoménologie se fait montre, chez les deux penseurs, et ressentie comme ne pouvant accéder à « l'hétéronomie (ontologie ou éthique), parce que ni l'Être ni le Visage ne peuvent être constitués » (E. Levinas, 1986, p.88). En clair, c'est vrai que Heidegger et Levinas utilisent la méthode phénoménologique pour caractériser respectivement l'Être et le Visage, mais la profondeur inouïe de ces concepts est telle que la phénoménologie ne les couvre pas totalement. Parvenu à ce stade de notre réflexion, nous pouvons dire que Heidegger, lui-même, a toujours revendiqué de se trouver encore dans la phénoménologie, au même titre que Levinas qui revendique aussi d'être toujours dans la phénoménologie ; ni l'un ni l'autre n'ont jamais quitté le sol phénoménologique.

Somme toute, la saisie de ce fond commun phénoménologique nous laisse appréhender une proximité certaine entre Levinas et Heidegger. Si

phénoménologiquement Être et Visage convergent, comment, en effet, à partir de cette convergence ne pourrait-on pas donner une orientation éthique à la pensée de Heidegger ?

3. L'APPEL DE L'ÊTRE COMME APPEL DE L'AUTRE : DU SENS ÉTHIQUE DU PHILOSOPHER HEIDEGGÉRIEN

A priori, un tel intitulé peut paraître absurde ; car, bon nombre de détracteurs de la philosophie heideggérienne estiment que sur la question de l'éthique, la philosophie de Heidegger reste silencieuse. Alors, il s'agira, à ce niveau de notre cheminement de démontrer en quoi l'appel de l'Être peut s'entendre comme un appel de l'Autre ! Le dire, c'est montrer que, chez Heidegger, la rencontre éthique est possible même si ses détracteurs estiment qu'il n'y a pas de pensée en direction de l'Autre dans sa philosophie. À ce niveau, comment ne pas faire appel à Levinas qui disait : « Il y a peut être un appel de [l'autre], chez Heidegger, [même si] l'appel de l'Être [ne le mentionne pas ouvertement]- et que cet appel peut prendre la forme de responsabilité à l'égard d'autrui » (E. Levinas, 1986, p.78).

Par ailleurs, pour comprendre la rencontre de l'Autre dans le philosopher Heideggérien, référons-nous au *Dasein* qui est un-être-au-monde dont Heidegger nous donne une profondeur inouïe. En effet, le Dasein habite le monde, il est toujours en relation. De ce fait, habiter un monde, cela signifie être en contact, pouvoir rencontrer. Deux crayons ne se rencontrent pas, seul le Dasein rencontre ou entre en contact avec les autres étants humains. Qui plus est, le Dasein témoigne d'une manière de se tenir proche des autres humains. C'est pour cette raison que B. Mabille (2004, p. 102) énonce ceci : « Le Dasein destinal comme être-au-monde existe essentiellement dans l'être-avec en compagnie d'autrui, son advenir historial est un co-adevenir historial, il est déterminé comme co-destin, terme par lequel nous désignons l'advenir historial de la communauté, du peuple ». Par-là, nous comprenons que le monde se révèle pour le *Dasein* comme un réseau de relations familier. Du coup, le dévoilement de l'Être se donne à entendre comme la rencontre de

l'Autre. Ainsi, le *Dasein* est au monde sur le mode de la proximité familière ; il se découvre toujours dans une proximité familière avec les autres.

Cela revient à dire que le *Dasein*, dans son existence quotidienne, est aussi en relation avec d'autres *Daseins* qui, comme lui, existent. À ce niveau, comment ne pas faire mien l'exemple d'Édith Blanquet (2012, p. 86) qui stipule que « lorsque j'utilise un ordinateur, il a été fabriqué par un autre Dasein [?] Autrui m'est présent même s'il n'est par là corporellement ». De cette façon, le monde est toujours déjà et avant tout un monde compris comme être-ensemble, un monde où nous séjournons avec les autres. Par voie de conséquence, dans le monde, le *Dasein* n'est pas seul ; il partage le monde avec d'autres *Daseins* qui ont la même manière d'être dans le monde que lui. On pourrait même affirmer que dans le monde, le *Dasein* rencontre ses semblables voire ses prochains. Être dans le monde avec ses semblables est une manière d'être du *Dasein*. Dans cette perspective, l'être-avec est un caractère fondamental du *Dasein*.

En clair, autrui se trouve déjà enveloppé, d'une certaine façon, dans le monde, dans la mesure où le monde ne peut être conçu sans la présence d'un autre *dasein*. Du coup, Autrui n'a pas son monde à part. Nous partageons le monde dans lequel nous sommes avec lui. Mais, en tant que nous sommes au monde avec lui, on pourrait dire que l'existence véritable, c'est naviguer vers les autres. En ce sens, M. Heidegger (1986, p. 160) affirme que

> sur la base de cet être-au-monde affecté d'un « avec », le monde est chaque fois toujours déjà celui qui se partage avec les autres. Le monde du Dasein est un monde commun [Mitwelt]. L'être-au- monde est un être-avec [Mitsein] en commun avec d'autres. L'être en soi de ceci à l'intérieur du monde est coexistence [Mitdasein].

En d'autres termes, Heidegger souligne ici que les autres *Daseins* que je découvre ne sont pas des *Daseins* qui sont en dehors de moi. Mon moi ne se détache pas des autres *Daseins*. Il y a donc une égalité d'être entre les Daseins. Cela fait que le monde où nous sommes est un monde de communauté où la présence de l'autre participe à ma pleine réalisation. C'est seulement pour autant que « l'homme *eksistant* dans la vérité appartient à l'Être que l'Être lui-même peut venir à l'assignation de ces consignes qui

doivent devenir pour l'homme normes et lois » (M. Heidegger, 1983, p. 148). En réalité, toute loi vient de l'Être. Dans cette perspective, il enjoint à l'homme de communier avec les autres. Cette éthique peut sembler absurde pour la pensée contemporaine qui conçoit l'éthique comme une dissertation de principes et de règles qui régit le vivre-ensemble entre les hommes. Mais, sur le plan de la pensée de l'Être, en tant que pensée fondamentale, cette éthique a du sens parce qu'elle est supérieure à toute praxis. Cette supériorité ne se traduit pas par la grandeur de ce qu'elle réalise, mais, par l'insignifiance de son accomplir qui libère l'homme pour son essence ek-statique.

Ce monde de communauté suppose que nous avons conscience que nous existons de la même manière que les autres. Ainsi, dans l'ontologie fondamentale, la pensée de l'altérité a toujours été présente. Notre être-avec fait que nous nous soucions de l'autre en tant qu'il a les mêmes manières d'être et droits que nous. De ce fait, la considération de l'autre constitue une caractéristique fondamentale du philosopher heideggérien. Du reste, le *Mitsein* implique un vivre-ensemble paisible et harmonieux avec les autres *Daseins*. Autrement dit, l'être-avec est une disposition qu'a le *Dasein* et, il lui permet de vivre authentiquement avec les autres. Dès lors, les Daseins se rencontrent parce qu'ils ont cette capacité ou cette disposition qui favorise la rencontre. À vrai dire, on pourrait mentionner qu'il est impossible de vivre sans les autres Daseins avec qui nous sommes toujours en relation dans un espace commun qu'est le monde.

Un autre mot que Heidegger emploie pour caractériser l'être-avec est le *Mitdasein*. On a vu que le *Mitsein* désigne mon être avec autrui. Autrui, de son côté, est là avec moi, il coexiste avec moi. Le *Mitdasein* que Heidegger, lui-même, traduit par co-existence, décrit que je suis un être-avec, j'appréhende toujours autrui en tant qu'il coexiste avec moi. *Le Mitdasein* se réfère aux autres qui sont avec moi. Je peux les découvrir comme un existant parce que je suis moi-même être-avec ; je suis ouvert aux autres dans la mesure où je partage avec eux mon ouverture.

Au regard de ce qui précède, retenons que l'appel de l'Être se donne à saisir qu'il existe une rencontre de l'altérité qui renvoie, apparemment, à la relation à l'autre dans le penser de Levinas. En effet, pour lui, devant le Visage de l'autre, le moi est interpellé pour lui enjoindre une responsabilité. C'est pourquoi, toute rencontre a un côté éthique (mon agir est-il droit ?). C'est pour cette raison que l'éthique, chez Levinas, n'est pas une série de grands principes. C'est une attention portée aux détails de nos relations avec l'Autre, jusque dans un fait aussi banal que la conversation. En effet, « le fait banal de la conversation quitte l'ordre de la violence. Ce fait banal est la merveille des merveilles », (E. Levinas, 2003, p. 22). En clair, dans la conversation avec l'autre, une relation véritable s'instaure. De ce fait, la rencontre devient basique à toute relation.

Dans la rencontre de l'Autre en situation de face à face, je dois lui être attentif dans la force de sa différence, et en même temps dans sa dimension de représentation à lui seul de toute l'humanité dans son universalité, car « devant les yeux d'autrui, c'est toute l'humanité entière qui me regarde » (E. Levinas, 2009, p. 234). En fait, Levinas appelle « totalité », la totalité des hommes dont je reconnais le visage. C'est pourquoi, « un être particulier ne peut se prendre pour une totalité que s'il ne manque de pensée » (E. Levinas, 1991, p. 25). En ce sens, nous ne sommes jamais qu'un morceau de la totalité humaine, et pourtant chacun de nous résume en quelque sorte à lui seul toute l'humanité. Cela implique, dans la rencontre, non seulement une modestie et une écoute attentive, mais aussi un respect pour l'humanité de l'autre, un respect de moi-même comme responsable du visage de cette même humanité que je porte en moi. Toute rencontre, dans cette perspective, est une manière de faire vivre l'humanité universelle. Pour comprendre le sens de l'altérité, il résulte que le Dasein doit avoir une compréhension de l'Être. Comme tel, l'éclaircie de l'Être permet de comprendre le sens de la rencontre de l'autre.

Conclusion

Au moment où semble s'achever cette réflexion, retenons que Levinas a toujours gardé ses distances envers Heidegger ; car, il qualifie la philosophie

de celui-ci comme science de l'Être, comme ontologie, dont il faut s'évader. Pour lui, le penseur de l'ontologie fondamentale enferme l'Autre dans les rets de l'Être. C'est justement par rapport à cette conception de l'altérité que Levinas prend ses distances avec - son maître. Laissant de côté le nécessaire questionnement des conséquences et des enjeux de cette étude analogique entre Être et Visage, nous estimons que Levinas peut être considéré comme un deuxième Heidegger. Dans cette optique, Être et Visage présentent une certaine similitude phénoménologiquement. –Si phénoménologiquement Être et Visage convergent, comment, en effet, à partir de cette convergence ne pourrait-on pas donner une orientation fondamentale sur leur conception de l'altérité ? L'appel de l'Être donne à saisir qu'il existe une éthique de la rencontre chez Heidegger, rencontre qui renvoie, apparemment, à la relation à l'autre dans le penser de Levinas. Même si la conception heideggérienne se déploie autrement, puisque pour comprendre le sens de l'altérité, il faille que le Dasein demeure dans l'enceinte de l'Être, mais n'empêche qu'on puisse déceler le rapport à l'Autre dans son penser philosophique, en dépit des critiques qu'on lui a adressées. Comme tel, l'Être devient le secret du Dasein. Pour le dire autrement, l'éclaircie de l'Être permet de comprendre le sens de la rencontre de l'autre. Tout l'effort de Levinas sera de tirer la phénoménologie vers l'éthique. Pour lui, le sens de l'existence n'est pas de s'efforcer à être le Même, c'est-à-dire à jouir et à identifier toute chose à soi. Car, la vie de l'homme est d'abord éthique et souci de l'Autre avant d'être la vie de l'Être. Il va sans dire que toute l'entreprise de la pensée levinassienne a consisté à élaborer une éthique, si bien que la philosophie se doit de demeurer éthique. Comme tel, son ouvrage *l'éthique comme philosophie première* illustre en son fond cette volonté manifeste d'incruster l'éthique comme fondamentale dans la pensée. Dès lors, dans le Visage de l'autre « scintille toute l'humanité entière » (E. Levinas, 2009, p. 234).

Références bibliographiques

BLANQUET Édith, 2012, *Apprendre à philosopher avec Heidegger*, Paris, Ellipses, 254 p.

BERNAROYO Lazare, (2016), « le visage au-delà de l'apparence Levinas et l'autre rive de l'éthique » in *lo Sguardo- Rivista Di Filosophia*, no, 20.

FÈVRE Louis, 2006, *Penser avec Levinas*, Paris, Chronique Sociale, 254 p.

HEIDEGGER Martin, 1986, *Être et Temps*, trad. François Vezin, Paris, Jean Vrin, 3840 p.

HEIDEGGER Martin, 1983, *Lettre sur l'humanisme,* Trad. Roger Munier, Paris, Aubier-Montaigne, 156 p.

LEVINAS Emmanuel, 1986a, *Autrement que savoir*, Paris, Osiris, 96 p.

LEVINAS Emmanuel, 1986b, *Éthique et Infini*, Paris, Livre de Poche, 120 p.

LEVINAS Emmanuel, 1987, *Hors Sujet*, Paris, L.G.F., 224 p.

LEVINAS Emmanuel, 1991, *Entre Nous, Essais sur le penser-à-l'Autre*, Paris, Grasset, 233 p.

LEVINAS Emmanuel, 2001, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Jean Vrin, 333 p.

LEVINAS Emmanuel, 2006b, *Totalité et Infini*, Paris, L.G.F., 352 p.

MABILLE Bernard, 2004, *Hegel, Heidegger et la Métaphysique*, Paris, Jean Vrin, 400 p.

PASQUA Hervé, 1993, *Introduction à la lecture d'Être et Temps*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 184 p.

ZIELINSKI Agata, 2004, Levinas, La responsabilité est sans pourquoi, Paris, PUL, 154 p.