

LA SUBSTITUTION ET LA SOLlicitude

Comment Levinas reprit Heidegger

[Jean-Luc Marion](#)

In Press | « Pardès »

2007/1 N° 42 | pages 123 à 141

ISSN 0295-5652

ISBN 9782848351209

DOI 10.3917/parde.042.0123

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-pardes-2007-1-page-123.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour In Press.

© In Press. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La substitution et la sollicitude

Comment Levinas reprit Heidegger

JEAN-LUC MARION

QUESTION D'HYPERBOLE

La puissante originalité de la pensée d'Emmanuel Levinas se fait sentir, à chaque page de son œuvre et d'autant plus on avance dans le temps. Mais elle ne s'impose peut-être jamais autant qu'avec la doctrine, en fait tardivement introduite (entre 1968 et 1974), de la substitution. Au point que Paul Ricœur, stigmatisant ce qu'il nommait une « stratégie » d'«... accumulation d'expressions excessives, hyperboliques, destinées à dérouter la pensée commune», la voyait comme «... couronnant cette suite d'expressions excessives¹».

Surprenante en effet, puisque qu'il s'agit d'un redoublement de la responsabilité – autrement dit d'« ... un degré de responsabilité *de plus*² » –, qui fait que je me substitue à autrui dans ce qu'il a pourtant de plus propre, sa propre responsabilité : « ... l'emphase de l'ouverture [est] la responsabilité pour l'autre jusqu'à la substitution³. » Plus encore, il ne s'agit pas d'une simple hyperbole de la responsabilité, où je prendrais sur moi la charge qui revient en propre à l'autre, par sympathie, scrupule ou solidarité. Il s'agit d'abord « ... d'une responsabilité à l'égard des hommes que nous ne connaissons même pas⁴ », voire de « ... la responsabilité pour le persécuteur⁵ » lui-même. Étrange et choquante assertion. Étrange, car, s'il se trouve bien un homme que nous connaissons bien et dont nous n'oublierons jamais le visage (à supposer qu'il en ait un)⁶, ne sera-ce pas précisément notre persécuteur ? Choquante aussi, car comment pourrions-nous prendre sur nous la responsabilité de la faute commise sur nous, à notre encontre ? Nous éprouvons déjà une immense difficulté à pas réclamer vengeance, comment supporter la difficulté à prendre sur soi, sur moi la victime, la faute du persécuteur ? Et

aussi, comment le devrions-nous ? Car enfin, une telle demande – « ... dans le traumatisme de la persécution passer de l'outrage subi à la responsabilité pour le persécuteur⁷ » – ne trahirait-il pas comme une perversion de l'éthique, devenue machine à condamner les victimes aux lieu et place des bourreaux ? Comment cette demande pourrait-elle ne pas contredire finalement la dédicace célèbre d'*Autrement qu'être* « ... à la mémoire des [...] victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme⁸ » ?

Nous tenterons de montrer qu'il ne se trouve ici, en dernière instance, aucune contradiction, ni excès d'hyperbole, mais une nécessité purement conceptuelle, quoique paradoxale. En effet, pour ne pas ravalier la substitution à un effet de rhétorique (qu'on l'approuve ou qu'on le regrette), il faut voir que sa brutalité résulte de la rencontre de deux lexiques et de deux modes de questionnement, qui jouent comme deux plaques telluriques, s'oposant et s'appuyant en même temps l'une sur l'autre – je veux dire ce qui appartient à la phénoménologie et ce qui relève de ce qu'on peut nommer, faute de mieux, la révélation de l'infini. Et comment en effet peut-on dire, comme Levinas en conclusion de l'ouvrage de 1974, qu'*Autrement qu'être* « ... s'aventure au-delà de la phénoménologie », sinon parce que la substitution fixe précisément le second foyer de l'ellipse, dont le *je* phénoménologique (transcendantal ou peut-être aussi *daseinmässig*) reste le premier foyer ? Deux déclarations le confirment sans ambiguïté. « Que l'emphase de l'ouverture soit la responsabilité pour l'autre jusqu'à la substitution – le *pour l'autre* du dévoilement, de la monstration à l'autre, virant en *pour l'autre* de la responsabilité – c'est en somme la thèse du présent ouvrage. » Et encore : « Ce livre interprète le *sujet* comme *otage* et la subjectivité du sujet comme substitution rompant avec l'*essence* de l'être⁹. » Bref, avec la substitution il y va d'abord et radicalement de la subjectivité.

On ne saurait donc le dire plus clairement : la substitution (qui me constitue en « otage », terme encore à définir) ne relève pas d'abord d'un horizon éthique, parce qu'elle a pour tâche, plus radicale, de contredire le primat du *je*, c'est-à-dire la détermination de la subjectivité par une essence, donc par l'être. Il ne s'agit pas déjà encore ici d'éthique (qui détermine comment devrait agir la subjectivité pour rendre justice à autrui), mais d'une tâche préalable, autrement difficile – celle de libérer la subjectivité de toute détermination ontologique (d'identifier quelle subjectivité agit, quand il s'agit de rendre justice). Ici se vérifie exactement un paradoxe avancé quelques années plus tard : « Ma tâche ne

consiste pas à construire l'éthique ; j'essaie seulement d'en chercher le sens. [...] on peut sans doute construire une éthique en fonction de ce que je viens de dire, mais ce n'est pas là mon thème propre¹⁰. » Car, même et surtout si l'on instaure l'éthique comme philosophie première, il faut donc reconnaître que cette instauration elle-même ne saurait relever de l'éthique, puisqu'elle en bénéficie. Ou bien il faut entendre « ... un concept d'éthique (*Begriff des Ethischen*), qui se sépare de la tradition, laquelle tirait l'éthique (*das Ethische*) de la connaissance et de la Raison¹¹ ». Et alors, tout comme la substitution outrepasse l'éthique elle-même, le terme de subjectivité ne doit précisément plus s'entendre ici selon l'ontologie, même en l'inversant, encore moins selon ce que la métaphysique entend sous le titre d'éthique¹².

La subjectivité doit elle-même devenir une question, afin de se laisser précisément repenser à partir de la substitution et ainsi peut-être penser non-métaphysiquement l'élément éthique : « Subjectivité comme otage. Cette notion renverse la position d'où la présence du moi à soi apparaît comme le commencement ou comme l'achèvement de la philosophie¹³. » Dès qu'on cesse de l'entendre au sens éthique, la substitution perd son étrange hyperbole, parce qu'elle assume désormais une fonction éminente et non éthique – mettre en cause de l'« essence de l'être », telle que la « philosophie » (la métaphysique et même la phénoménologie) la présuppose pour définir la « subjectivité » de l'homme. La substitution doit donc s'entendre ici *au sens extra-moral* d'un radical renversement de l'ontologie par le biais d'une destruction de toute détermination selon l'être de ce qui se joue dans la subjectivité. Ainsi entendue, l'« éthique » (l'élément éthique) ouvre une voie vers une ipséité sans l'être.

UN DÉBAT AVEC *SEIN UND ZEIT*, § 26

Mais d'où provient, pour Levinas lui-même, la substitution ? Il ne s'agit pas de reconstituer sa provenance lexicale, qui en elle-même importe peu (à supposer qu'on puisse la retracer), mais de cerner quelle opération, quel impact et quel enjeu peuvent qualifier la substitution, au point qu'elle assume un tel rôle polémique dans une si vaste « destruction ».

Nous suggérons ici une hypothèse : la question de la substitution se trouve posée à Levinas par Heidegger lui-même, au § 26 de *Sein und Zeit*. En effet, Heidegger n'aurait pas eu et gardé jusqu'à la fin et malgré toutes ses fautes un tel prestige aux yeux de Levinas¹⁴, si l'analytique existentielle avait manqué sans plus la question d'autrui. Or, contraire-

ment à une opinion largement partagée, *Sein und Zeit* ne passe pas sous silence la question d'autrui, même si autrui n'y occupe pas le centre de la question de l'être. La frontière entre Heidegger et Levinas ne passe pas entre d'une part un *Dasein* sans l'altérité, et de l'autre un *moi* déterminé par autrui. Plus subtilement, elle sépare deux manières opposées de décrire la relation de *moi* ou du *Dasein* à autrui ; et toute la difficulté consiste à repérer exactement où passe la ligne de partage. Nous allons tenter de montrer que toute l'opposition se joue sur la possibilité ou non d'une substitution. Et nous sommes d'autant plus autorisés à suivre cette hypothèse, que Levinas a lui-même commenté, certes assez tard, mais très précisément, ce paragraphe de *Sein und Zeit*¹⁵.

L'analytique transcendantale, après avoir déterminé l'*In-der-Welt-sein* (c. 2), puis la mondanité du monde (c. 3), pour atteindre l'*In-Sein* comme tel (c. 5) et le soin (*Sorge*, c. 6) à quoi tout aboutit, doit en chemin spécifier l'*In-der-Welt-sein* comme être-soi (*Selbst-sein*) et aussi comme être-avec (*Mitsein*) (c. 4). Dans ce contexte, se pose la question d'autrui, mais aussi celle du *On* (*das Man*), comme si l'altérité avait nécessairement partie liée à l'indifférenciation de soi. Bornons-nous, pour l'instant, à souligner que, pour l'analytique du *Dasein*, l'existential de l'être-avec (*Mitsein*) implique strictement l'« autre » c'est-à-dire autrui comme un (autre) *Dasein* : « Sur la base de cet être-au-monde doué d'avec (*mithaf-ten*), le monde est à chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du *Dasein* est un *co-monde* (*Mitwelt*). L'être-en (*In-Sein*) est *co-être* (être-avec, *Mitsein*) avec les autres. L'être en soi intramondain de ces derniers est *co-Dasein* (*Mitsasein*)¹⁶. » Sans aucune ambiguïté, le *Dasein*, précisément parce que de lui-même il ouvre un monde (à titre d'*In-der-Welt-sein*), l'ouvre comme un monde d'embrée offert à l'altérité, comme un co-monde. Donc être dans ce co-monde implique immédiatement d'être-avec des autres, et des autres qui sont eux-mêmes sur le mode du *Dasein*. Bref, le *Dasein* implique, dans son être même, les *co-Dasein* : « Quant au *Dasein* propre, ce n'est que pour autant qu'il a la structure essentielle de co-être (*Mitsein*), qu'il est à titre de *co-Dasein* à la rencontre d'autres¹⁷. » Que le *Dasein* implique un autre (comme étant lui aussi) *Dasein*, ne pose donc encore aucune difficulté. La difficulté commence seulement ensuite, lorsqu'il s'agit de déterminer comment un *Dasein* rencontre l'autre : va-t-il, simplement comme *co-Dasein*, du même coup à l'encontre d'autrui ?

Si autrui ne peut se rencontrer que comme un (autre) *Dasein*, il faut justement qu'il se rencontre comme un *Dasein*, non pas comme un étant

du monde qui ne serait pas à la mesure d'un *Dasein* (un étant *nicht-daseinmässig*). Il faudra donc que le *Dasein* propre s'y rapporte autrement qu'à un étant intramondain, c'est-à-dire autrement que par le *Besorgen* (la besogne, le besoin), qui ne s'applique en effet qu'à un étant intramondain. Néanmoins, ce mode de rencontre ne peut pas non plus se nommer la *Sorge* (soin, *cura*), qui n'interviendra en vue de l'être-vers-la-mort du *Dasein* propre. Il reste donc au *Dasein* à se rapporter à l'autre (comme) *Dasein* sur un mode particulier, la *Fürsorge* (la sollicitude, le soin pris pour...). Décrivons le mode d'accès au phénomène de l'autre (comme) *Dasein*. Une remarque d'abord : l'allemand *Fürsorge* indique, pris en première instance pour une « *faktische soziale Einrichtung* », ce que le français nomme « assistance publique », l'américain « *medicare* » (ou « *social care* »)¹⁸. Il s'ensuit inévitablement une première acceptation de ce terme : l'assistance sociale, la *Fürsorge* va de prime abord et le plus souvent se préoccuper (sur le mode du *Besorgen*) des étants intramondains, dont un autre (comme) *Dasein* viendrait à se trouver dépouillé, et va donc de les lui procurer – nourriture, vêtements, abri, etc. Or Heidegger stigmatise cette *Fürsorge* comme « déficiente ». Ce dont on pourrait s'étonner, voire se scandaliser, puisque le souci biblique envers « la veuve et l'orphelin » (par exemple *Exode* 22, 21, *Deutéronome* 10, 18 ; ou *Isaïe*, 1, 18) se trouve ainsi ravalé au rang d'un mode simplement déficient de la *Fürsorge*. On le peut même avec de bonnes raisons, car, bien qu'elle ne se soucie d'autrui qu'indirectement et se préoccupe d'abord directement des étants intramondains, dont il a d'urgence *besoin* (*besorgen*), cette assistance de premier secours et de première urgence n'en reste pas moins la condition existentielle (pas seulement existentielle) de possibilité des autres modes de *Fürsorge*¹⁹. Cette justice étant rendue au « sublime matérialisme »²⁰, on doit aussi reconnaître les raisons de Heidegger pour en stigmatiser la « déficience » : cette assistance, précisément parce qu'elle se concentre sur les biens de première urgence, donc de premier usage, ne traite en fait que des étants intra-mondains usuels (*Zuhandene*) et justement directement pas de l'autre (comme) *Dasein*. En sorte que celui-ci reste indifférencié, non-individué, voire anonyme, tel que la même assistance puisse s'appliquer à tel ou tel autre sans distinction. Paradoxalement – d'où la pertinence de l'analyse de Heidegger – l'assistance (la *Fürsorge* comme un *Besorgen* qui s'ignore) ne se soucie pas l'altérité de l'autre (comme) *Dasein*, parce qu'elle n'en considère pas encore l'altérité individualisée, identifiée comme telle et à elle-même de *Dasein*. L'assistance socialise l'altérité, qu'elle rend indé-

terminée et indifférente. Autrui devient quiconque et n’importe qui ; il prend donc la figure sans visage du *On (das Man)* et reste finalement en déficit d’altérité²¹. L’argument de Heidegger s’inscrit ainsi bel et bien sur le terrain qui deviendra celui de Levinas : reconnaître l’autre comme autrui, sans pareil et sans égal.

Quoi qu’il en soit de ce premier mode « déficient » de la *Fürsorge*, il permet par contraste d’en dégager le mode positif ou, plus exactement, « les deux possibilités extrêmes » de ce mode positif²². Le premier revient à « … ôter pour ainsi dire à autrui son “soin” (*Sorge*) et à se mettre à sa place dans son besoin (*Besorgen*), à le remplacer (*für ihn einspringen*)²³ », en sorte de le décharger de son soin (*Sorge, care*), en prenant sa place dans la gérance de ses besoins en étants (*im Besorgen*). Ce premier mode ne peut convenir pour une raison (pour ainsi dire hégélienne) que Heidegger formule sans équivoque : un tel *Dasein*, déchargé de son soin (*Sorge*) par un autre *Dasein*, tomberait immédiatement sous sa domination (*Herrschaft*), fût-elle silencieuse ou inconsciente²⁴ ; une fois encore, autrui ne serait plus lui-même, mais un serviteur du *Dasein* mien, donc pas encore proprement un autre (comme) *Dasein*. Aussi, précisément pour respecter l’altérité du *Dasein* autre, donc sans doute autrui lui-même, faut-il passer à la deuxième « possibilité extrême » de la *Fürsorge*, « … qui ne remplace pas (*nicht einspringt*) tant autrui, qu’elle ne se projette en avant de lui (*vorausspringt*) dans son pouvoir-être existentiel, non pas pour le décharger de son “soin” (*Sorge*), mais pour le lui rendre (*zurückzugeben*) pour la première fois proprement²⁵ ». En effet, pour la première fois, l’assistance (*Fürsorge*) du *Dasein* mien ne concerne plus des étants intra-mondains, dont autrui pourrait se préoccuper (*Besorgen*), mais son existence (ou pouvoir-être) même d’autre (comme) *Dasein*. La sollicitude (*Fürsorge*) devient enfin littéralement le soin pour (*Sorge für*) autrui comme tel, à savoir comme un autre *Dasein*. Et ce soin de l’autre (comme) *Dasein* consiste précisément à *ne pas* prétendre prendre sa place, mais à le laisser prendre lui-même en charge le poids de sa propre possibilité, « … le fardeau de l’être²⁶ ». Le soin d’autrui revient à *ne pas s’y substituer*, mais à le laisser porter sa charge, celle de l’être dont il ne peut pas ne pas décider, puisqu’il s’agit de son propre le plus propre²⁷. Le soin d’autrui demande de l’abandonner à *soi-même*.

LE SOI COMME INSUBSTITUABILITÉ

Heidegger soutient donc, dans le cadre de l'analyse du *Mitsein* (§ 26), cet étrange paradoxe que la sollicitude qui prend soin (*Fürsorge*) véritable envers autrui consiste à *ne pas* se substituer à lui. Mais sur quel argument, donc par quelle description s'établit ce paradoxe ? Il ne s'agit à l'évidence pas ici d'égoïsme ou d'indifférence (d'ailleurs simples déterminations morales, donc ontiques, dépourvues de toute pertinence existentielle), mais au contraire de la stricte exigence ontologique d'un plus haut souci d'autrui, qui rend manifeste qu'il se définit lui aussi par son souci de soi (*Sorge*, soin). Il s'agit à la fin de reconnaître à autrui la détermination originaire du *Dasein* : « Comme [...] son essence consiste bien plutôt en ceci, qu'il a à chaque fois à être son être en tant que le sien, on a choisi le titre de *Dasein* comme expression ontologique essentielle pour le caractériser²⁸. » Ainsi, accéder à soi signifie-t-il toujours, pour le *Dasein*, endurer la mienneté ou bien dévier d'elle : « Au *Dasein* existant appartient la *Jemeinigkeit*, comme condition de possibilité de l'appropriation et l'inappropriation²⁹. »

Or cette propriété – s'atteindre en propre et atteindre son propre en s'appropriant l'être, ou plutôt en se laissant approprier à soi-même par l'être –, le *Dasein* ne l'accomplit qu'en exerçant sa dernière possibilité, en étant sur le mode d'être *vers* la mort³⁰. En effet, ma possibilité implique non seulement la possibilité de ma mort, mais ma mort comme possibilité (de l'impossibilité). Une telle mort, comme possibilité, implique que personne ne peut s'en dispenser, donc que personne ne peut s'en charger pour moi, ni s'y substituer à moi. Sans doute, quelqu'un d'autre peut-il « mourir à ma place », par sacrifice ou dévotion envers moi (ou un autre). Pourtant, même dans ce cas, celui qui se sacrifie d'abord va pourtant mourir sa propre mort et non pas la mienne ; et, ensuite, il va ne m'en écarter que pour un temps, puisqu'à la fin il viendra toujours un moment où je devrai, moi en personne, à mon tour vivre *ma* mort. Cela, personne ne le fera jamais à ma place. « La mort est une possibilité d'être, que le *Dasein* a, à chaque fois, à prendre sur lui », car « Nul ne peut prendre à autrui son mourir³¹ ». Si moi, le *Dasein*, je veux atteindre mon propre et mon ipséité, je dois ne jamais laisser autrui se substituer à moi, en particulier pas à l'instant de ma mort, « ... essentiellement insubstituable (*unvertretbar*)³² ». La définition complète de la mort « ... comme la possibilité *la plus propre* (*eigenste*), *non relative*, *inéluctable*³³ », s'articule selon cette propriété et pour ainsi dire s'en déduit, premier et seul super-

latif. Dans la mort, comme possibilité sur laquelle j'anticipe, il y va de mon appropriation (*Eigentlichkeit*) à moi-même (*Selbstheit*) comme *Dasein*. Je suis comme je mourrai (*sum moribundus*)³⁴, seul parce qu'enfin insubstituable.

Cette conclusion se trouve *a contrario* confirmée par le fait que la «substitution» – car Heidegger en admet une – renvoie toujours au *On (das Man)*, dans sa tentative sans cesse répétée de désapproprier le *Dasein* de lui-même, c'est-à-dire aussi de restaurer «... un *rassurement constant au sujet de la mort*³⁵». Certes la possibilité de la substitution appartient par principe au *Dasein* en tant qu'ouvert sur d'autres³⁶; mais la substitution qui s'ensuit pervertit toujours ce *Dasein* en un événement public, accessible à tous et personne, bref au *On*: «Le mourir, qui est le mien sur un mode essentiellement insubstituable, est perverti en un événement qui arrive publiquement, qui rencontre le *On*³⁷.» La substitution, soit de moi par un autrui, soit d'un autrui par moi, interdit en tous les cas l'appropriation (en moi ou en lui) du *Dasein* à lui-même.

Ainsi devient-il clair que, pour Heidegger, la substitution contredit dans tous les cas (de moi par autrui ou d'autrui par moi) l'ipséité. Je ne suis *Dasein* qu'en première personne, et jamais par un autrui, ni pour un autrui. Par conséquent, il faut aussi que la *Fürsorge* se laisse toujours et de fond en comble reconduire à la *Sorge*: «Le soin est toujours, fût-ce privativement, besoin et sollicitude³⁸.» Même ici, le *für-* reste un simple préfixe apposé³⁹, qui ne change rien au centre de gravité de la *Sorge*: celle-ci reste, à titre de sens d'être du *Dasein*, centrée sur le *Dasein* en tant que mien⁴⁰.

LE MOI À L'ACCUSATIF

Le conflit devient parfaitement clair. Pour Heidegger, l'ipséité exclut qu'autrui se substitue à moi, ou moi à lui, mais se décide exclusivement par *ma* seule résolution anticipatrice sur *ma* mort. Pour Levinas, «... la subjectivité est d'emblée substitution⁴¹» et je n'atteins mon ipséité qu'en me substituant à autrui ou en laissant autrui se substituer à moi – car *ici* l'un revient précisément à l'autre, si du moins l'un, *moi*, revient à autrui et non à soi. «Le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres, définit l'ipséité même⁴².» Il reste à justifier ce renversement. Cela se fait en plusieurs étapes.

La première conduit à récuser que l'ipséité puisse s'atteindre à partir du seul *je*, entendu comme *Dasein* – du seul, c'est-à-dire aussi du *je*

comme solitaire. Or la subjectivité ne se résume pas au rapport supposé transparent de la conscience à elle-même, car « ... la conscience – savoir de soi par soi – n'épuise pas la notion de subjectivité⁴³ ». Ce qui ne signifie certes pas que la subjectivité s'enfonce dans l'inconscient, mais que le cercle où se ferme la *cogitatio* ne permet jamais d'accéder à ce qui, dans l'*ego*, le spécifie le plus radicalement comme en lui-même. La même impossibilité vaut d'ailleurs pour l'autre modalité privilégiée de la *cognition*, la volonté : « Le Moi [...] est cette expiation originelle – involontaire – car antérieure à l'initiative de la volonté (antérieure à l'origine)⁴⁴. » On soulignera, une fois encore, que ce que Levinas n'hésite pas à nommer une « ... «inversion “de l'intentionnalité”, qui irait « ... à rebours de l'intentionnalité⁴⁵ », implique rien de moins qu'une « ... inversion de la conscience » tout entière, qui devient une « ... conscience à contre-courant⁴⁶ ». Loin que l'*ego* s'atteigne et s'éprouve en revenant sur lui-même, il n'y parviendra qu'en remontant le courant qui lui advient d'ailleurs. Ainsi, autant Levinas retient de Descartes l'idée d'infini, autant il en rejette le *cogito* (au moins dans sa formulation standard)⁴⁷ ; et pour une raison majeure : alors que l'*ego* du *cogito* décide lui-même de lui-même par une pensée centrifuge, mais qui retourne toujours sur soi, l'*ego* de l'idée d'infini se découvre précédé par ce qui lui restera toujours extérieur, l'infini même, et qui pourtant le définit toujours plus originellement que lui-même. Si l'on peut encore parler ici de subjectivité, elle ne devra pas plus se nommer elle-même qu'elle ne se pense elle-même. À titre de subjectivité sans *je*, sans nom établi au nominatif, elle ne porte plus d'autre nom que celui qu'on lui attribue d'ailleurs comme un sobriquet, *moi*. Moi, ou le nom venu d'ailleurs, qui me nomme depuis le lieu d'où autrui me voit, comme je ne me verrai jamais. Moi, ou le nom qui me nomme comme je ne me dirai jamais.

Désormais, je me nomme à « ... l'accusatif – qui n'est la modification d'aucun nominatif⁴⁸ ». Je n'ai aucun nom propre, parce que même mon moi est « ... non pas un Moi, mais moi sous assignation⁴⁹ » – quelle assignation et par quoi ? Évidemment, mon assignation par ce qui m'accuse, moi qui ai un « ... soi, d'emblée à l'accusatif (ou sous accusation)⁵⁰ ! » Il faut garder ici à l'accusation, outre son sens juridique patent, quelque chose d'un sens d'abord phénoménologique : je me sais un *moi* accusé, comme lorsqu'une lumière trop vive me vise et *accuse* mes propres traits, qu'elle rend mieux visibles à mon spectateur, sans que je ne puisse, moi, ni les voir, ni les contrôler. Sous l'accusation lumineuse, je ne me phénoménalise donc plus de mon point de vue, mais de celui

d'autrui. Je deviens moi dans une lumière d'ailleurs. Et ici, je suis vu sans (me) voir ; je ne paraît pas d'abord par moi et pour moi (comme si ma phénoménalité pouvait se produire à partir de moi), mais je compare à d'abord et en fait seulement devant autrui ; contrairement au sens commun et à la situation juridique, je ne paraît pas avant (et pour) comparaître, mais je ne paraît, que si je compare⁵¹.

Alors intervient un second pas : identifier ou du moins désigner ce qui accuse, ne serait-ce qu'au sens phénoménologique, l'ailleurs à partir duquel autrui, lui aussi venu d'ailleurs, me fait comparaître, bref ce par rapport à quoi (ou à qui) je me découvre en cette situation qu'on me nomme accusative. On pourrait s'en tenir à la réponse simple, juridique : je suis nommé à l'accusatif, *moi*, parce qu'un autre, tenant éventuellement le rôle d'autrui en général, m'accuserait d'un quelconque chef d'accusation (*crimen*). Cette explication ne tient pourtant pas. – D'abord parce qu'elle ne fonctionne, qu'en présupposant arbitrairement ma culpabilité, comme s'il allait toujours déjà de soi que je sois coupable ; elle assume que l'accusation équivaut immédiatement à l'inculpation et donc que l'accusatif relève d'emblée de la moralité, de la décision entre bien et mal. Or il se pourrait que l'accusatif levinassien (autant que le *Gewissen* heideggerien) doive, au moins ici, s'entendre, une fois encore, au sens extra-moral, au sens strictement phénoménal. – Ensuite et surtout, l'explication juridique du *moi* semble admettre que je *serais* d'abord et d'emblée par moi-même le moi, tel qu'il pourrait ne recevoir qu'ensuite la charge de l'accusation ; ainsi mon existence de *je* précéderait encore ma qualification comme *moi*, ne fût-ce que pour la rendre possible ; donc l'accusatif laisserait l'*ego* intact en son nominatif inattaqué, le confirmant en l'inculpant. Or, il s'agit justement ici de penser un *moi* antérieur au *je*, qui s'en dispense absolument et n'est jamais passé par lui. Bref de penser un *moi* hors d'être : « Non pas à proprement parler un *moi* installé au nominatif dans son identité, mais *d'emblée* astreint à... : comme à l'accusatif⁵². » Le *moi*, ainsi repris, ne se décline pas à titre de cas régime d'un quelconque nominatif *je*. Au contraire, ce *je* se déclinerait plutôt à partir d'un *moi/me* seul originaire, dans son caractère essentiellement adversatif, envisagé d'ailleurs ; le *je* n'apparaîtrait qu'en neutralisant après-coup l'anarchie antérieure du *moi*. Antérieure en effet, parce que l'accusation ne fait pas fond sur un quelque chose (un étant) qui pourrait la précéder et, s'appuyant sur soi, éventuellement lui résister ou s'en *disculper*. Or il ne suffit pas que l'on m'accuse pour que je me découvre originellement comme un *moi* à l'accusatif ; au contraire, la posture de

l'accusé, en se limitant à l'horizon seulement *moral*, présuppose encore et toujours ma suffisance, ma préséance et mon indépendance *ontiques*. Elle m'accorde encore un étant, pour m'assurer toujours d'*être* et m'approprie ainsi à moi-même comme sujet, ne serait-ce que pour pouvoir ensuite m'accuser en tant que sujet moral ou juridique. – Enfin, l'accusation, même entendue au sens extra-moral, ne permet pas encore l'antériorité d'autrui sur moi, ni donc le *moi* lui-même, parce qu'elle peut se laisser réduire à un appel de *ma* conscience, par elle-même, au sens où, selon l'analytique existentielle, « ... le *Dasein* est celui qui appelle et en même temps aussi l'appelé », en sorte qu'il « ... s'appelle lui-même⁵³ ». Fautive, la conscience n'en reste pas moins autiste (de l'autisme éthique du scrupuleux), parce qu'on peut très bien se trouver en faute devant soi-même, sans aucun accès à autrui. Et le plus souvent, il en est ainsi. – Il faut donc renoncer à penser l'accusatif à partir de l'accusation morale ou même de l'appel (de la conscience), sous peine de renforcer paradoxalement le primat ontique d'un nominatif implicite et en lui *l'ego* de la métaphysique.

D'où le troisième et dernier moment. Comment parvenir à radicaliser l'accusatif doit me constituer sans présupposer aucun sujet antérieur à l'accusation ? On vient de le dire : en ne faisant pas dépendre l'accusatif d'une faute commise par un *je* antérieur. Sans doute, mais ne suis-je pas, d'une manière ou d'une autre, toujours déjà coupable d'une faute que j'ai commise, donc ne suis-je pas toujours déjà étant avant elle, en étant un *je* au nominatif ? Faudra-t-il donc renoncer à me laisser nommer « d'emblée » à l'accusatif, c'est-à-dire avant toute accusation ? Non pas, car il reste une voie : que l'accusatif s'exerce sur un mode incontestablement extra-moral, c'est-à-dire qui n'implique pas que *je* sois responsable sur le mode d'un précédent ontique. Or, pour que cette voie s'ouvre, il suffit de construire une expérience cruciale conforme au principe que « ... être soi – condition d'otage – c'est toujours avoir un *degré* de responsabilité *de plus*, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre⁵⁴ ». Soyons précis : il ne s'agit pas d'une responsabilité en plus de la première, mais d'un degré de plus en fait de responsabilité, autrement dit une responsabilité élevée à la puissance, une responsabilité au carré (R^2). Quelle responsabilité au carré puis-je endosser, sinon précisément une responsabilité sans faute antérieure, sans raison, à l'encontre du principe de raison suffisante, dont j'ai plus à répondre conformément à une loi ou une norme ? À savoir la responsabilité de *me* laisser nommer responsable non pas de ce que j'aurais commis comme un *je* (pré-étant) à titre de

cause efficiente, mais de ce que je *n'ai pas* commis et ne peux par définition assumer la cause, à savoir de ce qu'*autrui* a commis : « ... être responsable de son frère jusqu'à être responsable de sa liberté⁵⁵ ». Mais, ce résultat pose une nouvelle question : ce qu'*autrui* a commis, comment puis-je savoir certainement, sans fantasmer ou délirer d'une culpabilité maladive ? Il faudrait, pour ce faire, que je sache certainement ce que seul un autre que moi peut avoir commis, ce que moi, en aucun cas, je n'aurais commis, même si je l'avais voulu, ce que je n'aurais en aucun cas pu vouloir. Or, cet acte, que je peux par définition ni vouloir, ni pouvoir (et qui s'excepte du principe de raison suffisante), s'identifie sans peine : il s'agit de ma persécution par *autrui*, de la persécution qu'il exercerait contre moi, « ... l'accusatif illimité de la persécution⁵⁶ ». Paradoxalement mais inévitablement, la responsabilité au carré, prise en son sens extra-moral, sera un troisième stade, vraiment « un degré [...] de plus ». Non la responsabilité au premier sens (responsabilité pour ce que j'ai fait), ni au second (responsabilité pour ce qu'*autrui* a fait), mais bien au troisième : responsabilité pour ce qu'*autrui* a commis *contre moi*, et qui s'impose certainement comme d'ailleurs que de moi, parce qu'*autrui* l'a commis justement *contre moi*. Une telle « ... responsabilité du moi pour ce que le moi *n'a pas voulu* », qui s'approfondit dans « ... la responsabilité pour la responsabilité de l'autre⁵⁷ », voilà ce qui me constitue indiscutablement comme un *moi*, précisément parce qu'elle se déploie sans sa volonté⁵⁸, sans aucun être antérieur⁵⁹, bref sans moi, ou plutôt sans *je* et avant moi. Seule cette responsabilité au « degré de plus » et en un sens décidément extra-moral m'investit définitivement de l'accusatif, comme un *moi* originaire, à savoir sans *ego* : « ... sous l'accusation de tous, la responsabilité pour tous va jusqu'à la substitution. Le sujet est otage⁶⁰ ». L'otage, ou le *moi* sans soi, à la merci de celui qui l'accuse

La violence du terme, otage, demande de garder une grande attention. « Subjectivité comme otage⁶¹ » – la formule signifie certes que mon exposition à *autrui* ne dépend pas de moi, puisqu'elle me précède et m'institue moi-même par dérivation de lui. Mais elle signifie surtout que ma subjectivité ne dépend pas non plus d'*autrui*, du moins pas d'*autrui* entendu suivant une relation qui m'unirait à lui comme à un autre étant : « Par la substitution aux autres, le Soi-même échappe à la *relation*⁶². » Entre lui et moi, il ne se trouve rien de commun, ni tiers, ni médiateur, ni même une relation, mais la pure « ... possibilité de se mettre à la place de l'autre », qui précède la sympathie ou le respect, parce qu'elle seule les rend possibles. Otage ne définit pas une condition (qui me stabilise-

rait sur mes fondations), mais une *non*-condition, une instabilité qui m'installe alors, par dérivation, en situation de devenir éthique : « L'incondition d'otage n'est pas la limite de la solidarité, mais la condition de toute solidarité⁶³. » Autrement dit, l'otage (et la substitution qui le provoque) ne relève pas de l'éthique, mais en établit les conditions de possibilité. La substitution n'appartient pas à l'éthique, mais exerce à son égard une fonction transcendante : elle la rend possible. L'otage, qui se découvre responsable pour tous de tout ce qu'ils (m') ont fait, n'a pourtant commis aucune faute (il n'est pas coupable, mais responsable) et il se phénoménalise à l'accusatif sans que personne ne l'accuse de rien (ni ne le condamne). Mais, sans aucune faute ni condamnation, il atteint ainsi sa seule ipséité possible : « L'ipséité, dans sa passivité sans *arkhé* de l'identité, est otage. Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous⁶⁴. » Répondre de ce que je n'ai pas fait – cela définit la condition de ceux qui ont survécu à l'extermination, car tous se sentent le devoir (la responsabilité) de répondre de ce qui s'est passé *contre eux*, et surtout *contre ceux qui furent annihilés*. Devoir en répondre signifie devoir parler en leur nom et parler contre ceux qui ont annihilé. Responsabilité de la réponse à l'impensable, de la parole en charge de l'indicible. Les déportés et les zeks ne disent rien d'autre, quand ils en reviennent, que cette charge de stigmatiser le mal, qui pèse sur leur innocence.

La substitution ne relève donc pas de la morale ni de l'éthique, parce qu'elle accomplit, sur un mode non métaphysique et non-ontologique, l'ipséité.

L'ÉLECTION DE L'OTAGE

Ainsi, la substitution s'impose comme le comble de l'individuation et de l'ipséité, précisément par l'hétéronomie qu'elle demande, qu'elle dispense. Dans la lignée de Heidegger mais aussi de Sartre, jamais Levinas n'a renoncé à la question du soi et de son mode d'être (ou de non-être), qui l'a occupé dès ses débuts ; mais à la fin, sa réponse contredit en toute évidence l'un et l'autre : l'individuation du soi ne passe pas par le *Je*, son pour-soi, ni sa mienneté (*Jemeinigkeit*), en particulier pas par ma possibilité, comme *Dasein*, d'être vers *ma* mort ; mon individuation provient à l'inverse de ma responsabilité envers autrui, avant tout accusation et toute réponse, c'est-à-dire de ma responsabilité absolument inconditionnée, sans raison, ni cause. Et, contradictoire, sans raison, cette

ipséité n'appartient, pour cela précisément, plus à la métaphysique, dont elle contredit les deux principes...

Autrui m'accuse donc, mais d'abord au sens où, en accusant les traits d'un visage, on le fait mieux apparaître et mieux reconnaître. Autrui m'accuse à l'accusatif, en sorte qu'il me met pour la première fois en lumière, me donne la profondeur d'un visage que je n'aurais pas sans la lumière de son regard et me manifeste (y compris à moi-même) comme moi-même. Je deviens moi-même et unique en tant précisément qu'autrui m'assigne «... accusé comme unique⁶⁵». Ce qui me fait moi ne coïncide pas avec ce que je pense, ni ce que j'en pense, ni avec ce que je veux, ni même avec ce que je suis – ici penser reste aussi «indéterminé» qu'être –, mais avec ce dont je réponds et surtout *ce à qui* je réponds. «Je suis "en soi" par les autres⁶⁶.» Il faut même dire que cette extériorité ou déportation du *moi* hors de soi opère son paradoxe comme une manière de réduction phénoménologique. Puisqu'il s'agit d'atteindre une «... ipséité réduite à l'irremplaçable⁶⁷», il faut demander : quoi donc ne peut en moi se substituer par rien qui l'efface ? Ni ma pensée, qui peut toujours se remplacer par une autre, ni ma résolution d'être ou non selon ma possibilité ultime, qui peut toujours se renier, mais seulement ma responsabilité. Ma responsabilité élevée à la substitution s'avère le seul irréductible de cette nouvelle réduction. Non pas au sens de ce dont je serais devenu responsable par ma décision (morale), toujours postérieure au *je* (ontique), mais au sens de ce dont je me découvre responsable sans l'avoir ni voulu, ni pensé, parce que ce sont les autres qui m'ont fait d'avance l'otage de leurs propres responsabilités. Je me retrouve ainsi, étrangement du fait de la substitution et en sa faveur, le «... non-interchangeable par excellence⁶⁸...», parce que «... rien n'est unique, c'est-à-dire réfractaire au concept, sinon le *je* de la responsabilité⁶⁹». En effet, je deviens irréductiblement moi-même, autrement dit je m'identifie à ce qui résiste à toute réduction du *moi* lorsque j'accomplis ce *residuum* parfait – assumer non pas les variations et les intermittences du *je* (même entendu comme *Dasein*), mais le fait accompli de ma responsabilité pour ce qui ne dépend pas de moi, n'en a jamais dépendu et n'en dépendra jamais – les responsabilités que d'autres ont prises sans moi mais *pour moi*. Pour moi : non en ma faveur, mais à ma place et sur mon compte. Ce fait accompli avant moi et pour moi me qualifie d'une facticité sans égale.

Nous entrevoyons mieux désormais la puissance de la reprise (au double sens d'une récupération et d'une correction) que Levinas fait subir à la doctrine de la *Selbstheit* élaborée dans *Sein und Zeit*. Là où le *Dasein*

règne en première personne, surgit le *moi* à l'accusatif ; là où la résolution décide et veut, l'otage subit une décision qu'il n'a pas prise ; là où le *Dasein* anticipe sur sa possibilité, le substitué se sait par avance fiché dans ce qu'il ne lui est plus possible d'éviter. Mais surtout, là où le *Dasein* parvient à s'individualiser par lui-même, donc à (se) tenir-par-soi-même (*Selbst-ständigkeit*), précisément parce que « le se-tenir-par-soi-même ne signifie existentialement rien d'autre que la résolution anticipatrice⁷⁰ », l'otage n'atteint la « ... surindividuation du Moi⁷¹ » (une individuation à la puissance), qu'en s'en remettant à autrui, car l'« ... unicité de soi, c'est le fait même de porter la faute d'autrui⁷² ». Ou, ce qui revient au même, « Dieu aime l'homme en tant qu'ipséité⁷³ ».

En fait, lorsque Levinas commentait lui-même *Sein und Zeit*, § 26, il concluait sa récusation par ces mots : « Le moi est celui qui est élu à répondre du prochain et *ainsi* identique à soi, et *ainsi* de soi-même. Unicité de l'élection⁷⁴ ! » Il faut aller jusque-là : si je suis en tant qu'otage, c'est parce que je me découvre toujours déjà choisi. Il y a un « Me voici » même dans le « Toi ! » de celui qui me condamne. La condition d'otage, pourvu qu'on ne l'entende pas trop vite au sens moral, indique, exactement comme l'élection, que je ne suis moi-même qu'à partir du *moi* que me signifie autrui. Je ne suis pas la signification qu'autrui m'imposerait, mais autrui *me* signifie pourtant bien qui je suis.

Restent pourtant, ou à cause de cela, d'autres interrogations : le « Je unique et élu⁷⁵ », qui ne se connaît parce qu'autrui le lui signifie, ne rejoint-il pas l'adonné, qui se reçoit lui-même de ce qu'il reçoit ? Un adonné en version éthique ? Non pas, puisqu'il s'agit, nous l'avons vu, de part et d'autre d'une intrigue au sens extra-moral, de stricte phénoménologie. (b) Le *Jemeinigkeit* de Heidegger signifie-t-elle vraiment la possession de son être par le *je* ? Comme si ce qui se révélait mien, un *je* s'en emparait ? Ne s'agit-il pas plutôt du fardeau d'une décision à propos de l'être, qui retombe comme une responsabilité sur un *moi* ? Et, dans ce cas, le *dasein* ne deviendrait-il pas lui aussi (lui d'abord) un otage – l'otage de l'être ?

Ces questions donc demeurent. Mais cela même prouve qu'entre Heidegger et Levinas, il s'agit d'un combat de pensée.

NOTES

1. « Emmanuel Levinas, penseur du témoignage », texte de 1989, repris dans *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994, p. 99 et 100.

2. «Un Dieu Homme?», *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, 1991, p. 76 (nous soulignons).
3. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 152.
4. *Ibid.*, p. 127.
5. *Ibid.*, p. 141.
6. Et tel semble bien le cas, selon du moins *Entre nous...*, p. 262.
7. *Autrement qu'être...*, p. 141.
8. *Ibid.*, [p. V].
9. *Ibid.*, respectivement p. 152 et 232.
10. *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, 1982, p. 95-6. Ou bien, il faut entendre l'éthique elle-même en un sens extra-moral : «L'éthique n'est pas une région ou un moment du réel, elle est, de soi, le désintéressement même, lequel n'est possible que sous le traumatisme, où la présence, dans son égalité impénitente de présence, est dérangée par l'Autre» (*Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, 1996, p. 34). Ce que confirme une déclaration que rapporte J. Derrida : «Vous savez, on parle souvent d'éthique pour décrire ce que je fais, mais ce qui m'intéresse au bout du compte, ce n'est pas l'éthique, pas seulement l'éthique, c'est le saint, la sainteté du saint» (*Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, 1997, p. 15).
11. *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1992, p. 228, en suivant l'excellent commentaire de J. Rolland : «... l'«éthique» (qu'il ne faut donc pas prendre comme un substantif féminin mais où, si le mot n'était pas lui-même problématique, il faudrait entendre l'(ordre) éthique, avec un masculin susceptible peut-être de rappeler le neutre de l'adjectif substantivé allemand [*das Ethische*]) n'est pas une discipline – et que, pour cette raison déjà, son opposition terme à terme avec «l'ontologie» ne va certes pas sans faire problème» (*Parcours de l'Autrement. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Paris, 2000, p. 17 *sq.*).
12. En tant que l'éthique fait nombre avec la logique et la physique dans la classification stoïcienne, ou fait système, dans la scolastique moderne, avec la métaphysique, la logique et la physique sous le nom de *L'éthique ou philosophie morale* (titre choisi par S. Dupleix, Paris, 1610, voir aussi la *Summa quadripartita, de rebus dialecticis, Moralibus, Physicis et Metaphysicis* d'E. de Saint-Paul, Paris, 1609). J. Rolland, encore une fois, y insiste : «Ainsi s'articule le sens éthique. / Qu'il ne faut pas, une fois encore, entendre à partir de quelque préjugé moral ou moins encore moralisateur. Car ce qui vient ici en question, ce n'est rien d'autre que ce que l'on pourrait appeler la «constitution du moi, la genèse de son ipséité et de son un-ité»» (Préface à *Éthique comme philosophie première*, Paris, éd. Payot, 1998, p. 46).
13. *Autrement qu'être...*, p. 163.
14. «C'est pourquoi Heidegger nous semble dominer de haut la philosophie de l'existence, quels que soient les approfondissements ou les modifications qu'on apporte au contenu de ses analyses. On peut être par rapport à lui ce que Malebranche ou Spinoza avaient été par rapport à Descartes. Ce n'est pas déjà si mal, mais ce n'est pas le destin de Descartes» (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, [1949¹], 1974², p. 101). Ou : «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 mon esprit la conviction que *Sein und Zeit* de 1927 est imprescriptible, au même titre que quelques autres livres éternels de l'histoire de la philosophie» (*Entre-nous...*, p. 220, voir p. 134 et 255).
15. Dans «Mourir pour...», conférence au Collège International de Philosophie, Paris, mars 1987, reprise dans *Entre nous...*, p. 219 *sq.*

16. « Auf dem Grunde dieses *mtihafte*n In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein* » (*Sein und Zeit* § 26, [1927¹], Tübingen, 1996¹⁰, p. 118, trad. fr. E. Martineau, Paris, 1985, p. 103, corrigée).
17. « Das eigene Dasein ist nur, sofern es die Wesensstruktur des Mitsieins hat, als für Andere begegnend Mitzdasein » (*ibid.*, p. 121, trad. fr., p. 104).
18. Nous avouons ne pas comprendre pourquoi la traduction américaine récente de J. Stambaugh, New York, 1996, choisit de rendre ici *Fürsorge* par *welfare work* (p. 115, etc.), perdant ainsi tout lien avec *Sorge/cura/care*.
19. Bien évidemment, Levinas relève et conteste ce traitement de la sollicitude dans « *Mourir pour...* », *Entre-nous...*, p. 224 *sq.*
20. *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, 1977, p. 16, autrement dit, selon « ... le mot du rabbin lituanien Israël Salanter : les besoins matériels de mon prochain sont des besoins spirituels pour moi » (*ibid.*, 20).
21. Sur l'estompement de l'identité et de la propriété d'autrui, voire son anonymat, dans le don, voir notre analyse dans *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, § 9, Paris¹, 1996, 2005³, p. 124 *sq.*
22. *Sein und Zeit*, § 26, p. 122, lg. 3. Même analyse dans *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, § 9, G.A. t. 21, p. 224.
23. *Sein und Zeit*, § 26, p. 122, lg. 5 *sq.* (mêmes termes exactement dans *Logik*, § 8, *loc. cit.*, p. 225). La traduction française (E. Martineau) n'hésite pas à traduire *einspringen* par « se substituer à lui » (p. 105). Ce choix force un peu le trait (il s'agit de « sauter à la place de... ») et conviendrait en tout état de cause mieux à « sich an seine Stelle setzen », mais il témoigne bien qu'il s'agit bel et bien d'une substitution.
24. *Sein und Zeit*, § 26, p. 122, lg. 10; voir *Logik*, § 9, *op.cit.*, p. 22 (*Herrschaft, Beherrschte, beherrschende Fürsorge*). Allusion transparente à *Phénoménologie de l'Esprit*, IV, A, éd. J. Hoffmeister, Hambourg, 1952⁶, p. 141 *sq.*, trad. fr. J. Hyppolite, t. 1, p. 161 *sq.*
25. « ... die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als dass sie ihm in seinem existenziellen Seinskönnen *vorauspringt*, nicht um ihm die "Sorge" abzunehmen, sondern erst eigentlich als soche zurückzugeben » (*Sein und Zeit* § 26, *op.cit.* p. 122, lg. 16-20). Le parallèle de *Logik* parle de « ... zwei extreme Modi der Fürsorge, die eigentliche und die uneigentliche... » (*loc. cit.*, p. 224).
26. *Sein und Zeit* § 29, p. 134, lg. 23. Par opposition au *On*, qui s'en décharge (*Entlastung*, § 27, p. 127, lg. 39 et § 54, p. 268, lg. 6).
27. *Sein und Zeit* § 26, *op.cit.*, p. 122, lg. 5.
28. « ... dass es je sein Sein als seiniges zu sein hat... » (*Sein und Zeit* § 4, p. 12, lg. 23).
29. « Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit » (*Sein und Zeit* § 12, p. 53, lg. 3-5). Quant à donner une interprétation morale de la *Jemeinigkeit* et l'entendre comme une possession exclusive de son être – à supposer que Levinas le fasse –, on peut douter que cela tire à grande conséquence, précisément parce que, pour Heidegger, il ne s'agit jamais que d'une détermination ontologique, strictement : « Am sterben zeigt sich, dass der Tod ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert wird » (*Sein und Zeit*, § 47, p. 240, lg. 13-14).
30. Non pas *pour*, mais *vers* la mort, selon une remarque explicite de Heidegger « ... de graves erreurs peuvent doublement s'implanter, comme celle qui s'est répandue du fait des premières traductions françaises – et qu'il n'est presque plus possible d'éradiquer à présent – à savoir la traduction de la locution *Sein zum Tode* par *être-pour-la-mort*, au lieu de *être vers la mort* » (*Lettres à H. Arendt*, 21/IV/1954, éd. all. Frankfurt

- a. / M., 1998 et 1999, trad. fr., P. David, *Lettres et autres documents. 1925-1975*, Paris, 2001, p. 139). J. Derrida commente : « Décéder (*Anleben*) n'est pas mourir mais, nous l'avons vu, seul un être-pour-la-mort (*Dasein*), un être-voué-à-la-mort, un être-à-mort ou tendu-vers- (ou jusqu'à)-la-mort (*zum Tode*) peut aussi décéder » (*Apories*, 1996, p. 76, voir p. 102).
31. « Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat » ; et : « Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehen » (*Sein und Zeit*, respectivement § 50, p. 250, lg. 29-30, et § 47, p. 240, lg. 4-5).
32. *Sein und Zeit*, § 51, p. 253, lg. 19-20.
33. « So enthüllt sich der Tod als die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit » (*Sein und Zeit* § 50, p. 250 ; voir § 52, p. 258, lg. 38 sq., qui complète par « ... gewisse und als soche unbestimmte... »).
34. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), G.A., t. 20, p. 437 sq.).
35. *Sein und Zeit*, § 51, p. 253, lg. 37 sq. Aucun hasard à ce que la « Fürsorge » réapparaisse ici (lg. 34). Lorsque nous « ... sommes “là” » (§ 47, p. 239, lg. 6) au moment de la mort d'autrui, loin d'accomplir la moindre substitution, nous éprouvons dans cette proximité même et à sa mesure qu'elle reste impensable. Il ne reste, dans cette impuissance, qu'à « consoler » (§ 51, p. 254, lg. 1), au mieux au sens de la sollicitude « dominatrice ».
36. « Zu den Seinsmöglichkeiten des Miteinanderseins in der Welt gehört ununstreitig die *Vertretbarkeit* des einen Daseins durch ein anderes » (*Sein und Zeit*, § 47, p. 239, lg. 24 sq., nous soulignons).
37. « Das Sterben, das wesentlich unvertretbar das meine ist, wird in ein öffentlich vorkommende Ereignis verkehrt, das dem Man begegnet » (*Sein und Zeit*, § 51, p. 253, lg. 19-21). La trad. fr. dit malencontreusement « ir-représentable » (*op. cit.*, p. 186), qui perd le rapport à la *Vertretbarkeit*, semblant renvoyer à la *Vorstellung*.
38. « Sorge ist immer, wenn auch nur privativ, Besorgen und Fürsorge » (*Sein und Zeit*, § 41, p. 194, lg. 23).
39. « ... die besorgende Fürsorge » (*Sein und Zeit*, § 53, p. 266, lg. 15).
40. Husserl hésitait à décider si autrui n'offrait qu'« ... einfach ein Duplikat meiner selbst » (*Cartesianische Meditationen*, § 43, Hua. I, p. 146) ou bien plutôt un autre centre, décentré irrévocablement du mien. Heidegger, lui, n'hésite plus : il ne concède à l'autrui que de répéter pour sa part l'insubstituabilité originale de l'ipséité : « Der Andere ist eine Dublette des Selbsts » (*Sein und Zeit*, § 26, p. 124, lg. 36).
41. *Autrement qu'être...*, p. 185.
42. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, 1963¹, 1994⁴, p. 120. La « charge que m'impose la souffrance d'autrui » remplace ici le « fardeau de l'être » (voir *supra* note 24).
43. *Autrement qu'être...*, p. 130.
44. *Autrement qu'être...*, p. 151.
45. *Autrement qu'être...*, respectivement, p. 61 et p. 142 (= p. 180 ou *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1982, p. 167).
46. *Autrement qu'être...*, p. 128 (deux fois).
47. Pour une interprétation non standard du *cogito*, voir « L'autrui originale de l'ego – *Meditatio II*, AT VII, 24-25 », *Questions Cartésiennes II*, Paris, 1996.
48. *Autrement qu'être...*, p. 159.
49. *Autrement qu'être...*, p. 180.
50. *Autrement qu'être...*, p. 69.

51. Selon la juste analyse de R. Calin, *Levinas ou l'exception du soi*, Paris, 2005, p. 138. En effet, je ne paraïs jamais pour moi, donc par moi : tout le monde peut voir mon visage, sauf moi, qui ne le vois qu'inversé dans un miroir. A strictement parler chacun reste invisible (invisable) à soi-même et doit, pour se voir, se faire voir, pour paraître, comparaître, remettant le souci de son apparaître au regard d'autrui.
52. *Autrement qu'être...*, p. 107 (nous soulignons).
53. *Sein und Zeit*, § 57, respectivement p. 277, lg. 31 et 275, lg. 13.
54. *Autrement qu'être...*, p. 150, nous soulignons (voir *Entre-nous...*, p. 76, cité *supra*, p. 1, n. 2).
55. *Nouvelles lectures talmudiques*, p. 20.
56. *Autrement qu'être...*, p. 151.
57. *Autrement qu'être...*, respectivement p. 146 et 150.
58. *Autrement qu'être...*, p. 148 («sans choix»), p. 151 («... involontaire – antérieure à l'initiative de la volonté...»), p. 186 («... avant toute liberté»).
59. «Le sujet est à l'accusatif sans trouver aucun secours dans l'être» (*Autrement qu'être...*, p. 140, nous soulignons). Voir «... Il n'est pas interdit à “l'extra-ordinaire” de la responsabilité pour autrui de flotter au-dessus des eaux de l'ontologie» (p. 180).
60. *Autrement qu'être...*, p. 142 (nous soulignons).
61. *Autrement qu'être...*, p. 163 (voir «Ce livre interprète le sujet comme otage», p. 232, cité note 8).
62. *Autrement qu'être...*, p. 146. Voir : «... un absout de toute relation, de tout jeu, littéralement sans situation, sans demeure, expulsé de partout et de soi-même» (*ibid.*, p. 186).
63. *Autrement qu'être...*, p. 150 (deux fois).
64. *Autrement qu'être...*, p. 145.
65. *Autrement qu'être...*, p. 173. Il ne faudrait pas faire le contresens de voir ici la définition du racisme (accuser autrui d'être ce qu'il est, en sorte de ne lui laisser aucune échappatoire), parce qu'ici : a) il ne s'agit pas d'accuser autrui, mais de ma responsabilité ; et surtout parce qu'ici ; b) je me découvre accusé non pas de mon être, mais avant même d'être, d'avant l'être et d'ailleurs.
66. *Autrement qu'être...*, p. 143.
67. *Autrement qu'être...*, p. 196 (nous soulignons). R. Calin le dit fort bien : «Ce qui m'isole, c'est ma responsabilité pour la mort d'autrui et non pas pour ma propre mort» (*op. cit.*, p. 290). *Isolter* traduit naturellement ici à la fois le khôrizein de l'acte en *Métaphysique Z*, 13, 1039 a7, et le *vereinzeln* de *Sein und Zeit*, § 40, p. 188, lg. 18.
68. *Autrement qu'être...*, p. 149 (nous soulignons).
69. *Autrement qu'être...*, p. 177 (nous soulignons).
70. «Die *Selbst-ständigkeit* bedeutet existential nichts anderes als die vorlaufende Enstschlossenheit» (*Sein und Zeit*, § 64, p. 322, lg. 37 *sq.*).
71. *Autrement qu'être...*, p. 151.
72. *Autrement qu'être...*, p. 143.
73. *Difficile liberté*, *op.cit.*, p. 247. Voir : «Israël enseignerait que l'ultime intimité de moi à moi-même consiste à être à tout moment responsable pour les autres, l'otage des autres. Je peux être responsable pour ce que je n'ai pas commis et assumer une misère qui n'est pas la mienne» (*Quatre lectures talmudiques*, *op.cit.*, p. 181).
74. «Mourir pour...», dans *Entre nous...*, p. 229.
75. *Autrement qu'être...*, p. 163.