

GERMIVOIRE



[www.germ-ivoire.net](http://www.germ-ivoire.net)

Revue scientifique  
de littérature,  
des langues et  
des sciences sociales

ISSN: 2411-6750



Université Félix Houphouët Boigny



**[www.germ-ivoire.net](http://www.germ-ivoire.net)**

**REVUE SCIENTIFIQUE DE LITTÉRATURE  
DES LANGUES ET DES SCIENCES SOCIALES**



17/2022

Directeur de publication:

Paul N'GUESSAN-BÉCHIÉ  
Université Félix Houphouët-Boigny Abidjan-Cocody

Éditeur:

Djama Ignace ALLABA  
Université Félix Houphouët-Boigny Abidjan-Cocody

Comité de Rédaction:

Brahima DIABY (Université Félix Houphouët-Boigny Abidjan-Cocody)  
Ahiba Alphonse BOUA (Université Félix Houphouët-Boigny Abidjan-Cocody)  
Djama Ignace ALLABA (Université Félix Houphouët-Boigny Abidjan-Cocody)  
Aimé KAHA (Université Félix Houphouët-Boigny Abidjan-Cocody)

**[www.germ-ivoire.net](http://www.germ-ivoire.net)**

**Indexation:**

**Fatcat (<https://fatcat.wiki/container/qq5brdiztnatfkcb3ce5kxaypi>)**  
**ROAD (<https://road.issn.org/>)**

## **Comité scientifique de Germivoire**

Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Ernest W.B. HESS-LUETTICH  
Stellenbosch University Private Bag X1

Dr Gerd Ulrich BAUER  
Universität Bayreuth

Prof. Stephan MÜHR  
University of Pretoria

Prof. Dakha DEME  
Université Cheikh Anta Diop - Dakar

Prof. Serge GLITHO  
Université de Lomé - Togo

Prof. Aimé KOUASSI  
Université Félix Houphouët-Boigny (Abidjan)

Prof. Paul N'GUESSAN-BECHIE  
Université Félix Houphouët-Boigny (Abidjan)

Prof. Kasimi DJIMAN  
Université Félix Houphouët-Boigny (Abidjan)

Prof Kra Raymond YAO  
Université Félix Houphouët-Boigny (Abidjan)

Prof Daouda COULIBALY  
Université Alassane Ouattara (Bouaké)

## TABLE DES MATIÈRES

<b>Editorial</b> .....	<b>5</b>
------------------------	----------

### Allemand

<b>RABE Sylvain Lokpo</b> Das Karnevalslied im "Popo-carnaval" von Bonoua und im Kölner Karneval: Zeit, Raum und Bedeutung .....	6–21
--	------

<b>Aimé KAHA</b> Amour juvénile chez Goethe et Amadou Koné : quelles leçons de vie ?..	22–39
--	-------

<b>ALLABA Djama Ignace</b> Super Merkel : Du retrait de la vie politique d'une visionnaire .....	40–49
--	-------

### Anglais

<b>Ebony Kpalambo AGBOH</b> Racial Politics And The African American Search For Family Welfare In <i>Sula</i> .....	50–64
---	-------

<b>Mamadou DIAMOUTENE</b> Deconstructing Black Female Misrepresentation In Maya Angelou's <i>I Know Why The Caged Bird Sings</i> .....	65–76
--	-------

<b>Mariame WANE LY / Abdoulaye NDIAYE</b> Killing the Black Body, Knitting Paternal Filiation, and Entwining Identity Construction in <i>Between the World and Me</i> (2015) by Ta Nehisi Coates .....	77–91
--	-------

<b>Nouhr-Dine D. Akondo</b> Construing and deconstructing peace as a result of race-ridden conflicts and stereotypes in William Shakespeare's <i>Othello</i> .....	92–111
--	--------

<b>BEGEDOU Komi</b> Sacrificial Motherhood and Family Survival in Toni Morrison's <i>Sula</i> .....	112–127
---	---------

### Espagnol

<b>Mamadou COULIBALY</b> Un intento de delimitación de la frontera entre semántica y pragmática .....	128–145
---	---------

<b>Djidiack Faye</b> La representación de la mujer viciosa en tres novelas de María de Zayas: <i>El desengaño amando y premio de la virtud, El prevenido engañado y Tarde llega el desengaño</i> .....	146–159
--	---------

### Géographie

<b>N'zué Pauline YAO épse SOMA / KOFFI Amenan Ba Inès / Eric Paul KOUAME</b> L'autonomisation de la femme à partir de la production vivrière dans la sous-préfecture de Taabo (sud – Côte d'Ivoire) .....	160–176
---	---------

## Lettres (Littérature / Langue)

**PIDABI Gnabana** De l'action des personnages à la sensibilité du lecteur dans *Ténèbres à midi* de Théo Ananissoh ..... 177–191

## Philosophie

**Adjoavi ATOHOUN** L'universalité du sentiment du beau et le tort du malheureux .. 192–210

**KOFFI KOFFI Alexis** Heidegger et Levinas : de la différence à l'indifférence ontologique ..... 211–222

**AKPA Gnagne Alphonse / YAO Kouamé** Chefferie et pouvoir coutumier : la dynamique d'un modèle de pacification de société ..... 223–236

## Sociologie

**MAZOU Gnazégbo Hilaire / LEH Bi Zanhon Guy-Marcel / KOUA Aka N'Zi Jean Vincent** Le rôle économique des hommes dans le processus d'autonomisation des jeunes filles en Côte d'Ivoire : Une analyse de la situation des jeunes filles du Centre Providence de Bouaké ..... 237–251

**TRAORÉ Amadou Zan / TRAORÉ Amadou** Les équipes nationales de football et leurs désignations dans quelques pays d'Afrique de l'ouest : Sens et imaginaire ..... 252–266

**Abdoulaye Guindo / Issa Diallo / Birama Apho Ly** Évaluation des messages sur la planification familiale à Bamako, au Mali : Cas des affiches ..... 267–288

## Éditorial

Bien chers toutes et tous,

Nous revoilà ! Á nos retrouvailles semestrielles !! Avec Germivoire, notre Revue vôtre ! OÙ, de vous à nous et de nous à vous, des échanges sont faits. Dans le cadre scientifique !! OÙ sciences humaines ou d'autres sciences entrent en communion et exposent des résultats de certaines de leurs quêtes générales ou particulières. Résultats qui seront vus et appréciés, espérons-le, par d'autres personnes intéressées par les sujets traités. Puisque Germivoire est une Revue en ligne/online.

Dans le labour de ce cadre ou périmètre cultivable á diverses couches, les récoltes semestrielles présentes se sont révélées variables de saveurs. Et la variété des saveurs donnent un bon goût particulier á ce numéro de Germivoire.

Et ce bon goût particulier vient des récoltes mises ensemble des champs aux parcelles différentes que sont l'allemand, l'anglais, l'espagnol, la géographie, les lettres françaises modernes, la philosophie, les sciences du langage et de la communication et la sociologie. Pour s'en faire une idée selon son intérêt á l'instruction, tout esprit curieux pourrait se référer aux différentes étiquettes de ces récoltes dans notre table des matières.

Á vos plaisirs solaires !!

**Brahima Diaby**

# HEIDEGGER ET LEVINAS : DE LA DIFFÉRENCE À L'INDIFFÉRENCE ONTOLOGIQUE

KOFFI KOFFI Alexis  
Maître de conférences  
Université Alassane Ouattara de Bouaké – Côte d'Ivoire  
alexiskoffi338@yahoo.fr

## Résumé

Si l'ontologie fondamentale de Heidegger, pose (l'étant) simplement à côté de l'Être par une distinction, c'est dire qu'elle trouve essentiel le rapport de l'homme ek-sistant à l'Être en sa vérité dé-celante. C'est d'ailleurs cette primauté de l'Être heideggerien, que conteste Levinas car relevant, selon lui, d'une existence anonyme, impersonnelle, sans visage. Pour Levinas, Heidegger a ainsi réduit l'existence humaine à une existence sans sujet qui l'assume. Ainsi, chez Levinas, la critique porte essentiellement sur le « il y a » comme phénomène de l'être impersonnel, l'être comme abstraction verbale. Toutefois, cette critique de Levinas qui écarte l'argument ontologique, semble infondée dans la mesure où l'éthique relationnelle qu'il prône s'enracine elle-même dans le fond abyssal de l'Être. Et ce d'autant plus, que l'éthique, en son entente substantielle, se donne comme ethos, c'est-à-dire séjour de l'homme dans la région sourcière de l'Être. Comme telle, l'éthique est avant tout une expérience vécue intérieurement qui se projette par la suite vers l'extérieur. Cela signifie que, l'éthique est une articulation essentielle de l'intérieur et de l'extérieur, de l'ontique et de l'ontologique où l'homme ek-sistant, par son insigne ouverture à l'Être, renoue avec son essence existentielle.

**Mots-clés** : Altérité – Différence ontologique – Ek-sistence – Être – Éthique – Oubli de l'Être – Pensée méditante – Visage

## Abstract

If Heidegger's fundamental ontology posits (beings) simply alongside Being by a distinction, that is to say that it finds essential the relation of ek-sistent man to Being in its truth. dé-celante. It is moreover this primacy of the Heideggerian Being that Levinas disputes because, according to him, it pertains to an anonymous, impersonal, faceless existence. For Levinas, Heidegger has thus reduced human existence to an existence without a subject who assumes it. Thus, with Levinas, the critique essentially bears on the "there is" as a phenomenon of impersonal being, being as verbal abstraction. However, this criticism of Levinas, which dismisses the ontological argument, seems unfounded insofar as the relational ethics he advocates are themselves rooted in the abyssal depths of Being. And all the more so since ethics, in its substantial understanding, is given as ethos, that is to say man's sojourn in the source region of Being. As such, ethics is above all an experience lived internally which is then projected outwards. This means that ethics is an essential articulation of the interior and the exterior, of the ontic and the ontological where the ek-sistent man, by his insignia openness to Being, reconnects with his existential essence.

**Keywords** : Alterity – Ontological difference – Ek-sistence – Being – Ethics – Forgetting  
Being – Meditating thought – Face

## INTRODUCTION

La question de l'Être, convient-il de le rappeler, a été inaugurée par les penseurs matinaux grecs tels qu'Héraclite ou Parménide avant de retenir l'attention de toute la métaphysique traditionnelle représentée par Aristote et Platon. Toutefois, dans son déploiement historial, cette question essentielle trouvera son accomplissement avec Heidegger, qui en a fait une préoccupation fondamentale. Partant du fait que l'Être soit tombé dans l'oubli, Heidegger s'engage à questionner en direction de l'Être de telle manière que celui-ci puisse être saisi en son essentialité. « C'est bien l'oubli du destin de l'être qui régit notre époque », nous dit M. Heidegger (1986, p. 92). Cet oubli de l'Être qui émane de la pensée traditionnelle se caractérise par le fait que l'on ne soit pas parvenu à faire la différence entre l'être de l'étant et l'Être comme tel. Bien au contraire, la métaphysique traditionnelle dans son ensemble s'est plutôt retrouvée dans une sorte de confusion réduisant l'Être soit à l'étant en totalité soit à l'étant suprême (Dieu). C'est d'ailleurs pourquoi, pour le philosophe de la forêt noire, une différence ontologique s'impose, en ce sens qu'elle est susceptible de nous sortir de cette confusion grotesque afin de repenser l'Être en sa vérité énigmatique.

Si pour Heidegger cette évocation de la question de l'Être est primordiale, elle ne saurait l'être pour Levinas. Pour ce dernier, en effet, il n'est plus question d'accorder la primauté à la connaissance ontologique, puisqu'elle enferme le connaissant chez soi, le repliant sur lui-même sans aucune ouverture à l'altérité. Pour Levinas, il est clair que le sujet voulant connaître l'être de toute chose ramène celui-ci au même ; par sa capacité de conceptualisation, le sujet pensant rassemble le divers dans la totalité. Le divers est ainsi arraché à soi et ramené au même par le concept, terme neutre, neutralisant l'être. La conceptualisation soustrait l'autre de son alter ego. L'autre n'est plus libre d'être soi-même parce qu'il a cessé d'être différent de moi, d'être autre que moi. Levinas reproche ainsi à l'ontologie fondamentale le fait de réduire l'autre au même et par conséquent d'ignorer l'autre. Or justement, celui-ci ne se résout pas à l'être impersonnel, à l'être sans contenu. En ce sens, nous comprenons que seule la relation éthique a du sens parce qu'elle est ouverture à l'autre et non centré sur l'être. Cette relation d'ouverture est une relation qu'exige le visage. Ainsi que le souligne E. Levinas (2001, p. 320) : « C'est à partir de l'approche que la notion même du visage s'impose ». Comme on peut le constater le chemin de pensée de Heidegger est distinct de celui emprunté par Levinas, car si le premier reste centré voire concentré sur l'Être, le second se contente de rester focalisé sur l'étant en évoquant une éthique fondée sur l'épiphanie du visage.

Dès lors, qu'est-ce qui différencie fondamentalement la pensée heideggérienne de la philosophie levinassienne ? L'indifférence de Levinas vis-à-vis de l'ontologie fondamentale

n'est-elle pas une fuite en avant ? Au fond, l'éthique levinasienne ne s'enracine-t-elle pas dans l'ontologie, et plus particulièrement dans l'ontologie heideggérienne ?

## **1. Heidegger et la différence ontologique : pour un re-nouveau de la question de l'Être**

La question de l'Être à laquelle se consacre le Philosophe de Messkirch, faut-il le souligner, n'est pas une question nouvelle ; elle a mobilisé toute la communauté de penseurs aussi bien matinaux que traditionnels. Sauf que comme l'indique Heidegger, malgré cet effort des uns et des autres, l'Être est toujours resté en retrait, il est tombé dans l'oubli. En fait, la question de l'oubli de l'Être est essentielle dans le penser heideggérien. C'est d'ailleurs ce qui inaugure son monumental ouvrage intitulé *Être et Temps*. « La question de l'Être est aujourd'hui tombée dans l'oubli », note M. Heidegger (1986, p. 25). En effet, la métaphysique traditionnelle tout comme les Modernes dans leurs quêtes de l'Être en sont restés à l'étantité de l'étant sans parvenir à la région sourcière de l'Être. Et, cette randonnée intellectuelle infructueuse de la part de ces penseurs est perceptible à travers la confusion de l'Être et de l'étant, la définition de l'homme, la généralisation du concept de l'Être etc. Depuis toujours, la pensée hellénistique tout comme la pensée moderne, du fait de la contigüité de l'Être et de l'étant, a confondu l'Être à l'être de l'étant d'où ces propos de M. Heidegger (1985, p. 45) « La distinction entre l'être et l'étant semble ne pas subsister du tout ». Et ce d'autant plus, que l'Être a été perçu comme être d'un étant, puisque le divers phénoménal n'a de sens et de consistance que par son essence qui réside dans l'être de toute chose. Le tort ou l'erreur de la métaphysique traditionnelle est justement d'avoir pensé que l'essence du phénomène était permanente d'où la conception selon laquelle « l'Être est ce qui est de soi plus manifeste (...) l'étant ne se montre que dans la lumière de l'Être » (M. Heidegger, 1957, p. 154).

Manifestement, cette façon de concevoir l'Être a fortement contribué à l'égarement de toute la métaphysique traditionnelle qui a visé l'Être sans pouvoir accéder au site originel de celui-ci. C'est justement pour cela que pour M. Heidegger (1964, p. 154) « ce serait aller trop vite et manquer le point décisif que de s'en tenir à la constatation précédente, à savoir que l'être est ce qui est en soi plus manifeste et qu'il ne se dérobe justement pas ». Penser que l'Être se manifeste exactement comme l'étant en occultant et en voilant son voilement, c'est sans nul doute se fourvoyer. Mais qu'est-ce bien qu'oublié l'Être ? Est-ce un oubli au sens littéral du terme ? Assurément non. Car l'oubli de l'Être n'a rien à voir avec le fait d'oublier son téléphone portable sur la table encore moins d'oublier un rendez-vous tout aussi important. Bien plus, l'oubli de l'Être, ici, doit s'entendre comme oubli de l'Être lui-même en sa constitution ontologique, puisqu'il ne se révèle pas aussitôt qu'on l'aborde, disons qu'il reste en retrait. Autrement dit, l'oubli de l'Être c'est l'Être en son se-soustraire, en sa dé-closion. « Sans le retrait, l'éclosion ne pourrait se produire », souligne M. Heidegger (1964, p. 154). Nous comprenons par là que le dévoilement n'est rendu possible que par le voilement et la donation n'est effective que par le retrait. En ce sens, voilement et dévoilement sont inséparables ; retrait et donation sont indissociables ; occultation et dés-occultation sont la même chose. Vraisemblablement c'est cette duplicité, cette subtilité de l'Être qui a échappé à toute la métaphysique traditionnelle. Que l'Être soit tombé dans l'oubli n'est donc pas le fait

de la pensée mais plutôt le fait de l'Être lui-même qui, dans sa nature intrinsèque, aime son propre retrait, son propre repliement sur soi.

En conséquence, l'oubli de l'Être consacre la déchéance de l'homme lui-même puisqu'il se définit désormais comme un étant parmi tant d'autres. Pour Heidegger, percevoir ainsi l'essence de l'homme sous le mode ontique c'est l'évaluer pauvrement d'où son indignation. « L'essence de l'homme est appréciée trop pauvrement ; elle n'est point pensée dans sa provenance essentielle qui, pour l'humanité historique, reste en permanence l'avenir essentiel » (M. Heidegger, 1964, p. 57). Ainsi, plus qu'un simple étant, l'homme est un étant privilégié, particulier, puisqu'il est le seul étant capable de se tenir dans la proximité de l'Être et de s'en faire une entente substantielle. Cet étant particulier Heidegger le nomme Dasein, c'est-à-dire l'être-là. En tant que tel, l'homme ne saurait être le maître incontesté de l'étant, le démiurge de toute chose ; il est tout simplement le berger de l'Être. Sous ce rapport, l'homme ne perd rien, il gagne au contraire en parvenant à se tenir et se maintenir dans l'éclaircie de l'Être. « L'homme dépasse d'autant plus l'animal rationnelle qu'il est précisément moins en rapport avec l'homme qui se saisit lui-même à partir de la subjectivité » (M. Heidegger, 1964, p. 101). Dans son essence ekstatico-existentielle, l'homme est cet étant dont l'être consiste à séjourner dans le voisinage de l'Être. En ce sens, l'homme devient le voisin de l'Être et l'Être constitue la lumière de l'homme lui assurant une existence authentique. Ainsi en vue de tenter une sorte de réhabilitation de l'Être, et par ricochet de la métaphysique elle-même, Heidegger instaure ce qu'il convient d'appeler l'ontologie fondamentale. Mais qu'est-ce que l'ontologie fondamentale ?

L'ontologie dans l'entendement de Heidegger se veut particulière, c'est la raison pour laquelle elle est consubstantielle au concept fondamentale. L'ontologie, en effet, se retrouve effectivement au cœur de la philosophie, plus précisément de la métaphysique dont elle est l'une des branches – à côté de la psychologie qui s'intéresse à la question de l'âme et de la cosmologie qui traite des questions de liberté. Mais qu'est-ce qui distingue l'ontologie de tous les autres domaines de connaissance ? En son sens primitif, l'ontologie est perçue comme la science qui recherche l'essence des choses, c'est-à-dire de leur être véritable. Aristote (2008, p. 20) nous en donne une excellente définition en ces termes : « Il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'être, et les propriétés qui appartiennent à cet être par soi ». L'ontologie est ainsi saisie comme un questionnement sur les étants en vue d'en déterminer le fond abyssal, l'élément essentiel qui s'y recèle. C'est d'ailleurs dans la perspective d'instauration d'une ontologie radicale, fondamentale, que la question leibnizienne « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » est reprise et reformulée par M. Heidegger (1967, p. 13) de la manière suivante : « Pourquoi y a-t-il donc de l'étant et non pas plutôt rien ? ». Cette question directrice qui demeure une préoccupation essentielle de la métaphysique, débouche finalement sur la question fondamentale : Qu'en est-il de l'Être ? Visiblement, la question fondamentale vise le fondement ultime de toute chose, de l'étant en sa totalité. Et, c'est dans la recherche de ce fond fondateur de toute chose que la métaphysique traditionnelle va buter sur l'étant dans son ensemble ou encore sur l'étant suprême, c'est-à-dire Dieu. D'où l'indignation de M. Heidegger (1967, p. 20) en ces termes : « Une philosophie chrétienne est

un cercle carré et un malentendu ». De ce point de vue, l'ontothéologie apparaît comme une sérieuse entrave quant à la saisie profonde de l'Être.

En réalité, le Philosophe de la forêt noire, déterminé à restaurer l'essence de l'homme dont le lieu de provenance reste et demeure l'Être, réfute systématiquement l'ontothéologie, puisqu'elle représente le symbole d'une ontologie dénaturée qui tend à confondre l'Être et l'être de l'étant. Pour Heidegger, il est clair que la distinction entre l'Être et l'étant en son étantité passe par ce qu'il convient d'appeler la différence ontologique, car « l'Être n'est pas quelque chose de tel qu'un étant », soutient M. Heidegger (1986, p. 27). C'est dire que l'Être n'est pas à confondre avec l'étant même si l'Être est toujours l'Être d'un étant. Toutefois, si Heidegger évoque une distinction entre l'Être et l'étant dans le cadre d'une différence ontologique, ce n'est nullement pour opposer de façon rigide les deux domaines sans aucune possibilité de les réconcilier. Bien plus, cette différence envisage une sorte de correspondance, de co-appartenance, de co-pénétration substantielle qui clarifie et renforce la relation Être-étant. De fait, la différence ontologique met en exergue la différence de nature et non de degré qui existe entre l'Être et l'étant, et qui fait que l'Être reste l'élément essentiel qui structure l'étant en son étance. L'Être est ce qui fonde et conditionne toute chose, car sans voilement point de dévoilement en tant qu'éclosion de la vérité. C'est d'ailleurs pourquoi nonobstant les fourvoiements de l'homme, l'Être continue dans sa garde attentionnée et dans sa patience, à adresser un appel fondamental à l'homme en vue d'une correspondance substantielle. Ainsi que le souligne M. Heidegger (1964, p. 53) : « L'Être attend toujours que l'homme se le remémore comme digne d'être pensé ».

Dès lors, si Heidegger s'insurge contre la métaphysique traditionnelle en se démarquant d'elle à travers une différence ontologique, qui du reste, consacre et instaure une ontologie dite fondamentale, c'est bien en vue de permettre à l'homme, étant particulier, de renouer d'avec son essence existentielle et non comme le pense Levinas de l'éloigner de la réalité des relations humaines.

## **2. La primauté de l'éthique par rapport à l'ontologie fondamentale dans le philosophe levinassien**

Le primat de l'éthique que nous évoquons, ici, se veut avant tout une critique de l'ontologie qui envisage une relation candide entre le Moi et Autrui. C'est d'ailleurs cette relation qui détermine le savoir et qui, par conséquent, se démarque de l'ontologie. En opposant le terme Infini à celui de Totalité, Levinas a pour seule ambition de fonder le savoir non pas sur la thématization, mais sur l'accueil de l'autre. De cette façon, il situe le savoir hors d'une certaine transcendance, d'une certaine abstraction. Toutefois, il n'enferme pas ce savoir dans l'immanence et conçoit la métaphysique autrement que ses prédécesseurs. Même si l'objet de la métaphysique reste inchangé (l'être), il n'est plus appréhendé sous le mode ontologique. Par là, nous nous rendons compte que dans l'ontologie levinassienne, l'être est arraché à une transcendance qui la situera dans un ailleurs lointain pour se focaliser sur une immanence qui la maintiendra dans l'histoire. Cette métaphysique qui refuse le domaine de la transcendance et qui s'établit dans l'immanence, E. Levinas (1965, p. 23) l'inscrit dans

« une relation avec l'autre, qui n'aboutit pas à une totalité divine ou humaine, une relation qui n'est pas une totalisation de l'histoire, mais l'idée de l'infini ». Dans une telle perspective, ce que Levinas reproche tant à l'ontologie c'est le fait de réduire l'Autre au même, et par voie de conséquence d'ignorer Autrui. Or justement Autrui est irréductible à l'être impersonnel, à l'être sans contenu. Pour le philosophe de l'autre homme, seule la relation éthique a du sens parce qu'elle est une ouverture à l'alter ego et non une réflexion centrée sur l'être.

Ainsi le regard synoptique que Levinas projette sur l'ontologie vise principalement une réponse à sa quête. L'ontologie en tant que lieu de la totalité, de la réduction de l'autre au même, ne parvient pas à libérer l'homme qui pourtant aspire profondément à la liberté. Pour Levinas, la connaissance ontologique enferme le connaissant chez soi dans une sorte de repliement sur soi et en soi ; le sujet enclin à saisir l'être a tendance à ramener celui-ci au même. Par sa capacité de conceptualisation, le sujet pensant rassemble le divers dans la totalité de sorte que ce qui est multiple devient un, alors que « l'être » ou « ce qui est » se dit de multiples manières. En ramenant donc l'autre au même, le sujet pensant fait basculer l'être dans l'anonymat, et par conséquent se maintient sans cesse dans l'inconnu. En fait, l'unité s'opère au moyen de la conceptualisation dans laquelle le dispersé est immanquablement unifié parce qu'identifié au même. « Le même est essentiellement identification dans le divers, histoire ou système », souligne E. Levinas (1965, p. 23). Or, l'être du divers ne se reconnaît pas complètement dans le même. Le divers est arraché à soi et ramené au même par le concept, terme neutre, neutralisant son être. La conceptualisation soustrait l'autre de son altérité ; l'autre n'est plus libre d'être soi-même parce qu'il a cessé d'être différent de moi, d'être autre que moi. En conséquence, il apparaît inéluctable voire impossible d'établir une relation véritable et fructueuse avec autrui sur la base de l'ontologie. C'est d'ailleurs pourquoi Levinas, s'évertue à montrer et démontrer que l'extériorité (l'autre) n'est pas une négation mais bien plutôt une merveille.

La philosophie éthique de Levinas, comme on peut s'en apercevoir, est une insigne invitation au respect strict de l'intégrité absolue de l'humanité de l'autre homme. En ce sens, elle s'insurge contre toute pensée qui porte atteinte à l'humain. À sa sortie de guerre, en effet, Levinas réalise que les violences, les guerres, les conflits armés qui ont émaillé notre siècle prennent leur source dans la négation absolue de l'autre : la crise de l'humanité de l'homme. Le problème de la tragédie (le mal) que connaît notre humanité est un problème d'ordre éthique. Si Levinas mise sur l'éthique, c'est-à-dire sur l'humanisme de l'autre homme à travers l'épiphanie du visage, c'est parce qu'elle assure un discours qui déploie une signification de la proximité, de l'altérité. Dans cette optique, la philosophie de Levinas a apporté une innovation appliquée à la métaphysique à travers l'éthique mais également dans le champ de la politique, de la justice et des droits de l'homme. La crise de l'humanité fait dire à E. Levinas (1972, p. 2) que l'humanisme moderne ne pouvait « véritablement nous protéger contre nous-mêmes », parce qu'il fut trouvé incapable d'accoucher d'une vision satisfaisante de l'homme et du monde. Aussi l'humanisme du XXe siècle, produit de la pensée totalisante, est-il marqué par une succession de crises. Le recours à l'arme nucléaire atteste, du reste, que l'espèce humaine pouvait disparaître. L'épouvantable réalité d'un univers concentrationnaire témoigne de l'extrême cruauté de l'homme à l'égard de son

semblable. Cette négation absolue de l'autre manifestée à l'encontre des juifs (l'antisémitisme) est le contexte à partir duquel E. Levinas (1976, p. 361) indique la crise de l'humanité de l'homme : « La crise de l'idéal humain, fût-il d'origine grecque ou romaine, pour nous, cette crise s'annonce dans l'antisémitisme qui est en son essence la haine de l'homme autre, c'est-à-dire de la haine de l'homme ». Cette expression de la déchéance humaine qui s'entrevoit dans la shoah, est un crime qui restera à jamais gravé dans l'histoire de l'humanité.

Par ailleurs, si l'Infini de Levinas qui s'oppose à la Totalité se manifeste à travers le visage de l'autre, c'est parce que le visage, au lieu de révéler uniquement la finitude de l'homme, dévoile dans le même temps le mystère de l'homme, la complexité de sa nature, son caractère d'infini. Cela voudrait dire, que le visage de l'autre ne m'offre pas l'occasion de le découvrir dans ce qu'il est puisque son être dépasse ce que je considère. « Le visage est une immédiateté anachronique plus tendue que celle de l'image offerte à la droiture de l'intention intuitive » (E. Levinas, 1974, p. 115). Le visage est donc l'éclat de l'extériorité et de la transcendance. Le moi envisageant l'Autre se voit renvoyé non seulement à une identité, mais aussi à une sorte d'assombrissement ; l'Autre réfute toute tentative de réduction à un objet. Pour s'en convaincre, il faut considérer le regard que l'on porte sur autrui. Le visage de tel ou tel individu nous permet de le distinguer des autres. L'autre a son propre visage, il a un visage unique. Et, l'unique du visage renvoie à son identité. De par l'épiphanie de son visage, Autrui devient digne de respect, de considération ; il devient un être transcendant qui se situe au-delà de tout phénomène. En conséquence, il s'oppose à toute domination de l'homme par l'homme et à toute réduction de l'humain à une quelconque représentation. L'épiphanie du visage vient en quelque sorte restaurer l'homme en son humanité. En fait, la nudité que le visage manifeste nous révèle la réalité d'Autrui dans sa pure humanité. Cette humanité se traduit par notre engagement à répondre à la misérable condition de vie de l'homme. Sans nul doute, cet engagement envers Autrui n'admet aucune condition encore moins aucune possibilité d'échapper sinon de se situer en dehors du cadre proprement humain. L'épiphanie telle que le conçoit Levinas se donne comme apparition, manifestation, visitation, révélation.

L'épiphanie qui suppose ainsi la profondeur et la transcendance du visage, nous emmène à découvrir la dimension éthique de l'humain. « L'épiphanie du visage comme visage, ouvre l'humanité », soutient E. Levinas (1965, p. 234). En réalité, cette dimension éthique fondée sur l'épiphanie du visage, laisse entrevoir que l'Autre que moi a besoin d'assistance et de secours, puisqu'il manifeste la faiblesse d'un être isolé à la mort. Le refus d'assistance et de secours est une manifestation de la réduction du visage à un regard chosifiant. Pour tout dire, le visage, chez Levinas, même s'il part d'un principe phénoménologique, il ne se réduit pas au visage physique, il se donne plus que son apparaître empirique. « Le visage est abstrait. Cette abstraction n'est, certes, pas à l'instar de la donnée sensible brute des empiristes » (E. Levinas, 1972, p. 63). Le visage dans lequel s'enracine l'éthique levinassienne n'est donc pas un pur phénomène, et donc ne saurait être ramené tout simplement ni à une forme, ni à une représentation ou image. Dès lors, le visage, en tant que phénoménalité exceptionnelle, n'échappe pas au déploiement de l'*ontos*, c'est-à-dire à l'être, puisqu'il fait signe vers la profondeur. À la vérité, cette abstraction du visage levinassien qui fonde l'éthique dans un contexte purement sociologique, existentiel est une échappatoire au

domaine ontologique. C'est dire, que l'éthique levinassienne qui se cache derrière un certain réalisme humanitaire, pour récuser l'ontologie, et plus précisément l'ontologie fondamentale ignore tout de la pro-venance essentielle de l'éthique en tant qu'*ethos*, c'est-à-dire séjour de l'homme.

### 3. De l'ontologie fondamentale comme fondement essentiel de l'éthique levinassienne

Le fait que Heidegger ait développé une relation dans laquelle l'Être domine l'Autre réside, selon Levinas, dans une sorte de méconnaissance de l'importance d'Autrui. « Le primat de l'ontologie heideggérienne ne repose pas sur le truisme », nous dit E. Levinas (1976, p. 15). Comme nous l'avons vu précédemment, la pensée éthique levinassienne ne se fonde pas sur l'ontologie comprise comme science de l'Être en tant qu'Être, mais plutôt sur « l'Autre en tant qu'Autrui », c'est-à-dire l'humain. Ainsi l'essence éthique est celle qui exige le respect absolu de l'humanité de l'autre, car en dehors d'Autrui, il ne saurait y avoir d'éthique véritable. Cette vision levinassienne de l'éthique même si elle nous accorde la possibilité de repenser nos rapports à l'autre et aux choses, elle semble être édiflée sur un terrain sableux. Et ce d'autant plus, que l'Autre auquel je m'ouvre est déterminé par quelque chose d'autre, qui fait que je me tiens dans cette relation à lui. Comment est-ce donc possible de s'ouvrir à l'Autre dans une perspective éthique sans une ouverture préalable à l'être de toute chose ? Autrement dit, mon ouverture à l'Autre dans une relation éthique ne présuppose-t-elle pas une insigne ouverture à l'Être ? Par ce questionnement, nous nous rendons compte que l'éthique levinassienne qui prétend se constituer uniquement dans une relation à l'Autre, donc sous un mode purement ontique, ne saurait subsister, puisqu'elle ignore le fondement même de l'éthique disons sa source vitale. « Mais ce qui est au-dessus de la vie est la cause de la vie ; car l'activité en quoi consiste la vie est toutes choses, et n'est pas première ; mais c'est comme si elle s'était écoulée, pour ainsi dire, d'une source » (J-F. Pradeau, 2019, p. 125).

De fait, l'éthique, en son étymologie, vient du Grec *ethos* qui signifie « mœurs ». En ce sens, l'éthique se présente comme une réflexion, mieux un travail théorique portant sur des questions d'ordre moral. L'éthique ainsi définie est une très ancienne doctrine qui prend sa source dans l'antiquité grecque. C'est ainsi par exemple, qu'Aristote concevait l'éthique comme une science pratique ayant pour objet l'action de l'homme en tant qu'être de raison et pour finalité la vertu dans la conduite de la vie. « L'éthique c'est la science du caractère », note Aristote (1976, p. 83). Les Grecs, en effet, à l'instar d'Aristote rapportaient étroitement l'éthique aux mœurs et aux coutumes qui, pour l'usage social, sédimentent les finalités et les valeurs inhérentes aux actions humaines. Mœurs et coutumes deviennent donc en l'homme une « seconde nature » sous la forme d'habitudes et de dispositions constantes. En tant que mœurs, l'éthique est une science qui se propose d'étudier le comportement de l'homme à partir de son intériorité. C'est ce que révèle M. Heidegger (1971, p. 76) en ces termes : « Éthique : science de l'attitude intérieure de l'homme et de la manière dont cette attitude détermine son comportement ». Comme on peut le remarquer, l'éthique dans son sens habituel trouve son fondement en l'être de l'homme lui-même. C'est bien de cette sorte d'éthique, qui tend à privilégier l'homme dans son rapport aux autres, que Levinas a hérité.

Tout autre est la conception de Heidegger, car pour lui, l'éthique en tant qu'ethos signifie séjour de l'homme dans la proximité de l'Être. Ainsi que le note M. Heidegger (1964, p. 145) : « L'ethos signifie séjour, lieu d'habitation. Ce mot désigne la région ouverte où l'homme habite ». En tant que région ouverte qui constitue l'habitation de l'homme, l'éthique implique l'Ek-sistence, c'est-à-dire une sorte de projection de l'homme hors de soi pour correspondre à la vérité de l'Être. Pour autant qu'elle s'enracine dans l'être de la parole méditante, l'Ek-sistence ne peut en aucun cas être réduite à une simple éthique de la vie comme tente de le faire croire Levinas à travers une éthique relationnelle. Plus que l'éthique au sens ordinaire, l'Ek-sistence, parce qu'elle suppose la pensée fondamentale, est l'éthique originelle ; mieux elle est l'« éthicité » de l'éthique. « Si donc, conformément au sens fondamental du mot ethos, le terme éthique doit indiquer que cette discipline pense le séjour de l'homme, on peut dire que cette pensée qui pense la vérité de l'Être comme l'élément originel de l'homme en tant qu'ek-sistant est déjà en elle-même l'éthique originelle » (M. Heidegger, 1964, p. 151). Comme éthique originelle, fondamentale, l'Ek-sistence est avant tout pensée de l'Être ; elle est la pensée attentionnée à l'Être.

En tant qu'éthique originelle, l'Ek-sistence présuppose toujours déjà un rapport à l'Être en tant que tel et non uniquement à Autrui. De cette façon, le séjour de l'homme ek-sistant contient et garde la venue de ce à quoi l'homme appartient en son essence. Habitant dans la proximité de l'Être au sein de laquelle il renoue avec son essence originelle, l'homme assure la garde de l'Être à la faveur de cet ouvert. « L'ouvert de son séjour fait apparaître ce qui s'avance vers l'essence de l'homme et dans cet avènement séjourne en sa proximité » (M. Heidegger, 1964, p. 145). Dans son surgissement, l'Ek-sistence porte en soi même déjà l'essentiel du penser. À travers son mouvement proventuel mais aussi avenant, l'Ek-sistence laisse transparaître ce qu'il y a de profond dans la pensée. Sans nul doute, l'Ek-sistence se présente comme le lieu d'émergence de la pensée fondamentale. C'est dire, que dans l'Ek-sistence, c'est la pensée elle-même qui est en plein déploiement de soi pour se saisir comme telle. Cependant, cette pensée substantielle, contrairement à l'esprit scientifique, ne vise pas un objet extérieur, encore moins une fin utilitariste. La pensée qui se fait montre dans l'Ek-sistence ne mène pas à un savoir quelconque, elle n'apporte non plus l'utilité d'une sagesse de la vie et ne saurait résoudre les énigmes du monde. En tant que pensée de l'Être, l'Ek-sistence se situe bien en dehors de toute vue théorique et pratique voire pragmatique. Et, M. Heidegger (1964, p. 167) ne dira pas le contraire quand il affirme : « Mais le faire de la pensée n'est ni théorique, ni pratique ». En réalité, la pensée fondamentale, si elle vise un faire disons une action, cette action ne peut qu'être dirigée vers elle-même. En ce sens, elle s'entend comme une pensée pensante, c'est-à-dire une pensée qui a pour objet elle-même.

En conséquence, son but véritable est à rechercher en elle-même et nulle part ailleurs. Une telle pensée est supérieure à toute praxis, et donc à toute vie axiologico-éthique, car elle vise moins à produire un résultat qu'à s'accomplir soi-même. « La pensée est supérieure à toute action et production, non par la grandeur des réalisations ou par les effets qu'elle produit, mais par l'insignifiance de son accomplir qui est sans résultat » (M. Heidegger, 1964, p. 165). Ainsi, si la pensée essentielle semble prévaloir sur l'action éthique, c'est moins parce qu'elle produit de grands résultats, qu'elle envisage l'accomplissement de l'être humain en tant que

recueillir en soi de l'homme dans l'enceinte de l'Être. Eu égard à la position privilégiée qui est la sienne, la pensée a besoin de se conserver, de se maintenir aussi longtemps qu'elle se pense elle-même. Pour ce faire, la pensée doit constamment répondre à la convocation solennelle de l'Être en vue d'un séjourner authentique. L'Ek-sistence qui exige une pensée originelle renvoie dans le même temps au dévoilement de l'Être. Tout se passe comme si la pensée et l'Être étaient intimement liés, de sorte que l'acte de penser signifierait s'engager sur le chemin mystérieux de l'Être. Bref, la pensée qui se pense elle-même est aussi et surtout pensée de la vérité de l'Être. « La pensée est comme pensée liée à la venue de l'Être en tant qu'il est la venue », souligne M. Heidegger (1964, p. 169). En tant que pensée de l'Être, l'Ek-sistence entretient nécessairement une relation à l'éthique comprise essentiellement comme « lieu d'habitation de l'homme ». En revanche, ce rapport entre l'Ek-sistence (pensée de l'Être) et l'éthique ne doit pas être perçu comme un rapport de réciprocité, de renvoi. Irréductible à l'éthique, la pensée fondamentale qui se révèle dans l'Ek-sistence est ce qu'il y a de plus originel, de plus radical. Mieux, la pensée fondamentale est le fond dans lequel s'enracine l'éthique. « La pensée ne peut pas sortir de l'existence, de l'être dont elle n'est qu'une modalité, bien au contraire, la connaissance c'est « le retour à l'être » (M. VETÖ, 2014, p. 71).

Si donc l'Ek-sistence implique un faire, c'est bien un faire de la pensée elle-même qui se situe dans une nouvelle dimension, celle de la vérité de l'Être. C'est cela même qui nous est révélé par cette anecdote relative à Héraclite, rapportée par Aristote et mentionnée par Heidegger dans *Lettres sur l'humanisme*. Heidegger, en effet, nous apprend que des visiteurs étrangers très curieux et assoiffés de savoir décident de rendre visite au penseur (Héraclite), afin certainement de le surprendre dans ses profondes méditations. Mais contre toute attente, ces visiteurs lointains découvrent le penseur auprès d'un four en train de se réchauffer, plutôt que d'être en pleine envolée métaphysique. Très déçus, parce que restés sur leur faim (intellectuelle), les visiteurs résolurent de retourner incognito. Ayant constaté cela, le penseur les encourage vivement à prendre place à l'endroit où il se trouvait et d'y séjourner. Car dit-il, à en croire M. Heidegger (1964, p. 149), « ici aussi les dieux sont présents » comme pour indiquer que dans cet endroit de l'accoutumé il est possible de se prédisposer à la pensée méditante, et donc de trouver séjour dans la proximité approchante de l'Être. « Le séjour (accoutumé) est pour l'homme le domaine ouvert à la présence du dieu (de l'insolite) » (M. Heidegger, 1964, p. 151). Assurément, cette affirmation d'Héraclite « ici aussi les dieux sont présents » situe le séjour du penseur et son faire dans une autre lumière celle de l'éclaircie de l'Être. Mieux, cette anecdote nous donne de comprendre qu'étant imprégné des réalités du monde ambiant, celui du commun des mortels, le penseur ne saurait ignorer la présence des dieux, qui est synonyme de séjour dans l'enceinte hébergeante de l'Être. Demeurant ainsi dans la présence des dieux, c'est-à-dire auprès de l'Être en sa vérité dé-celante, le penseur porte le faire de son action dans l'éclaircie de l'Être lui-même. Partant, le faire de son action n'est plus porté sur un simple faire, mais sur un faire originel qui se situe dans l'existential. C'est d'ailleurs pourquoi M. Heidegger (1964, p. 155) déclare ceci : « Une telle pensée n'a pas de résultat. Elle ne produit aucun effet. Elle satisfait à son essence du moment qu'elle est ». Et s'il en va ainsi, c'est justement parce que dans l'Ek-sistence l'homme est constamment convoqué par l'Être, en vue d'un habiter authentique du monde, comme gage

d'une vie normative, éthique et sociétale. Telle est tout le sens de la philosophie, selon M. Heidegger (2017, p. 26), qui se donne comme une vision du monde « conçue exclusivement comme l'interprétation du sens de l'existence humaine ... ».

## CONCLUSION

La répétition magistrale de la question de l'Être par Heidegger, est consécutive au fait que toute la métaphysique traditionnelle ait consacré « l'oubli de l'Être », c'est-à-dire son recouvrement par l'étant en totalité ou par l'étant suprême (Dieu). Cette question de l'Être dont la prééminence se fait montre dans le philosophe heideggérien, n'est pas une pure invention de l'esprit mais une nécessité ontologique pour autant qu'elle demeure la condition d'existence de tout étant. Ainsi que le souligne M. Heidegger (1986, p. 27) : « Que nous vivons chaque fois déjà dans une certaine entente de l'être et qu'en même temps le sens de l'être demeure enveloppé d'obscurité, c'est ce qui prouve la nécessité par principe de répéter la question du sens de « être » ». Dans l'élaboration de cette question essentielle, qui marque la « différence ontologique », c'est-à-dire la nette démarcation entre l'ontique et l'ontologique, nous constatons que le questionnant lui-même est pris dans la question, disons qu'il se trouve d'ore et déjà engagé dans ce questionnement. Ce questionnement, naissant de la situation essentielle de la réalité humaine (Dasein), nous met en rapport avec le monde en sa mondéité. Comme on peut le remarquer, il y a dans la pensée heideggérienne, contrairement à ce que laisse croire la philosophie éthique de Levinas axée sur la relation purement humaine, l'idée d'une transpropriation de l'homme et de l'Être. Autrement dit, l'on retrouve dans l'ontologie fondamentale, une sorte de relation ententive de l'Être d'avec l'être de l'homme. De là, transparait clairement un humanisme au sens heideggérien qu'il convient de nommer humanisme radical. Cet humanisme radical qui tient sa source dans le projet ekstatique, même s'il est irréductible à l'éthique, il en constitue tout de même le socle. En tant qu'il constitue le socle de l'éthique, l'humanisme radical qui s'enracine dans les profondeurs de la pensée méditante, requiert que l'homme s'assigne la tâche de la garde de l'Être, et partant de la sauvegarde de l'humain. Seule cette assignation de haute portée, permet de recommander l'homme à l'Être et de veiller à ce que l'homme ne s'en tienne qu'aux prescriptions essentielles de l'Être, plutôt que de s'en remettre aux recommandations d'une éthique relationnelle. « Plus essentiel que l'établissement de règles est la découverte par l'homme du séjour en vue de la vérité de l'Être », souligne M. Heidegger (1964, p. 163). La pensée ekstasique travaille ainsi uniquement à bâtir la maison de l'Être, maison par quoi l'Être en tant que domaine ouvert, abrite l'essence de l'homme, conformément au destin existentiel. C'est justement, cette primauté accordée à l'Être, qui justifie l'indifférence de Levinas au sujet de l'ontologie. Car pour lui, le rapport qui apparaît primordial n'est pas le rapport à l'être, mais bien plus celui de l'étant en tant qu'humain. Mais à y voir de plus près, l'on constate que le rapport à l'Autre trouve sens et consistance à travers une relation ententive avec l'Être comme tel. De ce point de vue, nous pensons que plus essentiel que la philosophie éthique de Levinas, il y a le séjour de l'homme dans la proximité approchante de l'Être à laquelle nous convie l'ontologie fondamentale. Il serait donc inconcevable d'envisager comme le fait Levinas, une éthique sans l'inscrire dans une perspective existentielle, c'est-à-dire ontologique.

## Références bibliographiques

- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1971, Paris, Vrin.
- ARISTOTE, *La métaphysique tome 1*, 2008, Paris, Flammarion.
- HEIDEGGER Martin, *Principe de raison*, 1957, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER Martin, *Introduction à la métaphysique*, 1967, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER Martin, *Lettre sur l'humanisme*, 1964, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER Martin, *Nietzsche I*, 1971, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER Martin, *Concept fondamentaux*, 1985, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER Martin, *Essais et conférences*, 1986, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, 1986, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER Martin, *Vers une définition de la philosophie*, 2017, Paris, Seuil.
- LEVINAS Emmanuel, *Totalité et Infini*, 1965, La Haye, Martinus NIJHOFF.
- LEVINAS Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, 1972, Paris, Fata MORGANA.
- LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974, Paris, Livre de poche.
- LEVINAS Emmanuel, *Difficile liberté*, 1976, Paris, Albin Michel.
- LEVINAS Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 2001, Paris, J. Vrin.
- MATTEI Jean-François, 2004, *Heidegger, l'énigme de l'être*, Paris, P.U.F.
- PRADEAU Jean-François, *Plotin*, 2019, Paris, Édition du Cerf.
- VETÖ Miklos, *Gabriel Marcel. Les grands thèmes de sa philosophie*, 2014, Paris, l'Harmattan.