

Antoine KOUAKOU
University of BOUAKE, CÔTE-D'IVOIRE

THE PROBLEM OF ETHICS AT MARTIN HEIDEGGER

Abstract

From criticism of the modern Ethics to refusal labels in terms of qualifying arbitrarily this or that thought, through his opposition to the humanist doctrine and above all his political commitment, the issue of non-existence of an ethics at Martin Heidegger seems to be resolved. But the mistake is to take the case as closed! Beyond the paradox of ethics presupposition, the essential idea of fundamental Ontology is an ethical thinking. Moreover, it presents itself, as original ethics, as the foundation of all ethics.

Key-words: Being, Ethics, Commitment, Ontology, Paradox, Staying.

INTRODUCTION

L'éthique, selon les termes de Kremer-Marietti, « est un champ impliquant tous les champs »¹. D'une telle caractérisation de l'éthique, entendue comme science ou réflexion critique sur la morale, il pourrait être évident qu'un champ spécifique qu'est l'Ontologie (fondamentale), domaine de prédilection et d'élection de Martin Heidegger, est d'ordre, sinon d'essence éthique. Certes, cela ne ferait de doute quand on se place dans une perspective générale de l'Ontologie. Mais, pour ce qui regarde l'Ontologie du philosophe de Fribourg, les choses ne semblent pas aller de soi. Plusieurs raisons militeraient en faveur de cette thèse. Particulièrement, cela tiendrait au fait que la philosophie du *Maître d'Allemagne* serait aux origines du nazisme, mais aussi et surtout, que son Ontologie, qui n'est que celle du *Néant*, ne pourrait regorger quelque éthique que ce soit. Bien plus, il est souvent fait allusion à l'attitude critique de Heidegger vis-à-vis de l'éthique moderne (au sens sus-mentionné), sans oublier qu'il n'a frappé, de ses propres mains, en tant qu'acte de pensée, aucune éthique comme l'avait fait Aristote [1]. Mais, faut-il se fonder sur de tels arguments, tout aussi problématiques, pour affirmer la non-existence d'une éthique chez Heidegger ? Le déploiement même de la pensée philosophique, en général, ce qui veut dire en tant que réflexion critique, ne laisse-t-il pas entrevoir une éthique ? Qui plus est, le philosophe heideggérien se laisse articuler de part

¹ KREMER-MARIETTI, G: 1999. *L'éthique*. Paris: PUF, p. 3.

Analele Universității Dunărea de Jos, Galați, facsc. XX, Filosofie, nr. 8, 2008, p. 20-47.

en part par la Pensée de l'Être qui est la source originelle de toute philosophie. Cependant, peut-on, sans restriction aucune¹, affirmer que toute philosophie est éthique ? Une certaine philosophie qui a fait l'option de l'immoralisme ne se disqualifie-t-elle pas d'office ? S'il en est ainsi, une question préalable en direction de l'essence de l'Éthique s'avère incontournable. A partir de ce prérequis, comment expliciter les arguments établissant un paradoxe éthique chez Heidegger ? Et que faut-il saisir, de façon pertinente, et en regard de sa philosophie, quitte à surmonter et invalider un tel paradoxe ? Par là même, conviendra-t-il, au regard de l'Ontologie fondamentale dont il est le héraut, de questionner en direction d'une fondation ontologique de l'éthique. Telles sont les principales interrogations qui serviront de fil conducteur à cette réflexion.

1. DES RAISONS D'UN PARADOXE ETHIQUE DANS LA PHILOSOPHIE DE HEIDEGGER

La conduite rigoureuse de cette réflexion impose, de prime abord, que soit explicité le terme « Éthique », puis, le qualificatif qui lui est affecté, et ce quand on se réfère à la philosophie de Martin Heidegger : *le paradoxe éthique*. Qu'est-ce donc que l'Éthique et à quoi renvoie l'évocation du « paradoxe éthique » chez Heidegger ?

L'Éthique, au sens moderne du terme, se définit comme une réflexion critique sur les mœurs des hommes, lesquelles mœurs dérivent du latin *mores* et désignent la morale. En conséquence, on en vient à définir l'Éthique comme la science de la morale. En effet, « l'éthique suppose une réflexion sur les valeurs qui se limitent à la sphère de l'individu et aux rapports intersubjectifs »². Il faut, à partir de cette approche, dire que l'Éthique comme telle renvoie aux normes ou valeurs sociales par référence auxquelles les hommes entretiennent leur commerce de tous les jours.

La remarque qui s'impose est que cette définition moderne est une combinaison de deux sources linguistiques, le latin et le grec ; ce qui n'est pas sans implications et surtout, sans pertinence quant à la réflexion en cours. Entrons un peu plus à fond dans la chose même en nous mettant à l'écoute de l'analyse suivante : « C'est à Cicéron, source de tout le courant humaniste en Occident, que nous devons les équivalents latins des termes de la philosophie grecque. L'auteur du traité *Du destin* crée le terme de « moral » aux premières lignes de son texte : « Comme elle touche aux mœurs (*mores*), que l'on nomme en Grec *éthos*, nous appelons habituellement cette partie de la philosophie "des mœurs" ; mais il

² TUGENDHAT, E. 1998. Conférences sur l'Éthique. Paris: PUF, p. 3.

Analele Universității Dunărea de Jos, Galați, facsc. XX, Filosofie, nr. 8, 2008, p. 20-47.

convient d'accroître notre langue en la nommant "morale" (*moralem*). » Cicéron dérive l'adjectif *moralis* (« moral »), appliqué à une partie de la philosophie, du substantif *mos* (pluriel : *mores*) considéré comme l'équivalent du grec *éthos*...»³.

En analysant cela même qui situe la naissance du terme « Ethique », nous nous apercevons qu'une réductionnisme, mieux une restriction ou occultation s'y est glissée. Le renvoi aux grecs nous éclaire. Au fond, le terme *éthos*, par lequel nous désignons aujourd'hui l'Ethique, de façon unilatérale, apparaît équivoque. C'est ce que nous saisissons au regard de cette note (additive) : « En sautant directement des mœurs à la philosophie morale, Cicéron a occulté la relation fondamentale entre l'*éthos* et l'*éthos* qui se déploie dans la philosophie d'Aristote... Le jeu de mot de Platon et d'Aristote se comprend alors à partir de la distinction des deux termes : *éthos*, avec la lettre *epsilon*, signifie « habitude » et « coutume » ; *éthos*, avec la lettre *êta*, signifie « demeure » et « caractère ». »⁴,

Il y a ainsi une nette distinction à établir entre *éthos* et *éthos*. De l'habitude au caractère, de la coutume à la demeure, on croirait qu'il n'y a pas de grande distinction. Or, si « le champ de l'éthique suppose de définir et de préciser des concepts, ce qu'est un bon ou mauvais comportement, d'en examiner les justifications et de recommander l'un ou l'autre comportement »⁵, il est clair que la *vertu morale*, au sens où l'entendait Aristote, à savoir : « ἡ θι χ ἡ , de ἡ θος : caractère, façon habituelle de se comporter » (Aristote 1992 : 77), la marge qui se signale est bien grande. Tout est fait comme si, de l'extériorité, on parvient à l'intériorité, de l'étrangeté, survient la familiarité : L'*éthos* comme demeure, c'est bien l'habiter de l'homme, cet être qui est d'ores et déjà visité par la chose éthique même, tant il s'en est rendu familier ; sinon il se l'est appropriée.

On comprend alors pourquoi Heidegger porte une critique négative sur l'Ethique moderne. Pour lui en effet, « « l'ontologie » aussi bien que « l' éthique », et avec elles toute pensée issue de disciplines, se révèlent

³ FOLSCHEID ; MATTEI. 1997 « La naissance de l'éthique ». In FOLSCHEID, D, p. 15.

⁴ Op. cit: Ibid.

⁵ HENON, F. 2007, « L'engagement citoyen et le volontariat, une expérience partagée ». In Communication and Argumentation in the Public Sphere. Public Space versus Private Space, Galati (Romania): Galati University Press, p. 520.

caduques... »⁶. Quand on fait, en effet, une analyse sémantique, on se rend compte que *l'éthos*, dont le concept (moderne) d'Éthique est l'exacte traduction, a perdu de sa vigueur significative. *L'éthos*, à l'opposé, ne manque pas de nous faire constater cette détérioration conceptuelle, en affichant sa richesse et sa supériorité.

Aussi, Heidegger, analysant le fragment 119 d'Héraclite : « ἦ θεός ἀνθρώπῳ δαίμων. Le caractère, pour l'homme, est son démon » (Héraclite 1986 :84), faisait-il le commentaire suivant : « Cette traduction révèle une façon de penser moderne, non point grecque. ἦ θεός signifie séjour, lieu d'habitation. Ce mot désigne la région ouverte où l'homme habite. 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. Le séjour de l'homme contient et garde la venue de ce en quoi l'homme appartient dans son essence. C'est, suivant le mot d'Héraclite δαίμων, le dieu. La sentence dit : l'homme habite, pour autant qu'il est homme, dans la proximité du dieu. »⁷.

Cette approche définitionnelle nous dévoile, ainsi, que l'Éthique est issue d'un déplacement de sens engagé par la modernité. Cela nous autorise à dire que « la modernisation ne peut alors qu'œuvrer en direction d'une *perte de sens*, correspondant à une perte de vie éthique »⁸. A partir de là, la question du paradoxe ne nous fait-elle pas déjà signe ? Si, du glissement langagier, s'en est suivie, inévitablement, une perte de sens, n'est-ce pas, selon le mot de Paul Audi, « l'éthique mise à nu par ses paradoxes, même » ? (Audi 2000) Comment l'homme peut-il véritablement trouver son lieu de séjour, disons son bonheur ? Dans un monde de bouleversement axiologique et de transgression, il est aisé de constater qu'une réalité-humaine, essentiellement éthique, au sens où il peut être dit de l'homme la figure vivante de l'Éthique, ou l'Éthique incarnée, car appropriée, n'existe guère à présent.

De cette façon, nous sommes en droit d'affirmer ce qui suit : « Comprendre ce dont notre malheur est fait n'est pas chose aisée (...) Nous finirons bien par nous apercevoir un jour, par nous apercevoir enfin, que

⁶ HEIDEGGER, M. 1964. Lettre sur l'humanisme. Paris: Aubier/Montaigne, p. 143.

⁷ Heidegger Op. cit: 145.

⁸ FERRY, L. 2002. Valeurs et nomes : La question de l'éthique. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, p. 12.

Analele Universității Dunărea de Jos, Galați, facsc. XX, Filosofie, nr. 8, 2008, p. 20-47.

c'est de l'homme en tant que tel que nous souffrons, et souffrirons toujours, comme c'est aussi de lui que nous n'avons jamais cessé de souffrir dans le passé. Et cela ne veut pas dire que nous souffrons des exactions de l'être humain, mais que nous souffrons que cet être lui-même et comme tel ne soit pas encore né »⁹. Au milieu des vents et marées contemporains, peut-on espérer voir naître cet homme, devenu une simple loque, car sans « habitat » ou « mal-habité » ?

Encore que l'Éthique en général, qu'elle soit philosophique ou ontologique, pragmatique ou abstraite, hédoniste ou eudémoniste, altruiste ou compassionnelle, religieuse ou laïque, etc., a pour finalité fondamentale l'homme, son épanouissement. Appréhendée comme telle, comment concevoir qu'une philosophie qui ne se place pas du point de vue de l'homme, puisse-t-elle en regorger ? En clair, la philosophie heideggérienne, depuis toujours taxée d'anti-humaniste, ne saurait faire la part belle à une quelconque éthique. Parler donc d'une éthique chez Heidegger, voici qui ne peut que dérouter, choquer même. « En effet, non seulement il a explicitement voulu ruiner l'intégralité de la tradition philosophique occidentale, en décrivant l'éthique comme caduque et la métaphysique comme nihiliste, mais son aveuglement et sa complicité à l'égard de l'entreprise la plus monstrueuse qu'ait connue l'humanité, prouvent qu'en aucune façon il ne fut un « penseur »¹⁰.

Aux yeux donc de nombreux penseurs, à l'image de Faye, le fond du problème est ici : « *Heidegger et le nazisme* » [2], ou mieux dire, de façon explicite, « *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie* » [3]. La responsabilité heideggérienne comme Recteur, sous le règne d'Hitler, précisément durant la période de 21 avril 1933 au 27 avril 1934, ainsi que son inscription au national-socialisme auront enténébré l'homme-Heidegger. Nazi, anti-humaniste ou nihiliste, sont-ce là des expressions du Même : Heidegger ne serait qu'un monstre, un barbare ! Ce fut donc l'ancrage de la disqualification.

Comme en témoignent ces lignes : « Disqualification suprême, Heidegger s'est inscrit au Parti nazi. Lors de l'avènement d'Hitler au pouvoir en 1933, il fut quelques mois fonctionnaire du régime en tant que recteur de l'Université de Fribourg et s'il démissionna neuf mois plus tard, il refusa jusqu'à la fin de sa vie, de s'excuser de cet engagement. S'il en

⁹ AUDI, P. 2007. *Supériorité de l'éthique*. Paris: Flammarion, p. 16.

¹⁰ FAYE, E. 2007. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Paris: LGF, p. 671.

exprima quelques regrets, ce fut surtout à propos des conséquences fâcheuses de cet engagement sur sa carrière de professeur. »¹¹. C'est donc sous-entendre qu'avec Heidegger, la situation précaire de l'homme disloqué devient pire : l'homme serait soumis à une négation, voire à un anéantissement radical. Mais comment comprendre les choses dans leur manifesteté ?

Heidegger, dans la droite ligne de sa *déconstruction* de l'histoire de l'Ontologie traditionnelle, bat en brèche toutes les conceptions traditionnelles de l'homme, surtout *l'animal rationale* qui, à ses yeux, n'est pas saisi selon la dignité de l'essence humaine. « En ce sens, la pensée qui s'exprime dans *Sein und Zeit* est contre l'humanisme. Mais cette opposition ne signifie pas qu'une telle pensée s'oriente à l'opposé de l'humain, plaide pour l'inhumain, défend la barbarie et rabaisse la dignité de l'homme. Si l'on pense contre l'humanisme, c'est parce que l'humanisme ne situe pas assez haut *l'humanitas* de l'homme »¹². Pourquoi alors en venir à lui attribuer de tels qualificatifs ? D'une critique de la modernité, principalement l'Éthique moderne, serions-nous fondés, en droite raison, d'induire l'absence de toute Éthique chez un tel critique ? Ou alors, doit-on voir celui qui engage une telle critique comme un être amoral ou barbare ?

Nous oublions, sans doute, que « la naissance des temps modernes a coïncidé avec une refonte de l'établissement des hommes dans le monde, avec une rupture dans leur manière de l'habiter, c'est-à-dire aussi de penser leur coexistence avec ce qui les entourait »¹³. En s'instituant comme l'autre de toute eschatologie, la modernité n'a-telle pas brisé l'harmonie du monde, sinon disloqué le *Quadrupart* (réunissant le Ciel et la Terre, les Divins et les Mortels) ? Et ainsi, elle a rendu l'homme aléatoire, dans l'errance d'un sans-logis !

Fort de tout cela, d'un engagement avec le national-socialisme, qui ne fut, à cette époque, qu'une simple formalité en vue de faciliter une responsabilité hautement spirituelle que celle de l'Université, sa restauration, sommes-nous rigoureux et conséquents à réduire tout un édifice philosophique à l'idéologie nazie, et même à dire sans ambages ce qui suit : « Le fait d'admettre l'œuvre de Heidegger comme une source de pensée est particulièrement dangereux. Il n'est pas possible, en effet, d'approuver moralement quoi que ce soit qui ait trait au nazisme sans risquer de se voir progressivement détruit totalement comme être

¹¹ PAULHAC, F. 2006. Quelques pages sur Heidegger. Paris: Vrin, p. 8-9.

¹² Heidegger Op. cit, p. 87.

¹³ TINLAND, F. 1997. L'homme aléatoire. Paris: PUF, p. 1.

Analele Universității Dunărea de Jos, Galați, facsc. XX, Filosofie, nr. 8, 2008, p. 20-47.

humain » !¹⁴ Notre époque serait donc fait de « désert » d'humains, surtout que l'unanimité s'établit au sujet de ce que Heidegger est le plus grand philosophe du XXe siècle !.

En somme, ne voyons-nous pas que tout est branlant ? Dans cet ébranlement, ne serait-ce pas nos idées reçues ou préconçues qui tombent en lambeaux ? Cet étiolement signifie bien l'avènement de l'Eclaircie où tout obscur s'éclipse au profit de la vérité de l'Être. Comme tel, il importe de porter des éclaircissements sur le *cas Heidegger*.

2. POUR UN ÉCLAIRCISSEMENT DU *CAS HEIDEGGER* : VERS LA RÉOLUTION DU PARODOXE ÉTHIQUE

L'éclaircissement naît à partir du moment où une situation se trouve recouverte d'obscurité et qui, de ce fait, constitue une entrave à sa claire vision. Eclaircir, c'est donc œuvrer en sorte qu'il y ait une juste et vraie compréhension de ladite situation. Une telle entreprise vise la recherche, sinon l'établissement de la vérité. S'il s'agit, pour nous, d'éclaircir *le cas Heidegger*, fondamentalement la question nazie, cela revient à dire que les choses, généralement énoncées à ce sujet, sont loin d'être justes ou vraies. J.-M. Palmier indiquait, dans ce sens, la chose suivante : « Dans l'ignorance où ils se trouvaient souvent de la réalité du rectorat de Heidegger en 1933 et de son attitude à l'égard des nazis, un certain nombre de critiques se sont attachés à tracer de Heidegger un portrait spécialement noir »¹⁵.

Etant entendu que ce sur quoi en désavoue Heidegger est loin d'être connu comme tel, il nous faut nous-y ouvrir pour l'accueillir en sa vérité même. *S'ouvrir à*, cela veut dire nous rendre libres, l'entendre et le comprendre sans idée préconçue. Une telle disposition est requise pour la simple raison que de façon manifeste, se constate, de la part de certains penseurs, une pure volonté de polémiquer. Or, à ce sujet, le *Prêtre de l'Être* affirmait que « toute espèce de polémique compromet par avance la tenue de la pensée. Le rôle de contradicteur n'est pas la tenue de la pensée. Car la pensée ne pense que lorsqu'elle s'attache à ce qui parle pour une chose. Toute parole de défense n'a jamais ici que le sens d'une protection de cette

¹⁴ Faye Op. cit., p. 670.

¹⁵ PALMIER, J.-M. 1983. « Heidegger et le national socialisme ». In Cahier de L'Herne. Martin Heidegger. Paris: L'Herne, p. 411.

chose. »¹⁶. Au passage, ne saisissons-nous pas un sens éthique certain en ces dires ? Ayant le souci de la vérité, et voulant sauvegarder la tenue de la pensée, « c'est donc un préalable (...) : ...il s'agit de se mettre en état de comprendre les faits et gestes de Heidegger pendant son rectorat (21 avril 1933 – 27 avril 1934) »¹⁷.

Si selon Fédier, il est plus que nécessaire d'« entendre Heidegger », que nous est-il donné d'entendre dans une disposition d'écoute ? De toute évidence, personne, mieux que Heidegger lui-même, ne peut donner à entendre. Écoutons-le ainsi en ces termes : « J'étais opposé dès 1933-1934 à l'idéologie nazie, mais je croyais alors que, du point de vue spirituel, le mouvement pouvait être conduit sur une autre voie, et je tenais cette tentative pour conciliable avec l'ensemble des tendances sociales et politiques du mouvement. (...) Cette conviction fut une erreur que je reconnus à partir des événements du 30 juin 1934 [4]. J'étais bien intervenu en 1933 pour dire oui au national et au social (et non au nationalisme) et non aux fondements intellectuels et métaphysiques sur lesquels reposait le biologisme de la doctrine du Parti, parce que le social et le national, tels que je les voyais, n'étaient pas essentiellement liés à une idéologie biologiste et raciale »¹⁸.

A entendre le philosophe de Fribourg, il n'a jamais, en rien, été en phase avec le nazisme, entendu comme idéologie. En ce sens, il faut comprendre que son adhésion au Parti et même la fonction de recteur assumée sous les premières heures de l'hitlérisme participent de l'espoir que tout le peuple allemand voyait en Hitler. L'auteur utilise même souvent le terme de *sympathisants*. Qui, en effet, au début du règne du national-socialisme, pouvait avoir la prévoyance de l'avènement de cette machine meurtrière ? « L'un des acteurs du drame, non pas au centre, certes, mais qui mérite autant l'attention que le respect, Hans Joachim Schoeps, écrit en 1970 : « Il n'était possible à personne, entre 1933 et 1935, de prévoir, ne serait-ce que de loin, ce qu'allaient être un jour les crimes des nationaux-socialistes. Celui qui soutient le contraire est un menteur » (H. J. Schoeps,

¹⁶ HEIDEGGER, M. 1959. *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris: Gallimard, p. 87.

¹⁷ FEDIER, F. 2008. *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*. Paris: Le Grand Souffle, p. 234.

¹⁸ HEIDEGGER, M. 1983. « Lettres ». In *Cahier de L'Herne Martin Heidegger*. Paris: L'Herne, p. 403.

Bereit für Deutschland. Der Patriotismus der deutschen Juden, Haude & Spencer, Berlin, 1970, p. 11) »¹⁹.

Au su de ce qui précède, nous convenons que Martin Heidegger a été victime de ses convictions intellectuelles. Il était certes nourri de nobles intentions en acceptant la fonction rectorale, mais grand sera le leurre. C'est d'ailleurs pourquoi, dans ce travail d'éclaircissement, il faut accorder une attention toute particulière à sa dé-mission. Suivons-le d'abord, puis accordons une sérieuse analyse à ladite dé-mission. « Le rectorat était une tentative pour voir dans le « mouvement » parvenu au pouvoir, par-delà ses insuffisances et ses grossièretés, un élément portant bien au-delà et pouvant peut-être amener un jour à un recueillement sur l'essence occidentale et historique de ce qui est allemand. (...) Pourtant, avec ses perspectives, l'essentiel n'est pas atteint, qui m'a déterminé à me charger de cette fonction. Les diverses manières de juger ce Rectorat dans l'horizon de l'activité universitaire courante peuvent, à leur manière, être justes et dans leur droit. Mais, elles n'atteignent jamais à l'essentiel. Et aujourd'hui, il est encore moins possible qu'à l'époque, d'ouvrir à des yeux aveuglés, l'horizon de cet essentiel. L'essentiel, c'est que nous nous tenons au milieu de l'achèvement du nihilisme »²⁰.

Le dessein heideggérien était d'engager, à partir d'un travail spirituel, le destin du peuple allemand sur la voie heureuse et authentique qui ne cessait de le réclamer : assumer l'appel mystérieux de l'Etre en face de l'assombrissement du Monde (*Weltverdüsterung*). L'achèvement de la métaphysique, précisément avec Nietzsche, sous le visage de la Technique moderne, annonçant le Gestell en tant que péril ontologique, cela, Heidegger voulut en détourner ses contemporains ; mais, cette voie, hélas, était incontournable. Certainement, dans le ronronnement des machines, dans le vrombissement des avions et la fulgurance des fusées, l'humanité toute entière, et, en premier, le peuple allemand, n'avait pas d'oreilles ni d'yeux pour la Voix/Voie silencieuse et l'Apparaître de l'Etre. Tel est donc ce qui a occasionné son échec.

Aussi, peut-on voir que dans la réalité concrète où se déroulait l'Histoire, les signes visibles, offrant un horizon brumeux, ne pouvaient que l'amener à démissionner Ainsi qu'il le relèvera, « dans l'esprit du Discours [5] (...), et malgré maintes déceptions déjà éprouvées, de mettre en train le

¹⁹ FEDIER, F. 1995. « Revenir à plus de décence ». In HEIDEGGER, M. Ecrits politiques. Préface. Paris: Gallimard, p. 13.

²⁰ HEIDEGGER, M. 1995. Ecrits politiques. Paris: Gallimard, p. 234.

travail de l'Université, il était clair pour moi qu'une action au milieu des frictions de la réalité n'était pas possible sans concessions et compromis pour ce qui n'était pas fondamental [6]. Mais, (...) je me rendis compte que c'était une erreur de croire pouvoir, à partir d'une position de fond spirituelle telle qu'elle avait résulté de mes longues années de travaux philosophiques, influencer immédiatement la transformation des fondements tant spirituels que non spirituels du mouvement nazi. Dès le début de l'année 1934, j'étais décidé à abandonner mes fonctions à la fin du semestre »²¹.

Mais alors, quel sens accorder à la démission du Recteur de Fribourg ? Dé-missionner, au-delà de ce qu'il traduit explicitement un manquement à la mission, à sa mission, est plus qu'un courage politique. Il est riche en humanisme. Spéculativement parlant, la Démission s'institue comme un « Pas-en-arrière », *Pas-en-arrière*, cela veut littéralement dire, revenir sur ses Pas, voire à de meilleurs sentiments. Le sentiment primordial, pressenti, ne correspondant pas aux directives que prenait le Parti hitlérien, le philosophe ne voulut point se noyer. Mieux, il ne voulut plus continuer sa marche, que dire, sa démarche, au risque de se heurter à un « Mur ». Il fallut alors le contourner.

La démission s'offrait alors comme l'heureuse perspective : se démarquer, prendre ses distances, y voir plus clair pour repartir sur de nouvelles bases ! Cela ne faisait que confirmer sa non-appartenance au nazisme. Bien plus, Heidegger ne s'était pas retiré pour s'enfermer, comme pour fuir, dans son chalet de la Forêt-Noire. Avec la Pensée, grâce à elle, comme l'arme essentielle, il va essayer de mener le bon combat, celui de démanteler l'odieux système qui se planifiait. Combien sommes-nous, contemporains, à être pourvus d'une telle sagesse, d'un tel courage ? Toutes les choses qui invitent le philosophe lui-même à se demander, lors de son Entretien avec le journaliste *Der Spiegel* : « Je ne vois pas pourquoi on me fait grief de (...) cette époque, alors que dans le même temps, tous les gouvernements étrangers s'empressaient de reconnaître Hitler et lui témoigner les égards en usage entre nations »²².

Tel est aussi, hélas, les paradoxes de l'histoire des nations, à l'ère de la globalisation ! Une monstrueuse comédie politicienne se joue sous le masque des intérêts. Là encore, se signale l'une des caractéristiques de l'ère planétaire : « *Faire le jeu* » pour sauvegarder ses intérêts, coûte que coûte,

²¹ HEIDEGGER, M. 1983. « Lettres ». In Cahier de L'Herne Martin Heidegger. Paris: L'Herne, p. 395-396.

²² HEIDEGGER, M. 1995. *Ecrits politiques*. Paris: Gallimard, p. 253.

Analele Universității Dunărea de Jos, Galați, fasc. XX, Filosofie, nr. 8, 2008, p. 20-47.

même s'il faut légitimer, par ces égards mêmes, un coup d'Etat de l'autre côté du Globe. « Loin d'être ces ensembles parfaitement organisés et rationnels qu'on croit, les Etats modernes semblent bien avoir quelque chose du monstre : ils cachent leur désarroi ou leur absence de cohérence sous la froideur, ils se bornent à réagir à des impulsions venues d'ailleurs »²³. A ces Etats, la vie du Tout, paradoxalement, importe peu ! Leur affairément qui semble masquer leurs véritables faces ne fait que les dévoiler.

Et, devant ces réactions mondiales du moment, « ce que Heidegger – *au contraire* – propose à la réflexion, c'est l'idée bien autrement dérangeante que toute la conception actuelle du politique est, relativement à l'entente grecque, une conception fondamentalement déviée »²⁴. Disons, en toute clarté, qu'au lieu de cette comédie mondiale, Heidegger a fait l'option de la Vie, expression du Tout à sauvegarder. Cela, c'est bien la garde de la cité qui est vie de l'Esprit.

Dès lors, pouvons-nous lire ceci : « Après ma démission du Rectorat, je compris clairement que la continuation de mon activité d'enseignement ne pouvait qu'aggraver mon opposition aux principes de la doctrine nazie. Point n'était besoin, pour ce faire, d'attaques particulières de ma part, car il me suffisait d'exprimer mes positions philosophiques fondamentales contre le durcissement et la trivialité du biologisme prêché par Rosenberg. (...) Tandis que l'idéologie nazie se durcissait de plus en plus et était de moins en moins disposée à s'engager dans une explication purement philosophique, il était évident que je me trouvais déjà dans l'opposition. Durant le premier semestre qui suivit ma démission, je fis un cours de logique et traitai, sous le titre de « doctrine du logos », de l'essence de la langue. Il s'agissait de montrer que la langue n'est pas l'expression d'une essence bio- raciale de l'homme, mais qu'au contraire l'essence de l'homme se trouve dans la langue comme effectivité fondamentale de l'*esprit*. »²⁵.

La résistance du philosophe au nazisme s'est pleinement accomplie dans ses écrits. Il a certes fait le faux-pas, au sens où, s'étant fondé sur une vision erronée, il a fait quelques Pas, sur son chemin, avec le diable. Cela est à distinguer du Pacte diabolique. « Son engagement apparaît comme une

²³ VALADIER, P. 1980. *Agir en politique : Décision morale et pluralisme politique*. Paris: Ed. du Cerf, p. 16.

²⁴ FEDIER, F. 2008. *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*. Paris: Le Grand Souffle, p. 240.

²⁵ HEIDEGGER, M. 1983. « Lettres ». In *Cahier de L'Herne Martin Heidegger*. Paris: L'Herne, p. 397.

souillure. Car Heidegger a donné des gages au régime qui s'est révélé l'un des plus inhumains de tous les temps. (...) Toutes les marques d'infamie qui restent ainsi collées à son image, il faut pourtant bien voir qu'elles masquent l'autre aspect de l'engagement »²⁶. Et cet autre aspect de l'engagement, qui s'est opéré par l'entremise de la démission, éclaircie à lui parvenue, comme la voix du divin à l'enfant qui commence à faire des Pas avec le Démon, est, de loin, la plus haute détermination du Dasein heideggerien. C'est l'engagement en faveur de la vie de l'Esprit, combat authentique dressé contre l'ennemi de l'Homme.

De l'engagement politique à l'engagement spirituel, lui-même ayant été au fondement de celui qualifié de politique, le Pas n'est-il pas franchi dans la lumière de l'Être ? « La question de la question reste suspendue, tenue au gage d'un acquiescement qui doit la précéder. *Oui*, le gage, l'engagement ou la gageure au-devant de l'abîme. Que se passe-t-il quand cela devient « éthique » ou « politique » ? A quoi, à qui dit-on oui ? »²⁷.

A ces interrogations derridiennes, en fin d'avertissement, et cela au début de son œuvre, répond une seule et unique chose : Heidegger, dans la constance de son être, — non pas seulement « la constance du soi-même en tant que prétendue permanence du sujet... Mais le phénomène du propre pouvoir-être ouvre aussi le regard à la *constance du soi-même* au sens d'avoir trouvé sa carrure. *La constance du soi-même* au sens, non de la simple stabilité, mais de celle qui se confirme constamment, est la *propre contre-possibilité* de la constance dans le n'être-pas-soi-même du dévalement irrésolu. *La constance de soi-même [Selbst-ständigkeit]* ne signifie existentiellement rien d'autre que la résolution en marche »²⁸ —, en disant oui à la vie de l'Esprit, ne faisait que correspondre à un appel plus haut : la voix de l'Être.

Aussi, dans cette correspondance, dans cette réponse donnée, accordée, est-ce le parti pris pour l'homme, en vue de la sauvegarde de son essence ! Par ricochet, il est inadmissible et même erroné, de faire de lui un anti-humaniste. Sinon, « qui est donc l'être-humain ? Celui qui doit témoigner ce qu'il est. Témoigner signifie d'une part révéler, dénoncer ; mais en même temps cela veut dire aussi : répondre, dans la dénonciation, de ce qui est dénoncé. L'homme est ce qu'il est, précisément, dans l'attestation de son être-là propre. (...) L'attestation de l'être de l'homme, et

²⁶ FEDIER, F. 1995. « Revenir à plus de décence ». In HEIDEGGER, M. *Ecrits politiques*. Préface. Paris: Gallimard, p. 95.

²⁷ DERRIDA, J. 1990. *Heidegger et la question*. Paris: Flammarion, p. 8.

²⁸ HEIDEGGER, M. 1986. *Être et Temps*. Paris: Gallimard, p. 382-383.

Analele Universității Dunărea de Jos, Galați, facsc. XX, Filosofie, nr. 8, 2008, p. 20-47.

par là son accomplissement authentique, naissent de la liberté de la décision. Celle-ci saisit le Nécessaire et s'engage dans les liens d'un appel supérieur »²⁹.

Au regard de cette approche, nous pouvons affirmer que Heidegger s'est maintenue dans la constance de l'humanité. En tant que tel, tout comme il a eu à dénoncer le biologisme de la philosophie nazie, dénoncera-t-il, aussi et surtout, dans l'espace universel du déploiement de l'Histoire (entendue comme celle de l'Être au cœur de la philosophie), un certain humanisme dévitalisé. La critique heideggérienne de l'humanisme tient au fait que cette doctrine est en elle-même métaphysique, c'est-à-dire oublieuse de l'homme tel quel. Comment, en effet, appréhender l'homme, non pas par référence à soi ou au Soi, mais par rapport à un autre que soi ? Ainsi, « l'anthropologie traditionnelle implique la définition de l'homme (...) interprétée en *animal rationale*, le vivant doué de raison. Mais le genre d'être du ζῷον est entendu ici au sens d'être-là-devant, de ce qui se présente »³⁰. La définition traditionnelle de l'homme comme animal raisonnable, unanimement admise est, pour Heidegger, une erreur.

Comment est-ce possible ? Si la tradition s'est fourvoyée, cela est dû au fait qu'elle n'a pas su faire la *Différence ontologique*. A bien voir les choses, l'Homme est, à travers toutes les visions anthropologiques, métaphysiques, biologiques ou théologiques, confondu à l'ordre des étants. Il perd ainsi son statut d'étant privilégié. « Ou bien on dit : l'homme est regard créateur de la nature revenant sur soi-même (Schelling) ; l'homme est une bête de proie (Spengler) ; l'homme est quelque chose qui doit être surmonté (Nietzsche) ; l'homme est un animal malade, une fausse voie, une impasse en laquelle le flux de la vie a fini par se fourvoyer »³¹.

Plus encore et essentiellement, ce fourvoiement est lié à la façon même de poser la question en direction de l'essence de l'homme. Heidegger relève qu'habituellement, une telle question est mise en évidence à partir du *Qu'est-ce que... ?* Cependant, loin de nous introduire au domaine du questionné, cette orientation nous en éloigne, tant elle se rapporte aux choses. De ce fait, il vaut mieux se fonder, s'agissant de cet étant particulier, quand est requise son essence, de porter les regards sur le vrai *Quid*. En ce

²⁹ HEIDEGGER, M. 1962. « Hölderlin et l'essence de la poésie ». In *Approche de Hölderlin*. Paris: Gallimard, p. 45-46.

³⁰ HEIDEGGER, M. 1986. *Être et Temps*. Paris: Gallimard, p. 81.

³¹ HEIDEGGER, M. 2008. *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*. Paris: Gallimard, p. 44.

sens, la langue de Shakespeare est bien riche, car elle distingue clairement le *What is this* (applicable aux choses ou faits) du *Who is ?* (intrinsèquement affectée à l'étant singulier qu'est l'homme). C'est pourquoi, plutôt que de dire *Qu'est-ce que l'homme ?*, il demeure essentiel de se demander : *Qui est l'homme ?* « La question d'essence est une question préalable. La vraie question préalable appropriée n'est pas celle du *quoi*, mais celle du *qui*. Nous ne demandons pas « *qu'est-ce que l'homme ?* », mais « *qui est l'homme ?* ». Cela semble n'être qu'une affaire de mots, et cependant, avec cette manière de poser la question, est déjà donnée à la réponse, une direction tout à fait déterminée »³².

Quant à la direction à prendre, Heidegger, partant de la déconstruction de l'*animal rationale*, interrogera en direction du Soi. En ce Soi, en son être-le-là, l'homme confesse son essence réelle. Cela signifie que l'homme se tient toujours, assume son être-au-monde dans l'Oouvert, entendu comme clairière de l'Etre. « Afin de désigner en même temps et en un seul mot, à la fois la relation de l'Etre à l'homme et le rapport essentiel de l'homme à l'ouverture (« là ») de l'Etre comme tel, fut choisi, pour le domaine essentiel où l'homme se tient comme homme, le terme de *Dasein* »³³. L'homme comme *Dasein*, telle est l'option innovatrice de Heidegger pour déterminer l'humanitas de l'*homo humanus*. En clair, « *Dasein* dit l'humanité de l'homme comme rapport à l'Etre »³⁴. C'est bien à partir de cette nouvelle essence, certainement parce que l'Etre qui approprie l'homme n'est visible nulle part, qu'on aura vite fait d'assimiler Heidegger à un nihiliste et surtout à un anti-humaniste.

Au sujet du nihilisme, lui-même fondé tantôt sur la déconstruction de l'Histoire, tantôt sur sa philosophie de la Mort, Heidegger nous fait savoir ce qui suit : « Le Da-sein de l'homme est « compris » dans « ce » Néant, dans le Tout-Autre que l'étant. En d'autres termes : cela signifie et ne pouvait signifier que : « L'homme est le Lieu-tenant du "Néant". » La phrase veut dire : l'homme tient, pour le tout-autre que l'étant, le lieu libre, de sorte que puisse y avoir, dans l'Aspérité de ce tout-autre, quelque chose comme la Présence. [L'Etre] »³⁵.

De l'homme comme Lieutenant du Néant à la négation même de l'homme en son (in)essence traditionnelle, ne sommes-nous pas, d'un

³² Op. cit., p. 49.

³³ Idem, 1968. Questions I et II. Paris: Gallimard, p. 32.

³⁴ DUBOIS, C. 2000. Heidegger : Introduction à une lecture. Paris: Seuil, p. 24.

³⁵ Heidegger Op. cit., p. 242-243.

certain point de vue, quand il s'agit de ne pas écouter les enseignements ou explications heideggériennes (sur le Néant, en tant qu'expérience fondamentale de la transcendance du *Dasein*), de plain-pied dans l'anti-humanisme ? Autrement dit, « parce que cette pensée est « contre l'humanisme », on craint une défense de l'in-humain et une glorification de la brutalité barbare. Car quoi de plus « logique » que ceci, à savoir qu'il ne reste à quiconque désavoue l'humanisme d'autre issue que d'avouer la barbarie ? »³⁶.

Il est aisément perceptible que l'anti-humanisme présumé de Heidegger, fondé sur un raisonnement logique, n'est qu'un paradoxe. Ce « paralogisme d'exception » [7], mieux cette antilogie est intenable. Car au fond, comme mentionné plus haut, l'humanisme auquel s'oppose Heidegger est édulcorée. Il n'arrive plus ou même n'est jamais arrivé à assumer la garde de l'homme qui est, en tant que sans-demeure, ex-posé aux vicissitudes du Monde. En face de cette situation périlleuse, Heidegger voulait, en repensant l'homme à partir d'une franche répétition de la question de l'Être, faire accéder l'humanité à sa patrie, à sa demeure essentielle. Cependant, « la demeure de l'Être n'est point quelque séjour où il trouverait son lieu, son assise ou sa subsistance, car ce serait signifier qu'il repose sur quelque instance qui, pour être autre que lui, relevait alors du non-être. A moins que d'élire domicile dans le Néant, l'Être ne saurait séjourner qu'en lui-même. Aussi n'a-t-il d'autre demeure que sa maintenance, comme eût dit Damascius, par laquelle il fait retour sur soi pour cohérer avec lui-même et se poser en sa subsistance »³⁷.

N'est-ce pas tout à fait étrange cette affirmation, au regard du chant poétique que nous connaissons, à savoir que *le langage est la maison de l'Être, en son sein habite l'homme !* En saisissant la coappartenance de l'Être et de la Parole chez Heidegger, tout ne peut qu'être compris en sa juste entente. Dit autrement, le langage lui-même est loin d'être un cadre temporel dans lequel l'Être trouverait séjour. Il est l'advenu en présence de la Présence comme réalité dé-couverte en son être-déployé. Et tout bien considéré, l'Homme trouve la grandeur de son séjour dans la proximité de l'Être. « Se tenir dans l'éclaircie de l'Être, c'est ce que j'appelle l'existence de l'homme. Seul l'homme a en propre cette manière d'être. (...) »

³⁶ HEIDEGGER, M. 1964. Lettre sur l'humanisme. Paris: Aubier/Montaigne, p. 106.

³⁷ MAGNARD, P. BOULNOIS, O. Et Als. 1990. La demeure de l'Être. Paris: Vrin, p. 9.

L'ek-sistence ne peut se dire que de l'essence de l'homme, c'est-à-dire de la manière humaine d' « être »³⁸.

A ce niveau de la démarche éclaircissante, posons la question suivante : faut-il continuer à saper la philosophie de Heidegger, à le vilipender lui-même ? Libre à nous de cautionner ce qui s'établit. Cependant, la liberté de juger n'interdit nullement à entendre raison sinon à savoir raison gardée. Tout de même est cette évidence ! « Qu'il n'y ait pas de place pour l'antisémitisme dans la pensée de Heidegger, c'est ce qui s'éclaire lorsqu'on commence à déployer les implications de la nouvelle définition de l'homme : être humain, en dernière analyse, ne fait qu'un avec le souci de penser. Non pas penser métaphysiquement qui est l'une des manières de penser possibles, non la seule, bien qu'elle menace de plus en plus irrésistiblement d'éliminer toutes les autres. Cette manière d'être, Heidegger la nomme *das Dasein* »³⁹.

La manière d'être de l'homme, cette façon humaine d'habiter, cet homme comme Lieutenant du Néant dans son se-tenir dans l'Oouvert, en somme, ces possibilités essentielles qu'offre la philosophie heideggérienne ne concordent-elles pas avec l'éthos ? Si « en rester aux apparences extérieures conduit fatalement à ne pas pouvoir prendre connaissance de l'essentiel »⁴⁰, la proximité avec Heidegger, dans une disposition ententive, ne nous ouvre-t-elle pas à cet Essentiel ? Et l'Essentiel qui se donne comme une offrande gracieuse, c'est bien ceci, à savoir que, en tant que méditation fervente de l'Être, la philosophie du fribourgeois détermine l'assise fondamentale ou le sol natal original à partir duquel et par référence auquel, dans ce Monde vacillant, l'Homme aléatoire recouvre sa dignité d'être ou d'eksister grâce à de repères fondamentaux. Et « il est clair en effet que l'objectif que poursuivait Heidegger dans *Être et Temps* est de repenser à neuf aussi bien le sens de l'Être que ce qui constitue la détermination essentielle de l'homme. C'est la raison pour laquelle il commence par écarter toutes les appellations traditionnelles par lesquelles on a, dans la tradition philosophique, voulu désigner ce qui fait le propre de l'homme »⁴¹.

³⁸ HEIDEGGER, M. 1968. Questions I et II. Paris: Gallimard, p. 80.

³⁹ FEDIER, F. 1988. Heidegger. : Anatomie d'un scandale. Paris: Robert Laffont, p. 213-214.

⁴⁰ FEDIER, F. 2008. Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute. Paris: Le Grand Souffle, p. 239.

⁴¹ DASTUR, F. 2003. Heidegger et la question anthropologique, Louvain – Paris: éd. Peeters, p. 12.

Si l'ontologie fondamentale, en tant que pensée de l'Être en sa vérité, s'institue comme la finalité ultime de l'entreprise heideggérienne, ne serait-ce pas en elle qu'une Ethique authentique peut émerger ? A bien méditer le philosophe heideggérien, dans un silence recueilli et recueillant, ne nous apercevons-nous pas qu'il « confie à l'humanité, à qui incombe la « garde » de l'Être puisque l'homme en est aussi bien le « berger », une responsabilité qui va bien au-delà de l'ontologie et de son histoire : une responsabilité qu'il faut bien dire, même si Heidegger n'aimait guère le mot, *morale* »⁴².

3. L'ONTOLOGIE COMME FONDEMENT DE L'ÉTHIQUE

La question du fondement de l'Ethique est et demeure éminemment problématique. Avant même d'aborder cette problématique du fondement de l'éthique, il est nécessaire, dans le cadre précis de cette analyse, de circonscrire brièvement la sphère éthique du philosophe de Fribourg. Pensée en sa dimension de profondeur, l'Ethique, comprise comme séjour, lieu d'habitation ou, ce qui revient au même, en tant que demeure essentielle où l'homme habite, une telle Ethique, pouvons-nous l'affirmer, est le sol nourricier du philosophe heideggérien. Cela revient à dire que l'espace de séjournement « bien-heureux » est ce sur quoi s'articule la philosophie heideggérienne. De façon singulière, le cri permanent au sujet de la question de l'Être, son é-criture polyforme au travers de toutes ses œuvres, tout cela constitue, en en préparant l'accès, le champ éthique original.

Cet avènement comme événement de l'Ontologie fondamentale apparaît, sans contredit, comme le chant de l'Être. L'Être qui appelle et interpelle, l'Être qui se retire comme pour aiguïser, sinon attiser la soif recueillante de l'Homme, et qui, tout aussi, se dispense en tant que signe, dans un Monde sans signes, indiquant ainsi le chemin, sont-ce là certains aspects de la voix, moralement discrète et, comme telle, invisible, de l'Être. Heidegger n'a pas écrit une Ethique, voire y faisait à peine allusion dans sa philosophie, mis à part l'abord explicite de cette question dans *Lettre sur l'humanisme*. « Mais de telles étiquettes ne disent rien quant à l'activité philosophique, elles ne sont destinées qu'à faire valoir sans fondement tel ou

⁴² AUBENQUE, P. 2004. « Les dérives et la garde de l'être » in MATTEI, J.-F. *L'énigme de l'être*, Paris: PUF, p. 41.

tel point de vue, ou encore à le stigmatiser démagogiquement de manière tout aussi arbitraire »⁴³.

Ainsi qu'on peut s'en apercevoir, Heidegger croit fermement que l'activité philosophique n'a nullement besoin de se spécialiser en Ethique pour reconnaître une œuvre comme telle. Autrement dit, il est tout à fait superfétatoire de désigner une étude ou recherche particulière sous l'étiquette d'éthique, de la spécifier comme telle pour s'en prévaloir. C'est pour cette raison qu'il précisait, avec insistance, dans la *Lettre sur l'Humanisme* : « L'«éthique» apparaît pour la première fois avec la «logique» et la «physique» dans l'école de Platon. Ces disciplines prennent naissance à l'époque où la pensée se fait «philosophie», la philosophie *ἐπιστήμη* (science) et la science elle-même, affaire d'école et d'exercice scolaire. Le processus ouvert par la philosophie ainsi comprise (...) est la ruine de la pensée. Avant cette époque, les penseurs ne connaissaient ni «logique», ni «éthique», ni «physique». Leur pensée n'en était pour autant ni illogique, ni immorale »⁴⁴.

Cela nous amène à dire qu'on peut s'appuyer sur la critique heideggérienne de l'éthique moderne, ou même dire qu'il refusait une telle dénomination ; et cela ne saurait épuiser la profondeur éthique qui traverse de part en part son œuvre. « Le thème d'une éthique originale affleure partout et constamment chez Heidegger. Que ce fait échappe facilement, qu'il soit même si obstinément nié par certains, voilà qui ne devrait plus nous étonner outre mesure »⁴⁵. Il n'y a donc pas de doute au sujet du fait que la pensée heideggérienne est une pensée éthique originale et profonde. « La pensée qui pose la question de la vérité de l'Être (...) détermine le séjour essentiel de l'homme à partir de l'Être ». (Heidegger Op. cit : 157) Mais pourquoi qualifier cette Ethique de profonde ou d'originale ?

En cette interrogation, se joue l'essentiel. Elle se fait ainsi Tournant, et même Carrefour, tant nombre de choses s'y rencontrent, avec pour centre la question de l'Être, entendue comme Ethique originale. Le premier élément à déterminer en ce tournant, non moins essentiel, est lié au fait que certains

⁴³ HEIDEGGER, M. 1985(a). Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Paris: Gallimard, p. 269.

⁴⁴ HEIDEGGER, M. 1964. Lettre sur l'humanisme. Paris: Aubier/Montaigne, p. 143.

⁴⁵ FEDIER, F. 2008. Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute. Paris: Le Grand Souffle, p. 43-44.

ont beau élaborer une Ethique, le parcours de l'œuvre en question ne peut qu'être une remise en question ou laisser le lecteur sur sa soif.

A ce sujet, se référant d'ailleurs à la Pensée des Anciens (avant sa ruine dans la pensée moderne), Heidegger écrivait ce qui suit : « Ils pensaient la *φύσις* selon une profondeur et avec une amplitude dont aucune « physique » postérieure n'a jamais plus été capable. Les tragédies de Sophocle, si l'on peut faire ce rapprochement, abritent plus originellement l'ἦθος dans leur dire que les leçons d'Aristote sur l'« éthique »⁴⁶. De même, poursuivant ce rapprochement, il est possible d'affirmer que *De l'Ethique de la discussion* d'Habermas est moins parlante que *l'Acheminement vers la parole* de Heidegger. Tout comme *Sein und Zeit*, du moins les œuvres de Heidegger sont de loin plus enracinées dans la sphère éthique que celles de Levinas (en matière d'êthos).

En réalité, « plus essentiel que l'établissement de règles est la découverte par l'homme du séjour en vue de la vérité de l'Être. Ce séjour seul accorde l'expérience de ce qui tient. La vérité de l'Être fait don du maintien de toute contenance. Le mot « *halt* » signifie « garde » en notre langue. »⁴⁷. Par là même, ce qui veut dire à travers l'Ontologie fondamentale, l'homme entre pleinement dans la disposition d'accueil : il devient, en tant que gardien du Temple, la garde même des valeurs morales. Bien plus, par *l'Ereignis*, événement d'appropriation et de copropriation [8], il devient le « Tabernacle » moral. Ici, l'expression heideggérienne, « *La maison de l'Être* », est riche en pensées. Elle signifie que la proximité de l'Être introduit au cœur même de l'habitation « *po-éthique* ». Se tenir dans cette proximité, habiter cette maison, c'est se vêtir de l'Être comme Ethique.

« Pour éclairer cette (...) sphère éthique, considérons le sens premier du grec *êthos* qui désigne en poésie le *séjour habituel*. Chez Homère, *êthos* désigne l'« écurie », l'« étable » ou le « repaire », chez Hésiode, le « gîte » des hommes et leurs « mœurs ». Ces significations se retrouvent en latin avec l'*habitus* utilisé pour désigner la vertu acquise, qui est à l'origine des mots français « habit », « habitat » ou « habitude ». La situation est similaire en allemand où les connotations entre *Gewohnheit*, *wohnung*, *wohnen*, sont aussi évidentes qu'en français »⁴⁸. Nous pouvons donc en déduire ce qui suit : « Si donc, conformément au sens fondamental du mot ἦθος, le terme d'éthique doit indiquer que cette discipline pense le séjour de l'homme, on

⁴⁶ Op. cit., p. 143 ; 145.

⁴⁷ Idem, p. 163.

⁴⁸ FOLSCHIED ; MATTEI Op. cit. P. 18.

peut dire que cette pensée qui pense la vérité de l'Être comme l'élément originel de l'homme en tant qu'eksistant est déjà en elle-même l'éthique originelle»⁴⁹. Mais, ne serait-ce pas ainsi trop facile? Cette vision n'apparaît-elle pas simpliste, voire erronée, en tant que pure fruit de *spéculation* [9]? En clair, l'institution de l'Ontologie comme fondement de l'Éthique est-elle soutenable? En ce questionner, demeure le second élément du Tournant.

Il est particulièrement question de la problématique de la fondation de l'Éthique. Sur quoi fonder l'Éthique? Quel est le sol originel sur lequel est établie la morale? Pour Heidegger, telle que présentée précédemment, l'Ontologie, en tant qu'éthique originelle, est le fondement même de l'Éthique. Il se place ainsi dans la perspective de Descartes, à la seule différence qu'il ne s'agit plus de la métaphysique traditionnelle, mal enracinée dans ce sol natal, mais bien plutôt de l'Ontologie fondamentale en tant que métaphysique re-construite et adhérente à son élément privilégié: la Pensée de l'Être. Néanmoins, cette question est loin d'être résolue. L'Éthique elle-même, bien pensée, ne la voyons-nous pas comme le sol primordial de tout l'édifice philosophique? Telle est, en réalité, la thèse levinassienne mise en relief dans *Ethique comme philosophie première*.

Aussi, sa première phrase annonce-t-elle clairement sa visée en ces termes: «La corrélation entre la connaissance, entendue comme contemplation désintéressée, et l'*être*, c'est, conformément à notre tradition philosophique, le lieu même de l'intelligible, l'occurrence même du sens. La compréhension de l'être – la sémantique de ce verbe – serait ainsi la possibilité ou la chance même de la sagesse et des sages et, à ce titre, *philosophie première*»⁵⁰. Le temps employé dans la dernière phrase, le conditionnel, indique qu'une remise en cause de ce qui est admis dans la tradition comme philosophie première est à l'œuvre. Dans cet ouvrage, en effet, Levinas engage clairement un travail de «*déconstruction*» à l'image de son *Maître d'Allemagne*.

Cependant, si dans le champ de vision du *Maître*, déconstruire signifie en fait reconstruire, puisqu'il s'agit de retrouver un sol d'origine, une assise phénoménale à des concepts usés, puisqu'il s'agit, en déconstruisant des représentations usuelles et vides... de regagner les expériences de l'Être qui sont à l'origine de la métaphysique, le disciple va

⁴⁹ Heidegger Op. cit., p. 151.

⁵⁰ LEVINAS, E. 1998. *Ethique comme philosophie première*. Paris: Payot & Rivages, p. 67.

s'inscrire en faux, non seulement par rapport à la vision du Maître, mais aussi et surtout, par rapport à toute la tradition métaphysique.

L'interrogation suivante met en exergue cette visée : « Nous voulons, dans cet exposé, nous demander si la pensée, entendue comme savoir, depuis l'ontologie de la philosophie première, épuise les possibles de la signifiante de la pensée et si, derrière le savoir et son emprise sur l'être, ne surgit pas une sagesse plus urgente »⁵¹. Parce que le savoir aurait une emprise sur l'Être, lequel d'ailleurs ne serait qu'un simple verbe, il est nécessaire, aux yeux de Levinas, de se détourner de cet élément vide (de sens) de la philosophie, vers un contenu consistant et vivant qui se nomme Ethique. En fait de déconstruction, il n'en est point ainsi chez lui. L'auteur d'*Ethique et infini* ne fait que « détruire » et construire une maison tout à lui. La question primordiale de la philosophie, la question de l'Être, est frappée de caducité, taxée d'être une creuse résonance.

Cependant, l'édifice qu'il construit n'est-il pas élaboré sur du sable et non sur un sol ferme ? Levinas, en voulant faire à sa convenance, n'aurait-il pas planté un arbre à la renverse, les branches enfouies dans le sol et les racines en plein air ? Au dire de certains auteurs, « Emmanuel Levinas nous invite à revenir à une question plus fondamentale que celle de l'Être, la question éthique qui résiste à tout effort pour la ramener à une origine ontologique et en dehors de laquelle l'Être même ne trouve pas de justification »⁵². Mais, peut-on valablement saisir l'Ethique comme fondement sans fond ? N'est-ce pas l'Être qui est et demeure le fond abyssal ?

On le sait, « la métaphysique du fondement, de Platon et Aristote à Kant, commande l'ensemble de la tradition philosophique. Fonder, c'est assurer initialement la solidité (...) d'un sol qui doit supporter un édifice. (...) Dans la mesure, en effet, où le philosophe met en question les opinions reçues qu'il juge mal fondées, sinon infondées, son entreprise tout entière se place sous le signe de la *fondation* et de l'*édification*. Dès lors, fonder revient à édifier, en premier lieu dans le domaine qui ne souffre aucun délai, celui de la morale, puisque nous ne pouvons jamais différer l'urgence de nos

⁵¹ LEVINAS, Op. cit., p. 77.

⁵² KEARNEY, R ; STEPHEN, J. 1980. Heidegger et la question de Dieu. Paris: Grasset et Fasquelle, p. 12.

choix, de nos engagements et de notre vie elle-même »⁵³. Et comment alors qualifier cet édifice levinassien qui semble ne reposer que sur lui-même, ce qui veut dire qui n'a pas de sol comme tel ? Admettre l'Éthique comme philosophie première, ne serait-ce pas là une construction qui se déconstruit elle-même ?

Analysons un instant cet énoncé : Éthique comme philosophie première. Cela ne nous définit-il pas l'Éthique à l'image et à la ressemblance de la philosophie première ? Ou alors, l'Éthique est comparable à la philosophie première ! L'idée de similitude qui y est exprimée, comment faut-il donc la comprendre ? S'il est question d'une égalité, n'y a-t-il pas de symétrie, c'est-à-dire que l'Éthique est à penser comme philosophie première et de même, la philosophie première ou l'Ontologie comme Éthique ? Qui plus est, n'y aurait-il pas la supériorité, ou la prééminence, voire la préséance de l'Ontologie sur l'Éthique ?

S'agissant des existants, il n'y a pas de doute : « Nul ne peut accéder au monde éthique s'il n'est pas né et si, dès la naissance, la cité n'a pas implanté en lui son caractère en même temps que l'habitude qui le façonne à travers le temps »⁵⁴. Cela veut dire que l'Être prime sur l'éthos. Néanmoins, la perspective levinassienne situe le problème de la prééminence autrement. Pour Levinas, en effet, le rang de premier, mieux la primauté accordée à l'Ontologie procède, à l'origine, c'est-à-dire, au commencement même de la philosophie, d'une sorte d'occultation, de soustraction : celle de *l'Autre*. Aussi peut-il avancer ce qui suit : « La philosophie occidentale coïncide avec le dévoilement de l'Autre ou l'Autre, en se manifestant comme Être, perd son altérité. La philosophie est atteinte, depuis son enfance, d'une horreur de l'Autre qui demeure Autre, d'une insurmontable allergie. C'est pour cela qu'elle est essentiellement une philosophie de l'Être »⁵⁵.

Cet Autre occulté, sinon escamoté, et qui manifeste toujours sa Présence, Levinas le caractérise intrinsèquement comme visage. Ce visage, dépassant celui de l'alter ego, irréductible au visage du Moi, témoigne de l'Infini. « Dans le visage, tel que j'en décris l'approche, se produit le même dépassement de l'acte par ce à quoi il mène. Dans l'accès au visage, il y a certainement aussi un accès à l'idée de Dieu. (...) La relation à l'Infini n'est

⁵³ MATTEI, J.-F. 1997. « Les fondements de l'éthique ». In FOLSCHEID, D. FEUILLET-LE MINTIER, B. et Als. Philosophie, éthique et droit de la médecine, Paris: PUF, p. 55.

⁵⁴ FOLSCHEID ; MATTEI Op.cit., p. 15.

⁵⁵ LEVINAS, E. 1967. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Vrin, 2^e édition, p. 188.

pas un savoir, mais un Désir »⁵⁶. Si chez Levinas, la relation au visage est éthique, si l'Autre, c'est celui dont la présence, signifiée dans le visage, ne peut être dominée par moi, tant « dans le visage d'autrui, il y a, (...) une « élévation », une « hauteur ». »⁵⁷, l'Infini vient à tenir lieu de fondement de l'Éthique en tant que première philosophie.

« Ainsi la trace de l'infini, telle qu'elle se signifie sur le visage de l'Autre, se voit-elle placée au fondement de l'Ontologie elle-même. Mais où cette trace se trouve-t-elle conservée ? Quel texte en reste traversé, fonctionnant comme abri de la pure altérité ? Non pas l'édifice philosophique, non pas même ses anti-Ecritures qu'ont pu devenir, selon le mot de Levinas, les textes présocratiques, mais la Bible, et plus précisément encore ce qu'en retient la lecture talmudique »⁵⁸. Poursuivons la logique du questionnement. La Bible comme repère, saisie par Levinas, quelle est la trace essentielle qui s'y déploie ? L'Infini, l'Autre ou Dieu, ne sont-ce pas les noms consignés dans l'*Être* ? Plus encore, le Dieu ne se désigne-t-il pas essentiellement comme « Je suis qui je suis » ? (Bible 1982 : Ex. 3, 14) Cette formule de l'Écriture, *ego sum qui sum*, n'est-elle pas, ontologiquement parlant, la moins inadéquate, et donc la plus parfaite qui soit ? Cette monstration de l'Autre comme, tombé dans l'oubli à partir de l'occultation originelle, ne peut que préfigurer l'Être dont parle l'auteur de *Sein und Zeit*.

« Comment ne pas voir dans cette étonnante structure qui régit toute la problématique de l'Autre autant de traits qui caractérisent déjà l'Être heideggérien ? (...) Ainsi parvenons-nous à un double constat : Heidegger est plus proche de l'univers biblique qu'il ne le dit, et Levinas plus proche de Heidegger qu'il ne le croit »⁵⁹. Cette proximité se signale bien en maints endroits que tente, à chaque fois, de contourner, sinon de masquer Levinas. Ainsi en est-il de la déconstruction évoquée ci-haut, mais encore et surtout de concepts heideggériens tels l'existence, le « il y a », etc. Disons simplement que celui-ci s'efforce de sortir de la philosophie heideggérienne, sans y parvenir ; tantôt par allusion ou répétition conceptuelle, tantôt par négation ou réductionnisme [9] !

⁵⁶ LEVINAS, E. 2007. *Éthique et infini*. Paris: LGF, p. 86.

⁵⁷ Idem, p. 83.

⁵⁸ ZARADER, M. 1990. *La dette impensée : Heidegger et l'héritage hébraïque*. Paris: Seuil, p. 154.

⁵⁹ Zarader Op. cit., p. 158.

Reconnaître que « (...) la scène même de l'Être est ouverte : il y a. Dans le vide Absolu, qu'on peut imaginer, d'avant la création – il y a »⁶⁰, n'est-ce pas se rendre compte de cette impossibilité de dépassement du *Maître*, de sortir de sa pensée et, à partir de cela seulement, essayer ou tenter de vaines justifications du genre : « J'insiste en effet sur l'impersonnalité de l'« il y a » ; « il y a », comme « il pleut » ou « il fait nuit » ». (Ibid.) Le « il pleut » et le « il fait nuit », tout de même, traduisent le « est » ! Comment se fonder par ailleurs sur des passages obligés en supposant ou en faisant admettre que l'Ontologie heideggérienne est purement égocentrique, sans aucune ouverture à l'autre ? « Voilà donc, dans votre métaphysique, l'expérience cruciale : celle qui permet de sortir de l'ontologie heideggérienne comme ontologie du Neutre, ontologie sans morale »⁶¹.

Le *Dasein* comme « *Mitsein* », le « Souci » comme unité d'être du *Dasein*, n'y est-il pas clairement dégagées, une altérité, voire une *Ethique du Souci* ? D'une telle Ethique constitutive de l'être-au-monde, ne s'ensuit-il pas aussi une autre : *L'Ethique de la responsabilité* ? Ne sommes-nous pas, entièrement compris dans l'ouvert de l'Être, responsables ? Ne répondons-nous pas de notre Monde en son entièreté, par la réponse à la voix de l'Être. Se tenir dans cette disponibilité, au sens de nous établir dans l'Oouvert, n'est-ce pas *L'Ethique ontologique*, celle-là qui désigne l'accord de l'homme, son unité avec l'Essentiel en lui ! « La responsabilité s'exprime comme un souci qui transcende toute préoccupation référée à la tendance et à la conservation de soi. Nous parlons de « sollicitude » (*Fürsorge*) La sollicitude se rapporte à l'être-soi de celui avec qui j'ai commerce et qui est touché par les conséquences de mon agir ...individuel ou collectif et parfois par les conséquences du non-accomplissement de certaines actions »⁶².

Ce qui précède témoigne de ce que la philosophie heideggérienne est d'une richesse inestimable, inégalable même. Si, au sens fort du terme, « fonder, c'est pourvoir une réalité d'une assise, c'est-à-dire revenir au sol initial sur lequel cette réalité – un édifice, une cité, une religion, un pouvoir ou une démonstration – se trouve posée de telle sorte qu'elle manifeste d'emblée sa *raison d'être* »⁶³, il nous est loisible d'affirmer que l'Ontologie fondamentale est le fondement de l'Éthique. « Ce savoir est (...) cette empreinte de l'homme faite de quoi toute fermeté de la volonté reste un

⁶⁰ LEVINAS, E. 2007. *Ethique et infini*. Paris: LGF, p. 38.

⁶¹ Op. cit., p. 84.

⁶² SPAEMANN, R. 1997. *Bonheur et bienveillance : Essai sur l'éthique*. Paris: PUF, p. 245.

⁶³ Mattei Op. cit., p. 56.

Analele Universității Dunărea de Jos, Galați, facsc. XX, Filosofie, nr. 8, 2008, p. 20-47.

entêtement aveugle, tous les hauts faits demeurent des succès périssables, tout agir un affairément qui se consume de lui-même, et toutes les « expériences vécues » de simples leurres. « Concepts-de-fond », voilà qui sonne déjà comme une innovation qui s'adresse à nous. Nous sommes convoqués à acheminer notre pensée vers la méditation »⁶⁴.

Méditer, cela signifie que, engagés par l'Être pour ne dire que sa vérité, nous assumons ce rôle de messagers de façon totale et pleine ; devenant ainsi de véritables signes de l'habitation joyeuse ! La pensée se fait donc Ethique : « La pensée s'est remise à ce qui est plus essentiel que toutes les valeurs et que tout étant. »⁶⁵. L'onto-logie dit donc l'enracinement dans la patrie au sein de laquelle l'Ethique, en tant que science des pratiques et convenances sociales, est adhéree à elle-même. Le logis de l'Être, le Dit qui trouve son cours en l'Être en se faisant Discours, mieux cette parole parlante de l'Être, est la lumière de l'agir. Comme tel, « C'est seulement en tant que l'homme eksistant en direction de la vérité de l'Être, appartient à l'Être, que de l'Être lui-même peut venir l'assignation de ces consignes qui deviendront pour l'homme normes et lois. Assigner se dit en Grec *ν ἐμειν*. Le *ν ὁμος* n'est pas seulement la loi, mais plus originellement l'assignation cachée dans le décret de l'Être. Cette assignation seule permet d'enjoindre l'homme à l'Être. (...) Plus essentiel que l'établissement des règles est la découverte par l'homme du séjour en vue de la vérité de l'Être, »⁶⁶.

CONCLUSION

Au bout du compte, la problématique éthique chez Martin Heidegger tient essentiellement à une incompréhension, sinon à un mal-entendu. Pour diverses raisons, et singulièrement pour un manque d'écoute ainsi que par un simple désir de polémiquer, nous traversons trop souvent la philosophie heideggérienne en n'en transmettant que le superficiel. Il nous manque, à cause de la spécificité du langage qui s'y déploie, d'y séjourner, c'est-à-dire, d'en atteindre le fond et ainsi, voir l'Essentiel se saisir de nous, et même nous ordonner ! En ce sens, à l'interrogation : « Fallait-il ou non poser la question si controversée des rapports de Heidegger et du national-socialisme, la poser une fois de plus alors que les dix^v mois que dura son

⁶⁴ HEIDEGGER, M. 1985(b). Concepts fondamentaux, Paris: Gallimard, p. 16.

⁶⁵ HEIDEGGER, M. 1964. Lettre sur l'humanisme. Paris: Aubier/Montaigne, p. 139.

⁶⁶ Op. cit.; p. 163.

rectorat de 1933, les quelques textes qu'il écrivît à cette époque pour des journaux d'étudiants, ont suscité plus de commentaires, plus de polémiques que son rapport à la poésie ou ses interprétations des présocratiques ? » (Palmier Op. cit: 410), nous répondons par l'affirmative. Cela participe d'ailleurs du souci d'éclaircissement (*Erleuterung*). Par cette répétition sans détours, du *cas Heidegger*, il nous est possible, à partir de la lumière qui s'y projette, d'amener à appréhender davantage les choses en leur être tel. Aussi, parvenus à cet éclairci qui se donne à être comme l'Eclaircie, la *Lichtung* ou la lumière de l'Être, la profondeur du philosophe heideggérien est-elle sans voile : L'Être, en tant que concept de fond, de même que la Pensée de l'Être, constituent le lieu d'enracinement de l'Éthique. Une fois accédé à cette vérité, ne sommes-nous pas, d'ores et déjà disposés à *demeurer* dans l'éloignement de la Pensée calculante œuvrant à la perte de toute assise ?

Notes :

[1] Nous faisons allusion à *Éthique à Nicomaque*.

[2] Victor FARIAS a écrit un ouvrage publié en 1987 sous le titre de *Heidegger et le nazisme*. Il y démontrait que la relation du philosophe de Messkirch avec le nazisme ne fut que la conséquence logique de la pensée de la mort dominante dans *Sein und Zeit*.

[3] L'ouvrage d'Emmanuel FAYE, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, publié en 2005 aux éditions Albin Michel, et réédité en collection poche, par LGF, en 2007, démontre que toute la philosophie de Heidegger est au service de l'idéologie nazie.

[4] Le 30 juin 1934 est la date de la « nuit des longs couteaux », où Hitler procéda à l'élimination physique de Röhm, des principaux chefs de la S.A. et d'autres opposants potentiels. (Voir note 88, in *Ecrits politiques*, p.316).

[5] Il est question du « Discours de rectorat » où le penseur exprimait clairement ses intentions, à savoir transformer cette Université devenue le terrain d'opération de la science politique, en un véritable « lieu de législation spirituelle ».

[6] Il n'est pas superflu d'indiquer que l'acceptation d'entrée au Parti, sur proposition du ministre du District, faisait partie de ce non-fondamental ou compromis.

[7] Dans le raisonnement en question, pourrait-on le dire, les prémisses sont « vraies », et la conclusion est fautive. Car on est en présence du raisonnement suivant : l'humanisme est la doctrine de défense de l'homme. Or Heidegger s'oppose à l'humanisme. Donc Heidegger est anti-humaniste.

- [8] *Ereignis*, Événement, appropriation appropriante ou co-appropriation, désigne l'appartenance mutuelle de l'Être et de l'Homme dans leur essence'.
- [9] Le terme de *Spéculation* est ici à considérer plus dans son sens économique. Aussi, allusion est-elle faite au terme de Jacques Rolland : « Surenchère éthique » ; dans la Préface à l'œuvre de Levinas, E. 1998. : *Ethique comme philosophie première*. Paris: Payot & Rivages.
- [10] Levinas ne manque pas de réduire, sinon de confondre l'Être heideggérien au *conatus* de Spinoza. Et, sur ce point, son préfacier, Jacques Rolland, l'a bien relevé. (Voir *Ethique comme philosophie première*, pp. 55-56.)

Références bibliographiques:

- AUBENQUE, P. 2004. « Les dérives et la garde de l'être » in MATTEI, J.-F. *L'énigme de l'être*, Paris: PUF.
- AUDI, P. 2000. *L'éthique mise à nu par ses paradoxes, même*. Paris: PUF.
- AUDI, P. 2007. *Supériorité de l'éthique*. Paris: Flammarion.
- Dastur, F. 2003. *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain – Paris: éd. Peeters.
- DERRIDA, J. 1990. *Heidegger et la question*. Paris: Flammarion.
- DUBOIS, C. 2000. *Heidegger : Introduction à une lecture*. Paris: Seuil.
- FAYE, E. 2007. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Paris: LGF.
- FEDIER, F. 1988. *Heidegger. : Anatomie d'un scandale*. Paris: Robert Laffont.
- FEDIER, F. 1995. « Revenir à plus de décence ». In HEIDEGGER, M. *Ecrits politiques*. Préface. Paris: Gallimard.
- FEDIER, F. 2008. *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*. Paris: Le Grand Souffle.
- FERRY, L. 2002. *Valeurs et nomes : La question de l'éthique*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- FOLSCHIED ; MATTEI. 1997 « La naissance de l'éthique ». In FOLSCHIED, D. FEUILLET-LE MINTIER, B. et Als. *Philosophie, éthique et droit de la médecine*, Paris: PUF.
- HEIDEGGER, M. 1959. *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris: Gallimard.
- HEIDEGGER, M. 1962. « Hölderlin et l'essence de la poésie ». In *Approche de Hölderlin*. Paris: Gallimard,
- HEIDEGGER, M. 1964. *Lettre sur l'humanisme*. Paris: Aubier/Montaigne.
- HEIDEGGER, M. 1968. *Questions I et II*. Paris: Gallimard.

- HEIDEGGER, M. 1983. « Lettres ». In Cahier de L'Herne Martin Heidegger. Paris: L'Herne.
- HEIDEGGER, M. 1985(a). Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Paris: Gallimard.
- HEIDEGGER, M. 1985(b). Concepts fondamentaux, Paris: Gallimard.
- HEIDEGGER, M. 1986. Etre et Temps. Paris: Gallimard.
- HEIDEGGER, M. 1995. Ecrits politiques. Paris: Gallimard.
- HEIDEGGER, M. 2008. La logique comme question en quête de la pleine essence du langage. Paris: Gallimard.
- HENON, F. 2007, « L'engagement citoyen et le volontariat, une expérience partagée ». In Communication and Argumentation in the Public Sphere. Public Space versus Private Space, Galati (Romania): Galati University Press.
- HERACLITE 1986. Fragments. Trad. Marcel CONCHE. Paris: PUF.
- KEARNEY, R ; STEPHEN, J. 1980. Heidegger et la question de Dieu. Paris: Grasset et Fasquelle.
- KREMER-MARIETTI, G. 1999. L'éthique. Paris: PUF.
- LEVINAS, E. 1967. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Vrin, 2^e édition.
- LEVINAS, E. 1998. Ethique comme philosophie première. Paris: Payot & Rivages.
- LEVINAS, E. 2007. Ethique et infini. Paris: LGF.
- MATTEI, J.-F. 1997. « Les fondements de l'éthique ». In FOLSCHEID, D. FEUILLET-LE MINTIER, B. et Als. Philosophie, éthique et droit de la médecine, Paris: PUF.
- MAGNARD, P. BOULNOIS, O. Et Als. 1990. La demeure de l'Etre. Paris: Vrin.
- PALMIER, J.-M. 1983. « Heidegger et le national socialisme ». In Cahier de L'Herne. Martin Heidegger. Paris: L'Herne.
- PAULHAC, F. 2006. Quelques pages sur Heidegger. Paris: Vrin.
- SPAEMANN, R. 1997. Bonheur et bienveillance : Essai sur l'éthique. Paris: PUF.
- TINLAND, F. 1997. L'homme aléatoire. Paris: PUF.
- TUGENDHAT, E. 1998. Conférences sur l'Ethique. Paris: PUF
- VALADIER, P. 1980. Agir en politique : Décision morale et pluralisme politique. Paris: Ed. du Cerf.
- ZARADER, M. 1990. La dette impensée : Heidegger et l'héritage hébraïque. Paris: Seuil.