

*Les repères d'une symétrie renversée :
La phénoménologie de la mort
entre Heidegger et Lévinas*

Cristian CIOCAN

(Freiburg im Breisgau, Allemagne / Bucarest, Roumanie)

Introduction

Nous voudrions ici¹ clarifier le rapport entre l'interprétation lévinassienne de la mort, et la phénoménologie heideggérienne telle qu'elle se présente dans le projet de l'analytique du *Dasein* de *Sein und Zeit*². L'enjeu d'une telle recherche n'est pourtant pas seulement l'analyse simple, en miroir, de la place que le problème de la mort occupe dans les deux paradigmes phénoménologiques distincts, heideggérien et lévinassien. En traçant cette frontière difficile, nous essaierons plutôt de saisir aussi bien les prémisses que les conséquences soulevées par l'analyse du phénomène de la mort dans le cadre de ces interprétations.

1 Une première forme de cet article a été publiée initialement dans la revue *Alter* no. 12/2004, pp. 313-339.

2 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Unveränderte Nachdruck der 15., an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, ¹⁶1986. Nous citons la traduction française d'E. Martineau, *Être et temps*, Authentica, 1985. Nous utiliserons à partir d'ici le sigle SZ, en indiquant les pages de l'original allemand.

Le problème de la mort traverse l'ensemble de l'œuvre lévinasienne : les conférences des années 1946-47, intitulées *Le temps et l'autre*, l'article programmatique de 1951, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, l'ouvrage de 1961, *Totalité et infini*, le cours tenu à Sorbonne en 1975-76, intitulé *La mort et le temps*, l'entretien intitulé *La philosophie et la mort* (1982), les textes *De l'un à l'autre. Transcendance et temps* (1983) ou *Mourir pour...* (1987) ; tous ces textes attestent l'intérêt que Lévinas accorde au sens de l'(in)finitude humaine et à la signification à la fois éthique et ontologique du phénomène de la mort³. Mais chaque fois que Lévinas s'attaque à ce problème, il le fait dans une démarche polémique plus ou moins explicite par rapport aux résultats de l'analytique existentielle de la mort exposée dans *Sein und Zeit* et par rapport à l'« inaliénable identité dans le mourir » (*EN*, 256) que Heidegger affirme. Dans tous ces textes on peut repérer les multiples stratégies par lesquelles Lévinas essaie de miner la construction ontologique que Heidegger élabore dans les §§ 46-53 de *Sein und Zeit*. Le rapport que nous envisageons n'est donc pas simple, avec une double perspective (Heidegger, d'une part, Lévinas, d'autre part) sur le phénomène de la mort. Pour Lévinas, ce problème est à la fois phénoménologique et herméneutique : son investigation vise évidemment « la chose elle-même », mais c'est l'interprétation heideggérienne qui en constitue la pierre d'achoppement. Et cela n'advient que dans une confrontation avec les diverses connexions problématiques que la

3 Nous citons les ouvrages de Lévinas d'après les éditions suivantes : *De l'évasion*, Paris, Fata Morgana, Poche, 1982 (nous utiliserons le sigle *DE*) ; *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1991 (*TA*) ; *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1970 (*DEE*) ; *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1961 (*TI*) ; *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Grasset, 1993 (*DM*) ; *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991 (*EN*) ; *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982 (*EI*).

« phénoménologie de la mort » peut englober : la mort propre et la mort de l'autre, la totalité et l'altérité, l'identité et la différence, la souffrance et la corporéité, la peur et l'angoisse, l'être et le néant, l'authenticité et la responsabilité, le temps.

Nous allons nous concentrer pour commencer sur le rapport entre mort et totalité, en montrant que l'apparition du problème de la mort dans l'analytique du *Dasein* est justifiée par la nécessité méthodologique d'acquérir un concept adéquat de la totalité, condition nécessaire de toute compréhension ontologique originale. Cela nous permettra de comparer le sens de ce concept chez Heidegger avec le sens que Lévinas lui attribue dans sa critique de l'ontologisme. Puis, nous poursuivrons avec le rapport entre mort et identité, ainsi que le rapport entre mort et altérité. Nous mettrons ainsi en lumière, d'une part, les marques identitaires que le phénomène de la mort reçoit dans l'analytique existentielle – l'accent que Heidegger met sur le propre, entraînant des multiples suspensions de l'altérité – et, d'autre part, nous essaierons de montrer, d'une manière complémentaire, l'ascension de la figure de l'altérité dans le cadre de la phénoménologie de la mort chez Lévinas – ce qui entraîne notamment une suspension du règne du propre et de l'identique.

I. L'ontologie de la mort et le problème de la totalité

Remarquons d'abord que l'apparition du problème de la mort dans *Sein und Zeit* se fonde sur une nécessité d'ordre méthodologique. La mort n'intervient pas ici comme un thème passionnant et fébrile. Elle est exigée seulement par les conditions techniques de la démarche ontologique. Ainsi, comme le montre Heidegger, comprendre ontologiquement d'une manière originale un étant signifie surprendre et conceptualiser l'intégralité unitaire des structures aprioriques de cet étant dans sa totalité. En ce qui concerne le *Dasein*, cela exige l'élaboration, selon l'optique phénoménologique, de la

totalité apriorique de ses structures ontologiques, dans son unité originare. Néanmoins, cela dépend de la capacité de l'investigation ontologique de saisir intégralement cet étant dans la pré-acquisition (*Vorhabe*) qui constitue la structure de la compréhension en général. La compréhension *originare* implique ainsi nécessairement le problème de la totalité. Cependant, quant au *Dasein*, cette totalité est problématique, car l'ouverture essentielle qui marque son être – l'être-en-avant-de-soi (*Sich-vorweg-sein*), l'être toujours projeté vers le possible – empêche le saisir et la conceptualisation de la totalité de cet étant. Dans le *Dasein* il reste toujours quelque chose d'irréalisé, d'inachevé, encore « possible ». Ainsi la totalité ontologiquement unitaire du souci (*Sorge*) reste encore indéterminée et abstraite, tant qu'elle n'est pas doublée et approfondie par l'élaboration de la totalité temporelle de ce qui est « entre la naissance et la mort ». C'est par cette exigence formelle et méthodologique que la mort intervient dans le projet de l'analytique existentielle : il faudrait obtenir un concept ontologique de totalité, sans lequel l'analytique du *Dasein* resterait inachevée.

Mais serait-ce uniquement par accident que le problème de la mort en vient à soutenir l'élaboration du concept de *totalité*, lui qui constitue, selon Lévinas, le noyau générateur et le paradigme du « totalitarisme » ontologique ? Peut-on entrevoir une liaison entre cette *Ganzheit* recherchée dans l'horizon de la finitude du *Dasein* propre et le totalitarisme que Lévinas reproche à l'ontologisme de l'être, qui oublie l'infini non totalisable d'autrui ?

Difficile d'en décider. Pour pouvoir trancher sur ce problème, nous devons clarifier d'abord le sens que Heidegger confère à la totalité, ainsi que les voies par lesquelles le problème de la totalité s'est infiltré dans l'ontologie fondamentale. D'autre part, il faudrait reconstruire la provenance de cet irréductible rejet lévinassien du concept de totalité. Ces deux trajectoires distinctes doivent être

poursuivies en vue de leur possible intersection, qui indiquerait si et comment on peut établir une concordance – chez Heidegger et chez Lévinas – en ce qui concerne la relation entre la mort et la totalité.

La fonction du concept de totalité dans l'analytique du *Dasein*

Même si le concept de totalité est thématiqué seulement par l'introduction du problème de la mort, il traverse toute l'analytique existentielle, fonctionnant comme un des noyaux cachés du déploiement de l'ontologie fondamentale. Selon Heidegger, l'articulation des structures existentielles du *Dasein* qui constituent l'existentialité – l'essence de cette existence, l'être de cet étant – doit être conçue comme une totalité. La totalité du *Dasein* peut d'abord être analysée au moyen d'un concept « vulgaire » de totalité, qui se détermine par rapport à ce qui n'est « pas encore » (*Noch-nicht*) « dans » le *Dasein*, étant au-dehors de lui comme ce qui lui reste extérieur ou comme excédent (*Ausstand*) qui, une fois « apporté et eu chez soi », constituerait la totalité de cet étant. Ce « pas encore » est déterminé par rapport à la mort : le *Dasein* n'est « pas encore » complet et intégral, parce que « devant lui » resterait toujours quelque chose à vivre et à expérimenter : la limite ultime, la mort. Celle-ci coïncide ainsi avec le manque d'intégralité du *Dasein*. En apparence, la totalité serait obtenue seulement en rapportant à soi cet excédent que représente la mort. Mais le concept d'*Ausstand* ne peut pas déterminer vraiment l'intégralité du *Dasein*, précisément parce que ce *Noch-nicht* est compris par une objectivation, comme une partie objectivée, comme quelque chose qui reste à venir, séparable et extérieure, qui ne pourrait faire défaut que par rapport à un tout composé des morceaux indépendants. Les exemples ou les variations que Heidegger donne pour le « manque de totalité » – la somme qui doit être encore payée pour acquitter la dette, la lune à laquelle un quar-

tier fait défaut, le fruit qui va vers sa maturité – illustrent tous, de manière négative, le fait que l'intégralité qui peut être attribuée aux autres étants intramondains n'est pas celle qui peut être attribuée adéquatement au *Dasein* (SZ, 242-244). La tâche du phénoménologue consiste par conséquent à rejeter ce concept inadéquat de totalité par lequel la mort du *Dasein* est comprise comme excédent et, ensuite, à trouver les moyens d'élaborer un concept de totalité qui soit approprié à cet étant. La note que Heidegger donne dans le § 46 semble indiquer que c'est sur la théorie méréologique husserlienne – développée dans la 3^{ème} *Recherche logique* – que Heidegger semble s'appuyer pour élaborer un concept à la fois ontologique et phénoménologique (c'est-à-dire existentiel) de la totalité du *Dasein* : la totalité du *Dasein* se situe dans le droit fil de la théorie husserlienne du tout et des parties, utilisant implicitement son appareil conceptuel.

Le rejet du sens de la mort en tant que *Noch-nicht* et *Ausstand* ne dispense pas l'analytique de poser la question du rapport entre la totalité et la mort. Tout au contraire, le concept authentique de totalité dépend d'une élaboration adéquate du concept de fin. Quant au concept de fin, Heidegger souligne certaines variations : la pluie, la rue, la peinture, la pain, toutes ont une fin. La fin du *Dasein* est cependant d'une toute autre nature que la fin de ces réalités. Heidegger explicitera ainsi trois modalisations de la fin – le cesser (*Aufhören*), l'achèvement (*Fertigkeit*) et le disparaître (*Verschwinden*) –, mais aucune d'entre elles ne peut caractériser la fin du *Dasein* (SZ, 244-45). La fin authentique que la mort détermine et qui ouvre la voie à l'acquisition d'un concept adéquat de totalité ne peut pas être interprétée comme un fait ontique, un événement concret compris comme un être-à-la-fin (*Zu-Ende-sein*) et donc comme décès (*Ableben*). La fin par laquelle la totalité du *Dasein* devient ontologiquement intelligible ne trouve pas son sens dans l'idée de

cesser, d'achever ou de disparaître, mais par l'élaboration phénoménologique de l'être-pour-la-fin (*Sein zum Ende*) qui revendique une stature ontologique, apriorique, transcendantale. La fin du *Dasein* est son l'être *pour* la fin, une manière ou un mode insigne de son être. Si l'être-pour-la-fin est décrite en tant que *possibilité* pour laquelle et vers laquelle le *Dasein* se comporte en existant, alors la totalité (*Ganzheit*) du *Dasein* comme être-total (*Ganzsein*) de cet étant sera comprise comme pouvoir d'être total (*Ganzseinkönnen*) du *Dasein*. Cette possibilité, étant la plus propre, ouvre au *Dasein* son authenticité possible dans le devancement (*Vorlaufen*) pour la mort. Dans l'auto-intensification compréhensive du caractère fini du *Dasein* propre, situé dans l'horizon de la possibilité suprême de la fin, le *Dasein* peut atteindre d'une manière concrète sa totalité originare, apriorique, existentielle, ontologique.

La critique de la totalité et les marques de la métaphysique

L'usage lévinassien de la totalité ne correspond pas à cet emploi de l'idée d'intégralité propre à l'ontologie fondamentale. Tandis que la discussion heideggérienne débouche directement sur le phénomène de la mort, chez Lévinas, ce problème vise la constitution de la démarche métaphysique (en gardant une certaine liaison implicite, en filigrane, avec le problème de la mort). Pour Levinas, le problème est de saisir dans l'histoire de la métaphysique et dans l'essence de la démarche ontologique un schème opératif unique, qui traverse les élaborations philosophiques successives : la constellation conceptuelle dominatrice qui institue une co-appartenance nécessaire entre l'Identité, l'Un, la Totalité et l'Être, catégories que Lévinas situe sous l'idée générique de *Même*. Le Même signifie une syntaxe paradigmatique de disposition et d'orientation de la démarche réflexive qui, poussée à l'extrême dans le système hégélien, est présente aussi dans l'ontologie heideggérienne. La critique de la

totalité que Lévinas avance à l'égard de l'histoire de la métaphysique européenne revient donc à un débat incessant avec Heidegger, qui en reste, pour le philosophe français, le représentant ultime.

Heidegger, on le sait, reprend l'histoire de la philosophie pour se situer plus profondément dans son enjeu le plus essentiel, à savoir la question de l'être, en esquissant la possibilité d'une nouvelle appropriation de son noyau générateur. La question de l'être – tombée dans l'oubli, recouverte par diverses occultations à travers la tradition métaphysique – doit être à nouveau tirée au clair par une pensée originale, capable de percer, dans un trajet destructif, les alluvions de sens qui obstruent l'accès aux phénomènes.

Lévinas ne discute pas la philosophie européenne avec les mêmes intentions que Heidegger. Il essaye, au contraire, de comprendre pourquoi et comment l'essence de la démarche philosophique peut devenir coupable d'un oubli plus profond et plus grave que l'oubli de l'être : l'oubli de l'autre. Si Heidegger part de l'oubli de l'être, Lévinas part en revanche de l'oubli de l'autre qui est, *in nuce*, totalisation de l'autre, pouvoir et, finalement, possibilité du meurtre. Le meurtre – le fait de pouvoir tuer l'autre, donc le problème de la mort comme tel – semble ainsi motiver d'une manière implicite la discussion lévinassienne sur l'ontologisme traditionnel. Si le noyau générateur de la tradition philosophique européenne est, comme l'affirme Heidegger, le problème de l'être, alors la question que Lévinas soulève regarde précisément la légitimité du caractère *fondamental* du problème de l'être, l'essence de la démarche ontologique et sa validité inconditionnée, ainsi que ses limites. Si Heidegger situe l'origine du problème de l'être dans la philosophie grecque, l'angle que Lévinas développe est situé *avant* et *hors* de cette métaphysique qui culmine avec Heidegger. Lévinas met en question cette tradition non pas pour au regard des étapes de son développement, ni en ce qui concerne les couches et les contenus de

sens par lesquelles le problème de l'être est élaboré, mais pour son mécanisme fondamental : qu'est-ce qui la fait devenir une réflexion totalisante et comment cette réflexion s'articule en produisant une violence radicale (à savoir meurtrière) sur l'autre. Ce qui est mis en doute par l'invocation de la problématique éthique de l'autre (un autre menacé par la violence et la mort), c'est précisément la primauté du problème de l'être dans la philosophie, ainsi que le statut de philosophie première que l'ontologie totalisante revendique.

Pour Lévinas, la question est de savoir si et comment on peut sortir de cette totalité, comment on peut échapper à la dictature du Même, comment on peut ouvrir une brèche dans l'égoïsme du sujet, de ce sujet qui, même en tant que *Dasein*, est toujours en vue de soi-même. Or comme nous allons le voir, c'est précisément la mort qui assume un rôle décisif dans la constitution de cette brèche dans la totalité, un rôle ontologique et éthique à la fois, aussi bien en tant que mort propre que, plus radicalement, en tant que mort d'autrui.

II. La mort propre, l'identité et l'altérité

La critique lévinassienne de la totalité est donc loin de se conformer à l'élaboration de la *Ganzheit* ontologique poursuivie dans l'horizon du *Sein zum Tode*. Cette critique préserve cependant une certaine liaison avec le phénomène de la mort. Car la mort constitue l'événement qui fissure l'identité égoïste d'une subjectivité totalisante, ouvrant ainsi la voie vers l'autre. Tandis que chez Heidegger la totalité implique et requière l'élaboration du phénomène de la mort, chez Lévinas la mort est conçue comme ce qui brise la totalité et la totalisation. Comme fracture de la totalité, l'expérience ou le phénomène de la mort met en question l'identité de l'égo, sa libre et autonome persistance en soi. La mort opère ainsi une décentration radicale, suspendant la tendance centripète d'un *Dasein* autocentré, situé toujours en vue de soi-même et des possibilités de

son être. La mort déstabilise par son altérité essentielle précisément l'identité du sujet, son égoïsme ontologique.

Toutefois, le phénomène de la mort possède une fonction similaire – fracture, brèche, court-circuit – même dans la dynamique de l'analytique du *Dasein*. Car c'est par l'assimilation concrète de l'être-pour-la mort, que le *Dasein* s'arrache à l'état précaire de l'inauthenticité, se libère de la dictature du On (*das Man*) et devient pour la première fois lui-même. La mort est ainsi un moyen par laquelle le *Dasein* peut passer d'une qualité à l'autre de son être, notamment de l'inauthenticité à l'authenticité. Donc, pour Heidegger, aussi que pour Lévinas, la mort possède la fonction d'un facteur déstabilisateur. Mais, selon la logique de l'analytique existentielle, ce qu'elle court-circuite c'est la tranquillité imperturbable de chaque jour, la domination tacite de l'intersubjectivité vague et anonyme du On dans la quotidienneté. En revanche, pour Lévinas le phénomène de la mort (et la fracture qu'il institue) sera interprété dans une autre direction : ce qui est ébranlé c'est l'identité auto-centré du sujet. A la faveur de cette scission ontologique surgit une nouvelle qualité existentielle, notamment la dimension éthique de l'individu, l'ouverture vers autrui.

Nous avons ainsi affaire à deux types d'intrigue de la subjectivité humaine, chacune d'elles accouplant deux plans contraires (« inauthenticité *vs* authenticité », qui se traduisent en termes lévinassiens par « égoïsme *vs* responsabilité »), le couplage entre ces deux plans étant l'œuvre du phénomène de la mort. Les deux plans sur lesquels jouent les deux intrigues sont, d'autre part, définis par les catégories d'identité et d'altérité. On peut remarquer ici une autre couche de la symétrie renversée (ou du chiasme) que nous poursuivons: la syntaxe dans laquelle Lévinas dispose la mort eu égard à l'identité et l'altérité ne fait qu'inverser la perspective que Heidegger élabore dans *Être et temps*. Chez Heidegger, l'authenticité porte la

marque de l'identique et du propre, l'inauthenticité étant parasitée par une forme précaire d'intersubjectivité. En revanche, chez Lévinas, l'identique et le propre marquent l'égoïsme du sujet, son authenticité étant obtenue par l'ouverture à l'altérité de l'autre.

Selon Heidegger, l'inauthenticité du *Dasein* est un mode d'être dans lequel cet étant n'a pas réussi à rentrer en possession de lui-même, restant encore sous la domination tacite du On. Aussi implicite qu'elle soit, cette forme d'altérité diffuse garde un rôle déterminant dans la définition de l'inauthenticité du *Dasein*. L'authenticité surgit sous la forme d'une contre-tendance face à cette absorption dans le On anonyme, comme destruction consciente de sa domination tacite, comme obtention du pouvoir du soi sur soi, comme conquête de son identité propre – et cela par un rapport non dissimulé à l'être pour la mort propre, dans la volonté d'avoir conscience. La mort, pour Heidegger, individualise le *Dasein*, l'authentifie, l'amène à la propriété de soi, le délivre de l'étrangement que la puissance du On lui impose toujours, elle constitue sa puissance secrète, sa vertu ultime.

Chez Lévinas au contraire, la perspective est complètement renversée : l'état d'inauthenticité est l'égoïsme compris comme ancrage du sujet dans sa propre subjectivité, l'identification charnelle à soi-même, l'autosuffisance de la jouissance. C'est cet état qui doit être sapé pour obtenir une forme d'authenticité constituée par l'ouverture vers l'autre et la responsabilité pour autrui. L'altérité fait donc irruption à partir du phénomène de la mort, minant cette forme précaire d'identité : la mort est appelée à disloquer l'identité égoïste et à ébranler la possession de soi. Loin d'être la marque de l'identique et du propre, la mort conserve pour Lévinas, même comme mort propre, la marque d'une radicale altérité. Cette polarité sera illustrée par le choix du champ phénoménal où la mort

sera originellement interrogée. La question est donc la suivante : quelle est la mort *première*, la mort propre ou la mort de l'autre ?

L'être pour la mort et l'individuation du *Dasein* : Heidegger

Dans *Être et temps*, l'élaboration du problème de la mort est subordonnée au discours ontologique sur l'être du *Dasein*. Pour cette raison, l'ontologie de la mort que Heidegger développe est soumise à toutes les exigences générales de l'ontologie fondamentale. L'une des plus importantes exigences est celle de la *Jemeinigkeit* : le fait d'être à chaque fois mien oriente dès le début la perspective de l'analytique, dirigeant aussi l'interprétation du phénomène de la mort. Pour élaborer le concept de la totalité propre à cet étant (la tâche initiale), il faut obtenir une description de la mort du *Dasein*, mais celui-ci compris comme *mien*, dans le régime du propre. La mort est donc envisagée non pas comme mort de l'autre, mais comme mort propre. Et si la mort de l'autre fait son apparition dans la phénoménologie heideggérienne, c'est seulement comme « thème de substitution » (*Ersatzthema*, SZ, 239) et pour faire l'épreuve de son incapacité à fonder phénoménologiquement une interprétation authentique de la mort propre.

L'analyse doit s'attacher non pas seulement au sens que la mort possède pour l'étant que je suis à chaque fois, mais aussi au sens du rapport que le *Dasein*, dans sa vie facticielle, peut avoir à sa mort propre. En effet, le sens de la mort propre est donné par le sens de mon rapport à ma mort. La question est : comment le *Dasein* peut-il entretenir un rapport authentique avec sa mort ou, au contraire, comment peut-il se détourner, d'une manière évasive, de l'authenticité de ce rapport, obturant ainsi l'accès à cette possibilité privilégiée de son existence ? Dans chacune de ces directions (qu'est-ce que la mort et comment le *Dasein* se rapporte à elle), on peut sur-

prendre la marque du propre et, en conséquence, l'indice de la minimisation de l'altérité dans la syntaxe du phénomène de la mort.

Rappelons que décrire analytiquement et ontologiquement la mort signifie y déterminer les caractéristiques essentielles, générales et aprioriques. Et la première marque est *le propre* : dans la mesure où la mort doit être interprétée, elle doit être comprise comme mort propre, comme mon propre être-pour-la-mort. La mort ne donne rien à réaliser, elle ne suscite aucune actualisation. Elle n'est pas un événement, mais une manière d'être, un mode essentiel de l'être du *Dasein*, un être-pour-la-fin (*Sein zum Ende*) qui demeure toujours possible (*mögliches*), imminent (*bevorstehendes*) et indépassable (*unüberholbares*). Elle est ainsi la possibilité la plus propre (*die eigenste Möglichkeit*), qui constitue essentiellement l'être du *Dasein* défini par le possible. C'est une possibilité indéterminée (*unbestimmt*) en ce qui concerne le moment où elle survient, étant en même temps ontologiquement certaine (*gewiß*), c'est-à-dire pourvue d'une certitude apriorique qui dépasse toute certitude empirique ou théorique.

Ces caractéristiques déterminent le sens de l'individuation radicale que la mort opère sur le *Dasein*, entraînant par là la suspension de toute relation intersubjective. La mort, affirme Heidegger, est une possibilité absolue (*unbezügliches*), à savoir non relationnelle, en deçà de toute relation concrète : le *Dasein* se trouve *seul* face à sa mort, esseulé dans et par son être mortel. Même si le *Dasein* se détourne de cette évidence de la solitude, masquant son isolement essentiel en face de sa finitude, par le fait même de ce détournement s'atteste l'exigence que le *Dasein* doit « assumer (*übernehmen*) uniquement à partir de lui-même le pouvoir-être (*Seinkönnen*) où il y va purement et simplement de son être le plus propre » (SZ, 263). Quand le *Dasein* comprend la mort propre et s'y rapporte authentiquement, sans dissimuler ses caractéristiques essentielles, alors il

se pose lui-même en face de son être fini et il atteint, comme résolution, son authenticité possible. Il ne se soustrait pas seulement à la domination tacite de ce « autres et personne » qu'est le On (*das Man*), mais il interrompt aussi toute relation intersubjective avec le *Dasein* concret et déterminé des autres. Non seulement le champ phénoménal dominé par *das Man* est spontanément réduit, mais aussi celui du *Mitsein*. Le devancement angoissé vers la mort, instaure ainsi une forme d'être en propre que Heidegger délimite soigneusement par un lexique qui semble avoir l'air d'un traité ascétique. Face à la mort, le *Dasein*, en s'essoulant et s'isolant, se retire de l'espace de la dispersion ou de celui du divertissement, il s'unifie, il devient un et seul, étant monadique, fermant toutes les fenêtres vers autrui. La trajectoire de la dynamique existentielle comporte ce passage de l'intersubjectivité au solipsisme, et non pas l'inverse, comme si la question était celle de dépasser le solipsisme par l'intersubjectivité⁴. Le « solipsisme existentiel » surgit par le dépassement et la suspension de toute forme d'intersubjectivité (préalable, déjà donnée), celle-ci étant réduite par la *Vereinzlung* devant la mort.

Nous pouvons alors détecter au moins trois paliers par lesquels la phénoménologie de la mort dans sa formule heideggérienne destitue, sous diverses formes, la question de l'altérité. La mort est d'abord interrogée et comprise sous le régime de la *Jemeinigkeit*, comme mort propre et non comme mort de l'autre (première réduction de l'altérité). Ensuite la mort est dite absolue, non re-

4 SZ, § 40, p. 188 : « L'angoisse isole (*vereinzelt*, ou individualise, n.n.) et ouvre ainsi le *Dasein* comme "solus ipse". Ce "solipsisme" existentiel, pourtant, transporte si peu une chose-sujet isolée (*isoliertes Subjekt Ding*) dans le vide indifférent d'une survéance sans-monde qu'il place au contraire le *Dasein*, en un sens extrême, devant son monde comme monde, et, du même coup, lui-même devant soi-même comme être-au-monde. »

lationnelle, donc elle suspend « l'intersubjectivité » concrète et déterminée du *Dasein* des autres, marquée par l'existential *Mitsein* (deuxième réduction de l'altérité). Enfin, le devancement (*Vorlaufen*) vers la mort, comme rapport authentique à la mort, suspend une autre forme – anonyme, tacite, indéterminée et négative – d'intersubjectivité, celle du *das Man* (troisième réduction de l'altérité). En contrepartie de ces réductions, Heidegger développe une interdépendance entre la solitude, l'identité, l'être propre, l'individualisation, l'unification et la totalisation. La mort détermine la solitude radicale, fonctionnant pour le *Dasein* comme un *principium individuationis* absolu, fondant la possibilité d'une totalisation concrète de soi-même. La mort, ce qui semble la chose la plus étrangère, devient ontologiquement la plus propre. Pas seulement imminente, elle reçoit maintenant une immanence radicale. Elle pénètre dans le cœur de l'ontologie du *Dasein*, devenant la structure la plus profonde et le noyau fort d'un *Dasein* résolu. Ainsi s'obtient la solitude ontologique nécessaire à l'authenticité. Ce qui se constitue par la mort c'est le propre, l'identique, la totalité, ou – pour confirmer les termes de Lévinas – le Même.

La mort propre et la fracture de la subjectivité : Lévinas

Nous pouvons saisir une première esquisse phénoménologique de la mort dans *Le temps et l'autre*, où Lévinas propose une articulation ontologique de plusieurs phénomènes qui délimitent la constitution génétique du sujet, entre identité et altérité : *la solitude* comme ancrage de l'étant humain dans son être identitaire ; *la souffrance* simultanément comme attestation radicale de la solitude ontologique et comme anticipation différenciatrice de la mort ; *la mort* comme événement inassimilable qui fracture l'identité, l'autarcie et la puissance du sujet ; *l'avenir* de la mort comme marque essentielle de l'altérité ; *le temps* comme trace de l'Autre. Comme dans l'analyse

heideggérienne, la mort propre est décrite comme imminente, liée à la solitude du sujet, ouvrant le rapport au temps, creusant une brèche radicale dans la vie du sujet. Mais ces similarités formelles ne doivent pas masquer les différences radicales.

D'abord, la relation entre mort et solitude est renversée : si Heidegger « déduit » la solitude essentielle du *Dasein* à partir de sa mort (la mort, comme possibilité la plus propre, individualise), comprenant le solipsisme existentiel de l'angoisse à partir du *Sein zum Tode*, Lévinas renverse ce rapport : il comprend la mort à partir de la solitude, comme fracturant cette solitude identitaire. Si Heidegger part d'une sorte d'« intersubjectivité » (avec plusieurs couches existentielles, mais relevant de l'inauthenticité) pour arriver à un solipsisme existentiel (authentique), renversant ainsi le schème husserlien (du solipsisme à l'intersubjectivité), Lévinas à son tour renverse le renversement heideggérien, reformulant sur un mode non transcendantal l'aporie husserlienne du solipsisme : en tant que solitude génétiquement primordiale, le solipsisme possède un statut *ontologique* fondamental. La solitude comme structure ontologique est comprise comme point d'adhérence de l'être et de l'étant. Le sujet est, par son être même, isolé, fermé, clos. Ce solipsisme initial ou primordial a une stature ontologique, étant défini comme

l'unité indissoluble entre l'existant et son œuvre d'exister. [...] Concevoir une situation où la solitude est dépassée, c'est éprouver le principe même du lien entre l'existant et son exister. C'est aller vers un événement ontologique où l'existant contracte l'existence. J'appelle hypostase l'événement par lequel l'existant contracte l'existence (TA, 22).

La solitude semble recevoir ainsi le caractère d'un « événement ontologique », elle semble marquer « l'unité indissoluble » ou « le principe du lien » entre l'être et l'étant ; donc elle pourrait ouvrir la

possibilité d'une « expérience » de la différence ontologique, d'une donation intuitive de celle-ci, qui pourrait à son tour fonder phénoménologiquement une démarche ontologique comme telle, en quête du sens de l'être. Cependant, cette « expérience » n'occasionne pas chez Lévinas une telle démarche ontologique, mais elle suscite une onto-phobie radicale. L'être sera compris non pas comme « ce qui est cherché », comme « le “en vue de quoi” de la pensée », comme « ce qui oriente la réflexion », mais comme oppression, enchaînement et mal. La solitude ontologique constitue le pouvoir du sujet de persévérer en (vue de) soi-même (le plaisir, la jouissance, l'égoïsme, l'autonomie comme maîtrise de soi), mais aussi son incapacité immanente à se transcender soi-même, à se dépasser, à « échapper » à soi. L'être apparaît dans ce contexte en tant que l'*il y a* (par l'ennui, la fatigue, l'insomnie ou la souffrance), comme dimension maligne de l'existence, comme suffocation, comme adhérence sans secours à l'existence, face à laquelle surgit une irrépressible et cependant impossible tentative d'évasion de l'existence⁵.

Face à cette solitude ontologique, qualité immanente de l'hypostase, la souffrance vient accomplir un double et paradoxal mouvement. D'une part, la souffrance *atteste* phénoménologiquement la solitude, à savoir l'ancrage en soi du sujet, l'enracinement fatal dans l'être, mettant en lumière la fatalité et l'omnipotence de cette solitude. Dans la souffrance, le sujet arrive à éprouver plus radicalement la pesanteur de son existence, la suffocation du fait « qu'il est et qu'il a à être » (SZ, 134) son être même.

5 Le thème d'un être insupportable, comme plénitude oppressante, apparaît dans l'étude de 1935, *De l'évasion*. Dans ce texte de jeunesse on trouve une note concernant notre sujet : « ... nous considérons que le problème de l'origine et de la mort ne saurait être judicieusement posé qu'à partir de moment où l'analyse de l'évasion aura été accomplie. » (p. 101).

[La souffrance] est une impossibilité de se détacher de l'instant de l'existence. Elle est l'irrémissibilité même de l'être. Le contenu de la souffrance se confond avec l'impossibilité de se détacher de la souffrance. [...] Il y a dans la souffrance une absence de tout refuge. Elle est le fait d'être directement exposé à l'être. Elle est faite de l'impossibilité de fuir et de reculer. Toute l'acuité de la souffrance est dans cette impossibilité de recul. Elle est le fait d'être acculé à la vie et à l'être. Dans ce sens, la souffrance est l'impossibilité du néant (TA, 55).

D'autre part, la souffrance – qui scelle le sujet en soi-même, l'enveloppe autour de son être propre et constitue la marque de l'immanence et de l'identité – est convoquée précisément pour ouvrir la brèche d'une différence et d'une altérité dans ce sujet forcément absorbé en soi. Car ce qui produit cette souffrance est ressenti comme étranger à soi, comme différent, comme venant d'autre part ou même comme hostilité envers le sujet ressentant la souffrance. De plus, c'est dans la souffrance que le sujet, essentiellement déterminé par son activité, par ses pouvoirs et capacités, se trouve *dépossédé* de ses pouvoirs. Lévinas précise que « dans la souffrance, le sujet nous semble arriver à la limite du possible. Il se trouve enchaîné, débordé et en quelque manière passif » (TA, 57-58). Cette réduction spontanée de la puissance naturelle de l'ego se double d'une réduction de son activité : le sujet découvre ainsi une passivité plus profonde : « Il y a dans la souffrance [...] ce retournement de l'activité du sujet en passivité » (TA, 59). La souffrance constitue donc l'événement d'un tel renversement dans l'ego, de sa puissance en impuissance, de son activité en passivité. Définie comme telle, la souffrance constitue une brèche ontologique dans la vie du sujet, une fracture qui sera déterminée et accentuée par le prolongement de la souffrance dans l'expérience de la mort.

Car c'est à partir de cette liaison intime entre solitude et souffrance (à la fois identifiante et disloquante) que Lévinas attribue à la mort une première fonction ontologique. « La mort dans la souffrance » constitue le paradigme axial où les écrits lévinassiens de 1946-47 situent le sens original de la mort. Celle-ci accentue et augmente la force disloquante de la souffrance : la mort dans la souffrance est un événement qui brise l'auto-identification naturelle (solipsiste) du sujet, fissurant la structure totalisante, maîtrisante et activement puissante de l'ego. C'est pourquoi la mort n'est pas définie par une possibilité, mais par une impossibilité. La mort est l'événement sur lequel le sujet ne peut plus avoir prise, sur lequel il ne peut plus exercer sa maîtrise : il y a une « impossibilité d'assumer la mort » (*TA*, 61). Cette impossibilité n'est pas une impossibilité quelconque, factice, car « la mort n'annonce pas une réalité contre laquelle nous ne pouvons rien, contre laquelle notre puissance est insuffisante » (*TA*, 62). La mort manifeste la *limite* du possible et non pas, comme chez Heidegger, l'hypostase la plus essentielle de la possibilité ontologique comme telle. C'est pourquoi Lévinas renverse la formule heideggérienne selon laquelle la mort est « la possibilité de l'impossibilité » de l'existence, en disant qu'elle est, au contraire, l'impossibilité de la possibilité en général⁶. « Ce qui est important à l'approche de la mort, dit-il, c'est qu'à un certain moment nous *ne pouvons plus pouvoir* ; c'est en cela justement que le sujet perd sa maîtrise même de sujet » (*TA*, 62). Comme telle, la mort – « événement que nous n'assumons plus », « l'impossibilité d'avoir un projet », « situation [...] où le sujet n'a plus aucune possibilité à saisir » (*TA*, 62-64) – constitue un renversement encore plus radical que la souffrance et, par conséquent, une fissure encore plus décisive dans la vie de l'ego. Face à la mort, le sujet perd toutes

6 Voir *TI*, 212 : «... l'impossibilité de toute possibilité – secousse d'une passivité totale...».

ses vertus, même la vertu d'être sujet, donc d'être actif et puissant ; il est remis à une passivité radicale⁷. Cette conversion que la mort met en scène – de l'activité à la passivité, du pouvoir au manque de pouvoir, de la virilité et de la maîtrise du sujet à la dépossession de toute volonté de domination – constitue le premier point de rupture dans la structure étanche du sujet, laissant place à la survenance de l'autre. Car cette mise entre parenthèses, cette suspension du pouvoir du sujet met en lumière la vulnérabilité constitutive de l'homme et lui découvre une dimension plus originaire de son soi, masquée habituellement par l'activité ou le volontarisme égoïste⁸. Devant la mort, le sujet perd sa puissance de maîtrise sur le monde et se découvre dans l'absence de toute initiative et de toute décision. Le sujet est ainsi une proie passive devant la mort.

Au contraire, pour Heidegger, l'être pour la mort est acte, conscience de soi, volonté, lucidité et pouvoir. C'est seulement en se rapportant à sa mort que le *Dasein* peut devenir pour la première fois lui-même. Il devient maître de soi-même et de son destin. La mort s'annonce dans l'angoisse, s'atteste par la voix de la conscience, force le *Dasein* à une authenticité résolue, et découvre l'horizon de l'avenir originaire, qui est un *avenir constitutif et propre*. En revanche, pour Lévinas, la mort appartient à un avenir marqué par l'altérité, un avenir absolument inassimilable et inassumable dans le sujet. Cet avenir de la mort n'est pas la marque du propre et de l'identique, mais c'est la trace de ce qui est absolument différent,

7 *TA*, 57 : « Cette façon pour la mort de s'annoncer dans la souffrance [...] est une expérience de la passivité du sujet qui jusqu'alors a été actif [...] la mort annonce un événement dont *le sujet n'est pas le maître*, un événement par rapport auquel *le sujet n'est plus sujet* » (n.s.).

8 *TI*, 59 : « [La mort] marque la fin de la virilité et de l'héroïsme du sujet [...] Ma maîtrise, ma virilité, mon héroïsme de sujet ne peut être virilité ni héroïsme par rapport à la mort. »

de ce qui est Autre. C'est pourquoi Lévinas dit : « Ma solitude n'est pas ainsi confirmée par la mort, mais brisée par la mort » (TI, 63). Je ne suis pas seul devant la mort, comme le souligne Heidegger par la *Vereinzelung*, mais au contraire c'est la mort qui apporte pour la première fois au sujet solipsiste la trace de l'altérité. C'est seulement par une fracture dans la structure du Même que la trace de l'Autre pourrait surgir. Or, ce qui peut briser cette structure étanche ne peut pas appartenir au Même et ne peut pas faire partie de l'horizon de l'identique. La brèche, c'est l'œuvre de l'Autre. C'est de cette manière que la mort et son avenir incontournable et inassimilable reçoivent la première trace de l'altérité.

Cette approche de la mort indique que nous sommes en relation avec quelque chose qui est absolument autre, quelque chose portant l'altérité, non pas comme une détermination provisoire [...] mais quelque chose dont l'existence même est faite d'altérité (TI, 63).

La mort est l'événement par excellence, ce qui ne peut pas être anticipé, prévu, maîtrisé, ce « que nous n'assumons plus » (TI, 62). Et comme un telle la mort est altérité, une altérité *préalable* ou *première* qui rend possible l'événement authentique de l'altérité (*seconde*) de l'autre homme. C'est pourquoi Lévinas dit que « seul un être arrivé à la crispation de sa solitude et à la relation avec sa mort, se place sur un terrain où la relation avec l'autre devient possible » (TI, 64).

Mais dans le *pathos* de la mort, dans la mort ressentie ou anticipée à travers la souffrance, il y a aussi un renoncement au primat de la *compréhension* de la mort propre, comme ce qui donne l'essence de la *relation* à cette mort propre. L'abandon de la compréhension, fondamentale au contraire chez Heidegger, met son empreinte sur la marque d'altérité que la mort propre reçoit. Pour Lévinas, la mort propre ne s'annonce pas dans l'anticipation compréhensive

de l'angoisse, dans le devancement vers une possibilité, dans le *comportement* compréhensif que le *Dasein* doit découvrir et assumer au moment de son authenticité, mais dans le fait brutal et charnel de la souffrance. En revanche, pour Heidegger la relation entre la mort et la souffrance n'appartient pas au domaine ontologique et la douleur ne suscite aucun intérêt analytique. Deux corollaires peuvent préciser cette opposition.

D'une part, chez Heidegger, la compréhension ontologique de la possibilité suprême comporte une désincarnation de la mort, qui relève à son tour de l'absence du problème de la vie et du corps vivant ou de la chair dans l'analytique du *Dasein*⁹ – d'où l'absence (ou l'impossibilité) du problème de la souffrance. Heidegger ne pose pas le problème de la douleur et il n'attribue pas au *Dasein* une structure existentielle ontologique correspondant à une corporéité vivante. Le *Dasein* est noyau ontologique de possibilités, sans aucune commune mesure avec le vivant et le corporel. Pour l'interprétation ontologique de la mort, il n'importe pas que la mort (même en tant qu'être à la fin) attaque, en détruisant, le corps vivant, qu'elle se laisse entrevoir comme un déchirement de la vie dans la souffrance de la maladie. La mort n'est pas l'événement final de la corporéité vivante, mais c'est la possibilité pure de l'être-pour-la-mort, qui est accessible seulement à la compréhension angoissée devant la finitude essentielle de l'être-au-monde. Pour Lévinas, en revanche, la mort propre reçoit son sens à partir de la souffrance d'un sujet essentiellement incarné. La co-appartenance de la solitude et de la mort ne renvoie pas à une possibilité formalisée et on-

9 Sur ce sujet, cf. nos études « The Question of the Living Body in Heidegger's Analytic of *Dasein* », in *Research in Phenomenology*, vol. 38, numéro 1, 2008 et « Heidegger, la polysémie de la vie et son histoire », in Ion Copoeru, Alexander Schnell (éds), *Recherches phénoménologiques actuelles en Roumanie et en France*, Hildesheim, Olms, 2006, pp. 85-106.

tologisée, vide de tout contenu (le *Sein zum Tode*, lui, est seulement la possibilité de l'impossibilité de l'existence, le schème formel de la finitude, ce qui n'est pas un contenu). Pour Lévinas, cette co-appartenance s'enracine dans le phénomène de la souffrance, qui renvoie au phénomène plus fondamental du corps vivant.

D'autre part, chez Lévinas, le rapport à la mort ne peut pas avoir la caractère de la compréhension, de ce qui est compris et assimilé. Nous n'avons aucune expérience, intuition ou connaissance de la mort, car elle ne se donne pas dans un *maintenant* sur lequel le sujet pourrait avoir prise¹⁰. Si toutefois l'impossibilité d'une expérience de la mort est avouée également par Heidegger, tant pour la mort propre que pour la mort de l'autre, néanmoins cela ne suspend pas la possibilité d'une compréhension de la mort. Pour l'analytique du *Dasein*, il y a seulement une « impossibilité apparente » (*die scheinbare Unmöglichkeit*) d'une saisie (*Erfassung*) et d'une détermination (*Bestimmung*) ontologique de la mort (SZ, § 46). Car, pour Heidegger, ce qui est du point de vue ontique inconnaissable en tant que être-à-la-fin peut toutefois être ontologiquement compris et déterminé en tant qu'être-pour-la-fin. En revanche, chez Lévinas, le manque de connaissance semble entraîner un manque de compréhension en général. Cependant, l'inconnu de la mort n'a pas une importance épistémologique, susceptible de valider une analyse positive et une description concrète de l'événement de la mort. Cet inconnu ouvre la voie d'une figure radicale de l'inaccessible, le « mystère », qui manifeste de par son essence une altérité radicale¹¹.

10 *DM*, 28 : « La relation à mon propre mourir n'a pas le sens de savoir ou d'expérience – fût-ce au sens de pressentiment, de prescience ». *TA*, 59 : « Le maintenant, c'est le fait que je suis maître, maître du possible, maître de saisir le possible. La mort n'est jamais maintenant ».

11 *TA*, 56 : « l'inconnu de la mort signifie que la relation même avec la mort *ne*

L'avenir inassimilable de la mort n'est pas la seule incidence de l'altérité dans la syntaxe phénoménale de la mort. L'altérité de la mort propre, analysée dans *Le temps et l'autre*, est doublée quelques années plus tard, dans *Totalité et infini*, par l'effectivité hostile que l'autre homme exerce sur ma propre mort, dans le climat menaçant du meurtre : altérité meurtrière. Si, au début, la mort propre semble être interrogée seulement du point de vue ontologique, sans obtenir une fonction explicative éthique concrète, sa dimension et sa signification éthique font irruption dans *Totalité et infini* par le thème de la violence, de l'hostilité, de l'agression. Et cela dans un double hypostase : dans ma propre mort, je suis exposé à la menace du crime devant un autre inconnu ; dans la mort de l'autre, je suis celui qui est toujours l'assassin potentiel, coupable de la mort de l'autre, responsable pour elle. « Nous l'abordons [la mort] comme néant, d'une façon plus profonde et en quelque manière *a priori*, dans la passion du meurtre » (*TI*, 209).

Nous avons affaire à une modification de paradigme : le sens originnaire de la mort n'est pas donné par l'hypostase de « la mort dans la souffrance », mais par celle de « la mort en tant que crime ». La mort première c'est un meurtre, c'est Caïn qui tue Abel, le premier tueur face à la première victime. Le meurtre est envisagé désormais comme ce qui est apte de donner *l'essence* de la mort et le crime reçoit une qualité *essentielle*. Lévinas le dit explicitement (et cependant d'une manière ambiguë) : « comme si le meurtre, au lieu d'être l'une des occasions de mourir, ne se séparerait de l'essence de la mort, comme si l'approche de la mort demeurait l'une des modalités du rapport à l'Autre » (*TI*, 210-211).

peut se faire dans la lumière ; que le sujet est en relation avec *ce qui ne vient pas de lui*. Nous pourrions dire qu'il *est en relation avec le mystère* » (n. s.). Voir aussi *TI*, 211 : « La mort est un menace qui s'approche de moi *comme un mystère* » (n. s.).

L'inconnu de la mort, son mystère qui annihile la maîtrise du sujet (la conclusion du *Temps et l'autre*), dirige encore la réflexion de Lévinas en 1961. La mort « ne se tient dans aucun horizon. Elle ne s'offre à aucune prise » (TI, 210). Face à elle et à son avenir inassimilable, tout mon pouvoir est suspendu : « Ma mort vient d'un instant sur lequel, sous aucune forme, je ne peux exercer mon pouvoir [...] elle s'approche sans pouvoir être assumée » (TI, 210). C'est pourquoi la mort en tant qu'altérité reçoit une marque de transcendance. Mais la transcendance est le lieu propre de l'Autre : « Autrui, inséparable de l'événement même de la transcendance, se situe dans la région d'où vient la mort, possiblement meurtre » (TI, 211). C'est ainsi que la mort acquiert la marque d'une menace intersubjective et trouve son paradigme essentiel dans le crime. Les choses qui me donnent la mort manifestent une « malveillance » étrangère, « résidu d'un mauvais vouloir », qui modifie le rapport entre la mort et la solitude. Lévinas renverse de nouveau le rapport heideggérien entre ce *unbezügliche Sein zum Tode* et la solitude devant la mort (rappelons : le *Dasein*, par le rapport à sa mort, arrive à la solitude), et modifie sa propre position de 1947. Car si dans *Le temps et l'autre* la solitude ontologique était *fissurée* par l'événement non appropriable de la mort, qui relevait ainsi d'une sorte d'altérité, dans *Totalité et infini* Lévinas oppose à la solitude de la mort non pas l'altérité de la mort elle-même, mais la pression hostile de l'autre, l'agression que l'autre pourrait manifester sur la vulnérabilité du moi. C'est ainsi qu'il affirme – polémiqueant encore avec Heidegger – que la « solitude de la mort ne fait pas disparaître autrui, mais se tient dans une conscience de l'hostilité » (TI, 211). Devant ma mort, je ne suis pas devant moi-même, comme le voyait Heidegger, mais devant un autre inconnu et menaçant : « je ne suis pas en face du néant, mais en face de ce qui est *contre moi* » (TI, 210).

On a affaire ici aux autres renversements de la perspective heideggerienne. Selon Lévinas, la mort propre ne doit pas être comprise à partir du sens de l'être ou de l'ontologie du *Dasein*, mais à partir du sens de la violence élémentaire que l'homme peut subir. Ainsi, être mortel ne signifie pas un être *pour* la mort, mais un être exposé à la violence, un être *contre* la mort, un être pour la vie. Si la violence donne le sens de la mort, alors ce n'est pas l'angoisse devant le néant de la finitude qu'on doit mettre en jeu. La *Stimmung* primordiale devant la mort est la peur de la violence, la peur d'être tué. Ma mort vient de l'autre, qui est Caïn quand je ne peux être que son frère, Abel. Mais cette situation paradigmatique n'est qu'une face de la relation meurtrière entre un Caïn et un Abel. Le moi vulnérable, le sujet menacé par autrui n'est que le premier aspect de cette situation intersubjective. L'inversion de ce rapport (l'autre comme vulnérable et le moi comme celui qui menace autrui de mort) soulève d'autres problèmes, concernant non pas mon être pour la mort, mais l'être mortel de l'autre.

III. *La mort de l'autre*

Dans le projet général d'une phénoménologie de la mort, on se heurte à la nécessité d'instaurer une certaine « hiérarchie » entre la mort propre et celle de l'autre. Autrement dit, il faut établir l'hypostase concrète qui pourrait offrir le sens primordial, authentique et englobant du phénomène de la mort, le paradigme interprétatif fondamental, l'angle essentiel d'où l'on doit regarder la totalité de ce phénomène. Sur quelle hypostase phénoménale peut reposer notre compréhension de la mort en général ? Le sens de la mort de l'autre peut-il être déduit du sens de la mort propre ou au contraire, est-ce seulement à partir d'une compréhension véritable de la mort des autres que nous pouvons déchiffrer quelque chose concernant la mort (et la vie) propre ? Nous touchons ici au noyau de la dispute, une dispute qui transpose autour de la mort la tension archaïque entre *to auton* et *to heteron*.

Le *Mitsein* et la mort de l'autre

Telle est bien en effet la décision fondamentale qui départage les deux pensées et qui, avant tout approfondissement, les détermine souterrainement : pour Heidegger, la mort première est la mort propre, cependant que la mort de l'autre n'est qu'un thème substitutif, incapable d'offrir le sens adéquat de la mort propre. La mort des autres n'intervient dans l'analytique existentielle que pour illustrer la possibilité ou l'impossibilité de comprendre la mort propre. En revanche pour Lévinas, ce n'est pas la mort propre qui reçoit le statut de mort première, mais la mort d'autrui : « La mort de l'autre, c'est là la mort première » (*DM*, 54). Comme telle, elle découvre un sens insigne de l'humain, marqué par l'ancienne exigence du « tu ne tueras pas » et par une responsabilité d'avant toute dette.

Lévinas a toujours envisagé avec méfiance le rôle secondaire accordé à l'autre homme dans le projet de l'analytique du *Dasein*, entraînant la signification mineure de la mort d'autrui dans l'ontologie heideggérienne. Son premier reproche vise le fait que le rapport à l'autre, désigné par l'existential *Mitsein*, est conçu exclusivement à la lumière de l'ontologie, que l'étant concret qui est l'homme autre est soumis aux exigences ontologiques neutres de la question de l'être, qu'ainsi on constitue une intersubjectivité neutre, formelle et impersonnelle, inapte à décrire authentiquement la relation frontale de l'un à l'autre. Les réserves de Lévinas portent par ailleurs sur la formulation même des existentiels sous lesquels Heidegger situe l'expérience de la rencontre du *Dasein* des autres, *Mitsein* et *Miteinandersein*, en considérant que « ce n'est pas la préposition *mit* qui doit décrire la relation originelle avec l'autre » (*TA*, 19). La latéralité que la préposition *mit* exprime constitue, croit-il, une occultation fatale de l'autrui comme tel¹². L'idée de collectivité, de

12 Cf. *DEE*, 162 : « À cette collectivité de camarades, nous opposons la collectivité du moi-toi qui la précède. Elle n'est pas une participation à un troi-

préoccupation ensemble autour des choses *communes* du monde ambiant ne représente qu'un détournement face à la présence frontale et concrète de l'autre¹³.

Il est vrai que l'existentiel du *Mitsein* s'obtient analytiquement chez Heidegger depuis le monde ambiant de l'ustensilité, dans l'orbe par conséquent du comportement de la préoccupation. Mais, *en tant qu'indication formelle*, il est loin de réduire son sens à la simple *collaboration* (comme travail ensemble) avec les autres, ou à une « collectivité des camarades », comme le dit Lévinas. *Fürsorge* comme structure formelle, transcendantale et ontologique, se modalise, se concrétise en divers modes ontiques ou naturels, en divers types de comportements ou genres d'attitudes : il y a aussi bien des « modes déficients » de concrétisation ontique comme l'indifférence¹⁴, que des « modes positifs ». Parmi les modes positifs, Heidegger distingue deux possibilités *extrêmes* : un mode inauthentique – alié-

sième terme – personne intermédiaire, vérité, dogme, œuvre, profession, intérêt, habitation, repas – c'est-à-dire elle n'est pas une communion. Elle est le face-à-face redoutable d'une relation sans intermédiaire, sans médiation. [...] Autrui, en tant qu'autrui, n'est pas seulement un alter ego. Il est ce que moi je ne suis pas : il est faible alors que moi je suis fort [...] Ou bien il est l'étranger, l'ennemi, le puissant. [...] L'espace intersubjectif est initialement asymétrique ».

13 Cf. *TA* 88-89 : « Le *Miteinandersein* demeure lui aussi la collectivité de l'avec, et c'est autour de la "vérité" qu'il se révèle dans sa forme authentique. Il est collectivité autour de quelque chose de commun. [...] la socialité chez Heidegger se retrouve toute entière dans le sujet seul et c'est en terme de solitude que se poursuit l'analyse du *Dasein*, dans sa forme authentique. » Passage repris identiquement dans *DEE*, 162.

14 *SZ*, § 26, p. 121 : « La sollicitude sous la forme factice et sociale de l'"assistance", par exemple, se fonde dans la constitution d'être du *Dasein* comme être-avec. Son urgence factice est motivée par le fait que le *Dasein* se tient de prime abord et le plus souvent dans des modes déficients de la sollicitude. Être pour, contre, sans... les uns les autres, passer indifféremment les uns à côté des autres, ce sont là des manières possibles de la sollicitude. »

nant et dominateur¹⁵ – et un mode authentique et devançant¹⁶. La distinction entre ces deux modes de comportement envers l'autre est faite par le rapport à la mort de l'autre. Le comportement envers le *Dasein* de l'autre est ainsi déterminé par le *comportement envers sa mort*. Voilà pourquoi la mort de l'autre est en tout cas loin d'avoir une importance mineure dans l'analytique du *Dasein*.

Il n'en reste pas moins que le comportement envers la mort de l'autre est déterminé plus originairement par le rapport à la mort *propre*. Car l'authenticité de mon rapport à l'autre dépend conjointement de l'authenticité de son rapport à sa mort, de mon rapport à sa mort et finalement de mon rapport à ma mort. C'est seulement par la transparence de ma mort en tant qu'être-pour-la-mort, en tant que possibilité fondamentale de mon être, que j'arrive à comprendre le *Seinkönnen* de l'autre¹⁷, qui est déterminé finalement par sa possibilité suprême, la possibilité de toutes possibilités,

15 SZ, § 26, p. 122 : « Quant à ses modes positifs, la sollicitude offre deux possibilités extrêmes. Elle peut ôter pour ainsi dire le “souci” à l'autre, et, dans la préoccupation, se mettre à sa place, se *substituer* [*einspringen*] à lui. Cette sollicitude assume pour l'autre ce dont il y a à se préoccuper. L'autre est alors expulsé de sa place, il se retire, pour recevoir après coup l'objet de préoccupation comme quelque chose de prêt et de disponible, ou pour s'en décharger complètement. Dans une telle sollicitude, l'autre peut devenir dépendant et assujéti, cette domination demeurerait-elle même silencieuse au point de lui rester voilée. »

16 *Ibid.* : Il y a « ... la possibilité d'une sollicitude qui ne se substitue pas tant à l'autre qu'elle ne le *devance* [*vorausspringt*] en son pouvoir-être existentiel, non point pour lui ôter le “souci”, mais au contraire et proprement pour le lui restituer. Cette sollicitude [...] aide l'autre à se rendre transparent *dans* son souci et à devenir *libre pour lui* ».

17 SZ, § 60, p. 298 « La résolution à soi-même place pour la première fois le *Dasein* dans la possibilité de laisser “être” les autres *dans leur pouvoir-être le plus propre* et d'ouvrir conjointement celui-ci dans *la sollicitude que devance et libère*. » (n. s.)

par sa mort¹⁸. L'authenticité du rapport envers autrui se fonde essentiellement sur l'authenticité du *Dasein propre* qui s'assume dans son propre être pour la mort. Elle ne surgit pas de la sollicitation ou de l'exigence que l'éminence de la hauteur d'autrui exerce sur moi. Car elle peut viser le *Dasein* des autres seulement par l'obtention de l'authenticité *propre*¹⁹. Seul ce qui est propre peut authentifier le différent, non l'inverse. Et à l'authentification du *Mitsein* appartient cet acte de rendre transparent à l'autre sa propre mortalité. *Le rapport authentique du Dasein propre à la mort de l'autre consiste précisément dans cet acte de rendre transparent à l'autre sa propre mort comme mort.* Cela signifie notamment ne pas délivrer ou alléger autrui de la pesanteur de sa mortalité, ne pas lui soustraire le sens de possibilité insigne de sa mort en sa lourdeur, ne pas lui substituer cette dette ontologique par les illusions de la légèreté et de l'insouciance quotidiennes. Cela signifie lui rendre transparente sa mort comme possibilité, comme être pour la mort inaliénable, certain, indéterminé et précisément absolu (*unbezugliches*), sans relation, dans la solitude de sa finitude. En ce qui concerne la mort propre, le *Dasein*, étant seul devant l'authenticité de sa mort propre, ne permettra pas à l'autre (ou aux autres plus ou moins anonymes) d'intervenir entre lui-même et sa propre possibilité d'être pour la mort. En ce qui concerne la mort d'autrui, le *Dasein* ne « sera » pas non plus *avec* autrui en *sa* possibilité suprême, en ce sens qu'il « laisse » autrui conquérir sa solitude propre devant la possibilité

18 SZ, § 53, p. 264 : « Mais la mort, en tant que possibilité absolue, n'isole que pour rendre [...] le *Dasein* comme être-avec compréhensif pour le pouvoir-être des autres. »

19 *Ibid.* : « Le *Dasein* résolu peut devenir la "conscience" d'autrui. C'est de l'être-Soi-même authentique [*eigentliches Selbstsein*] de la résolution que jaillit (*entspringt*) pour la première fois l'être-l'un-avec-l'autre authentique [*eigentliches Miteinander*]. »

de sa mort. Le *Dasein* ne suspendra pas l'isolement de l'autre face à sa mort, car c'est seulement dans cette solitude que l'autre peut avoir véritablement accès à sa finitude et à l'authenticité de son existence. La solitude et l'individuation devant la possibilité de la mort propre se transfèrent en tant que solitude et individuation de l'autre devant sa mort.

La mort d'autrui et l'épiphanie du visage

Ce qui semble ainsi séparer nettement ces deux positions philosophiques c'est, au fond, le point à partir duquel l'authenticité pourrait surgir, la source de l'authentique et de la vérité. Pour Heidegger, c'est le soi authentique qui peut authentifier, dans sa finitude, le rapport avec les autres et l'autrui comme tel : il devient ainsi la « conscience » de l'autre, appelant le *Dasein* de l'autre à sa finitude, à la mort. En revanche, pour Lévinas, la hauteur infinie du visage d'autrui est la source de droit du sens : autrui est celui par lequel le sujet peut parvenir à l'authenticité.

L'autre en tant que visage est un étant tout à fait paradoxal : d'abord, il est celui qui, de par son essence, ne se laisse pas complètement maîtriser et posséder : «... malgré l'étendue de ma domination et de sa soumission, je ne le possède pas »²⁰. Même dans le cas limite, celui du meurtre, il est celui qui m'échappe, échappant par sa mort même à ma coercition, à ma violence, à mon acte de négation. Ensuite, l'autre, en dépit de son caractère « immaîtrisable », est « le seul étant dont la négation ne peut s'annoncer que totale : un meurtre. Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer »²¹.

20 *EN*, 22. Voir *TI*, 172 : « Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs ».

21 *EN*, 22. Voir aussi *TI*, 173 : « Je ne peux vouloir tuer qu'un étant absolument indépendant, celui qui dépasse infiniment mes pouvoirs et qui par là ne s'y oppose pas, mais paralyse le pouvoir même de pouvoir. »

Privilège paradoxal d'autrui, qui se prolonge encore quand il s'agit du visage d'autrui exposé à la mort : la nudité du visage, le fait qu'il est exposé, ouvert, nu, sans défense, constitue et suscite la tentation de le tuer, de l'anéantir ; il suscite la cruauté par ce « sans défense », par cette vulnérabilité ; et la même nudité exprime cependant l'impérative interdiction de toute crime : « tu ne tueras pas ». « La tentation de la négation totale mesurant l'infini de cette tentative et son impossibilité – c'est la présence du visage. Être en relation avec autrui face à face – c'est ne pas pouvoir tuer »²².

Dans la mort d'autrui se confrontent donc la possibilité de cette volonté mienne qui veut sa mort, simultanément pouvoir de volonté et volonté de pouvoir, et l'interdiction (aussi bien de la volonté que du pouvoir) que le visage exprime : en lui « l'infinie *résistance de l'étant à notre pouvoir* s'affirme précisément *contre la volonté meurtrière* qu'elle défie » (*EN*, 23, n.s.). L'individuation d'autrui semble passer ainsi, de nouveau, par le phénomène de la mort, et cela d'une manière double : l'autre est le *seul* étant que je peux vouloir tuer ; et l'autre est simultanément le *seul* étant qui, par l'expression de son visage, interdit, conteste et suspend, par le premier mot « tu ne commettras pas de meurtre » (*TI*, 173), mon pouvoir sur lui, et notamment mon pouvoir de le tuer.

La mort de l'autre se définit primordialement par rapport à son visage. Même dans l'événement de la mort de l'autre, c'est le « visage qui devient masque » (*DM*, 21), « disparition des mouvements expressifs », « départ sans réponse », « immobilisation » (*DM*, 17). Cependant, le but de Lévinas n'est pas celui d'entreprendre une analyse de la facticité de la mort de l'autre, en tant qu'événement

22 *Ibid.* Voir aussi *TI*, 173 : « L'épiphanie du visage suscite cette possibilité de mesurer l'infini de la tentation du meurtre, non pas seulement comme une tentation de destruction totale, mais comme impossibilité – purement éthique – de cette tentation et de cette tentative. »

dans lequel celui-ci se trouve dramatiquement confronté à sa fin. Son intérêt ne se focalise ni sur l'apparition du corps mort, visage pétrifié et défiguré, ni sur le champ phénoménal ouvert par cette mort. Mais comment peut-on aborder la mort de l'autre sinon dans l'hypostase d'un événement, en tant qu'être à la fin ? Toutefois Lévinas affirme que la « mort de quelqu'un n'est pas [...] une facticité empirique [...] ; elle ne s'épuise pas dans cet apparaître » (*DM*, 21). Ainsi, Lévinas semble préserver une orientation analogue à celle de Heidegger, affirmant que la mort ne doit pas être définie en tant qu'événement ontique, comme décès. Lévinas transpose cette orientation heideggérienne anti-événementielle sur la mort de l'autre, doublant cette transposition par le changement de registre : de l'ontologique à l'éthique. Avant la mort phénoménale de l'autre se donne la présence de son être-mortel, qui se phénoménalise comme nudité du visage, comme vulnérabilité et exposition à la (ou à ma) violence. Avant le *Zu Ende sein* de l'autre en tant que *factum* je dois faire face à la mortalité de l'autre, à son *être pour la mort*. C'est pourquoi Lévinas se demande : « Le néant de la mort n'est-il pas nudité même du visage du prochain ? » (*DM*, 133) Son visage me donne à savoir sa mortalité comme être exposé à la violence ; et celui qui peut exercer cette violence c'est moi. C'est pourquoi il me dit à moi « tu ne tuera pas ».

Faiblesse et exposition à la mort et au meurtre, mais aussi hauteur impérative, commandement et interdiction de tuer, caractérisent simultanément le visage. Par cette interdiction, la mort de l'autre ou, plus spécifiquement, sa mortalité qui s'exprime en tant que visage, met en question ma subjectivité. Les limites du sujet et de ses pouvoirs sont mises à l'épreuve non pas seulement par la mort propre, comme à l'époque du *Temps et l'autre*, mais plus radicalement par la mort de l'autre, celle qui « paralyse le pouvoir même de pouvoir » (*TI*, 173). Une nouvelle fracture de la sub-

jectivité s'annonce dans la nudité mortelle du visage du prochain, ouvrant ainsi une brèche ultime dans la totalisation puissante.

La décentration et la dislocation du sujet régnant sur son monde commence avec l'absence de tout pouvoir devant la mort propre. Ce court-circuit ontologique de l'égologie se détermine, ensuite, comme impuissance totale face à la menace inconnue du meurtre que j'éprouve dans la peur de la mort qui vient d'autre part, à savoir d'autrui. Mais c'est la mort d'autrui, sa mortalité même, qui accomplit cette décentration du moi, suspendant d'une manière plus radicale mes pouvoirs par une interdiction fondamentale, interdiction qui se reflète dans ma crainte de ce que je peux faire, moi-même, un meurtre. « La mort dans le visage de l'autre homme est la modalité selon laquelle l'altérité par laquelle le Même est affecté, fait éclater son identité de Même en guise de question qui se lève en lui » (*DM*, 134). La mortalité du visage d'autrui détruit la circularité solipsiste de l'être en vue de soi-même du *Dasein* et destitue la centralité qu'il a toujours dans le milieu de son monde.

La mort d'autrui arrive ainsi à appartenir à moi plus encore que ma propre mort : « le souci de la mort d'autrui peut pourtant importer au moi avant son souci de moi pour soi » (*EN*, 257). Elle arrive à être « un propre » plus propre que *ma* mort, dans une appartenance et une appropriation radicale : « Comme si elle concerne, elle "me regardait" avant sa confrontation avec moi, avant d'être la mort qui me dévisage moi-même [...] comme si, avant même que de lui être voué moi-même, j'avais à répondre de cette mort de l'autre » (*EN*, 167). Lévinas semble ainsi transférer à la mort d'autrui, dans une perspective éthique, toutes les vertus d'individuation et d'authentification que Heidegger attribue, dans sa perspective ontologique, à la mort propre. La *Vereinzelung* du soi ne s'instaure pas devant la mort propre et par la voix de la conscience, mais est individualisation par le visage assignant de l'autre, individualisa-

tion éthique, antérieure à l'individuation ontologique. À l'angoisse devant le néant de la mort propre, Lévinas n'oppose plus la peur de la violence que je peux subir, comme dans *Totalité et Infini*, mais la crainte devant ma propre capacité de tuer autrui, devant mon propre pouvoir de violenter l'autre : « crainte pour tout ce que mon exister [...] peut accomplir de violence et de meurtre » (*EN*, 166). Cette crainte, comme expansion d'une mauvaise conscience qui rappelle « le moi haïssable » de Pascal, trouve sa concrétude dans la figure de l'usurpation, dans la suspicion de n'avoir point de lieu propre, dans le « scrupule d'être » : « crainte d'occuper dans le *Da* de mon *Dasein* la place de quelqu'un » (*EN*, 166).

Car dans la mort d'autrui, comme si se perpétait l'archétype de la mort, le crime primordial, je suis Caïn au moment où l'autre est mon frère, Abel. L'ego est remis à sa culpabilité de sujet qui peut tuer. Et c'est cette culpabilité qui individualise le sujet : l'ego s'individualise non par la possibilité de la mort propre, mais par la possibilité de la mort de l'autre, qui est nudité de son visage, vulnérabilité de son exposition à la mort, qui est au fond la possibilité mienne de tuer autrui. Même si je ne suis pas, concrètement, le tueur, et que le plus souvent je ne le suis pas, la mortalité de l'autre m'est adressée à moi, sans détour et sans réserves, jusqu'à me faire complice de la mort de l'autre, coupable pour elle et, ainsi, responsable pour elle. Le fait primordial d'être-en-dette n'est pas, comme chez Heidegger, le *Schuldigsein* comme être-fondement nul d'une nullité (*nichtiges Grundsein einer Nichtigkeit*) (*SZ*, 305), qui est finalement « culpabilité » ontologique face à soi-même. La première culpabilité est celle d'abandonner l'autre à sa mort et elle surgit de l'appel que le visage d'autrui m'adresse d'une manière incontournable. L'appel originare est ici, dans le visage d'autrui, et non pas dans l'appel de la conscience (*Ruf des Gewissens*), qui réclame le *Dasein* vers son authenticité propre. Laisser autrui *seul* dans sa mor-

talité face à sa mort n'est pas pour Lévinas l'indice d'une authenticité, comme semble le dire le texte heideggérien ; cela revient au contraire à *abandonner* autrui à sa mort, ce qui signifie la culpabilité la plus profonde. S'il y a vraiment une solitude ontologique, valable non pas seulement en tant que ma propre solitude devant ma mort, mais aussi en tant que solitude d'autrui devant sa mort, alors l'injonction du visage revendique « l'obligation de *ne pas laisser l'autre homme seul* en face de la mort » (EN, 149, n.s.). « La mort signifie dans la concrétude de ce qu'est pour moi *l'impossible abandon d'autrui à sa solitude*, dans l'interdit à moi adressé de cet abandon » (EN, 167, n.s.). Cette sym-pathie ou cette com-compassion avec l'autre dans la solitude de sa mort trouve sa limite et, donc, son sens ultime dans l'acte du sacrifice.

Le sacrifice de soi, donner la vie mienne pour la vie de l'autre, c'est ici que se trouve le point ultime où aboutit la phénoménologie lévinassienne de la mort, arrivant ainsi peut-être à perdre même son lien concret à la phénoménologie comme telle. Se donner soi-même à la mort pour la vie ou la mort d'autrui – tout autant qu'un « mourir ensemble » (EN, 227), comme un aller avec autrui dans sa mort, pour ne pas le laisser seul à sa mort, mort qui devient aussi la mienne – c'est ici qu'on trouve le noyau d'une éthique du sacrifice, qui relève finalement de la sainteté : « mourir-pour-l'autre, le sacrifice jusqu'à la folle pensée où le mourir de l'autre peut me soucier bien avant, et plus, que ma mort » (EN, 258). La signification d'un tel acte déborde radicalement et démesurément, affirme Lévinas, les neutres considérations heideggériennes concernant un possible « aller à la mort pour un autre (*für einen Anderen in der Tod gehen*) » qui est toujours un « *für den Anderen sich opfern* “in einer bestimmten Sache” » (SZ, 240). Car ce n'est pas une *Sache*, « une affaire déterminée », qui impose et réclame ce sacrifice, mais le visage assignant et sollicitant de l'autre, la véhémence de sa de-

mande, qui devient un impératif d'avant toute ontologie. Si la pensée identificatrice fait de la mort de l'autre un cas autre d'une mort propre (appropriation de la mort de l'autre, faire dépendre son sens du sens de la mort propre), Lévinas pousse à l'extrême la tendance contraire, jusqu'à la dés-appropriation complète de la mort propre, la privation de tout propre dans le propre : ma mort à la fin n'est qu'un reflet, un cas de la mort de l'autre - ma part dans la mort d'autrui : « *Ma* mort est ma *part* dans la mort d'autrui et dans ma mort je meurs cette mort qui est ma faute ». (*DM*, 50)

Conclusion

Le phénomène de la mort se situe, aussi bien pour Heidegger que pour Lévinas, au centre de leurs constructions philosophiques, traversant l'intégralité systématique de leurs élaborations phénoménologiques, s'infiltrant dans leurs centres problématiques les plus profonds. Tout en soutenant l'analyse explicative heideggérienne et lévinassienne sur la « subjectivité humaine », un tel phénomène met en scène des interprétations qui *se correspondent* l'une l'autre d'une manière renversée sur chaque plan où il apparaît. On a ainsi affaire à une symétrie inversée entre les deux phénoménologies de la (même) mort. Chaque atome explicatif par lequel Lévinas attaque le phénomène de la mort correspond (explicitement ou non) aux analyses heideggériennes de *Sein und Zeit*, renversant pas à pas les résultats et les conséquences où l'analytique existentielle aboutissait.

Mais au-delà de toutes les divergences que nous avons pu pointer, il ya aurait lieu pour finir de souligner une importante similitude formelle, en laquelle se rejoignent ces deux constructions philosophiques, si disjointes pourtant quant à leurs intentions. Car les deux perspectives semblent perpétuer, chacune à sa manière, le paradigme d'une dynamique opposant un être corrompu et un être

restauré. La transition entre ces deux états constitutifs de l'homme (sujet ou *Dasein*) est rendue possible par une expérience radicale qui brise ou suspend l'état corrompu au profit d'une authenticité possible, c'est-à-dire d'un état restauré. Cette expérience radicale qui fracture la vie du sujet comporte une liaison essentielle avec la mort, dans différentes manières de l'« anticiper », au sens le plus large du terme. La mort (ou l'expérience qui l'anticipe) est donc l'événement qui constitue le croisement de ces deux états constitutifs. L'état corrompu est, pour Lévinas, l'égoïsme de l'ego, son être en vue de soi-même et pour soi-même ; cet état n'est fracturé que par l'expérience anticipatrice de la mort, qui est la souffrance (dans 1947), la peur de violence (dans 1961), mais aussi la crainte que je puisse tuer (dans les années 80) ; l'état restauré est l'ouverture vers l'altérité, l'être pour l'autrui et la responsabilité dans le « face à face » éthique. La mort fracture l'identique et le propre pour laisser surgir l'altérité. Chez Heidegger c'est l'identique au contraire qui est mis en lumière, le phénomène de la mort venant fissurer la domination négative de l'altérité. La mort est mise en jeu seulement pour recouvrer le *Dasein* dispersé dans diverses formes d'aliénation ou d'altération (l'état corrompu, c'est-à-dire la perte dans ce qu'il *n'est pas*, dans ce qui est autre) et pour le remettre, en tant qu'état restauré, à sa résolution et son appropriation de soi.