

VERS UNE ETHIQUE DE L'ASSISTANCE

Babette Babich (Fordham University)

Si Nietzsche, se référant à la philosophie morale de Kant, put invoquer ceux « qui promettent sans en avoir les moyens » et dérider le « menteur qui trahit sa parole dans le moment même où il l'a sur les lèvres », un examen de l'éthique de l'assistance de Heidegger souligne, de son côté, que nous nous trouvons toujours déjà dans l'assistance envers les autres, même si ce n'est que de manière négative ou défectueuse. En parcourant le chemin qui nous mène vers l'éthique de l'assistance chez Heidegger, nous aurons à discuter de la condition humaine chez Heidegger, de l'amitié, et aussi de lacets de soulier, de football, des anges, et du désir – et, pourquoi pas, du café.

Dans sa réponse à la question de Jean Beaufret : « Comment redonner un sens au mot 'humanisme' ?¹ » – un mot qui fut perdu comme une vapeur dans les champs de gaz de la Première Guerre, et consommé dans l'inhumanité des chambres à gaz de la Deuxième Guerre, accompagnées, comme elles le furent, par les bombardements incendiaires et par deux bombes dont nous sommes toujours loin de comprendre les effets, et tout ceci en moins de cinquante ans – Heidegger entreprit de répondre à la présupposition de Beaufret sur un soi-disant manque d'éthique dans sa philosophie (tout comme dans sa personne) en plaçant la question de Beaufret dans la bouche d'un autre : « Peu après la parution de *Sein und Zeit*, un jeune ami me demanda : 'quand écrirez-vous une éthique ?'² » Il n'est pas sans importance que ce fut « un jeune homme » qui l'interrogea. Et la réponse suggère que Heidegger pensait qu'une éthique était déjà présente dans son œuvre, pour quiconque ait pris le temps de lire ses livres, et surtout *Être et temps*. Il continue en demandant « Qu'est-ce qu'une éthique ? » et affirme que « Si l'on peut se per-

¹ Martin Heidegger, Jean Beaufret, *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, Montaigne, 1957, cf. ici R. Munier, édition bilingue, Paris, Aubier, 1983. Cependant, comme nous le verrons, certains demandent comment Heidegger aurait pu s'occuper de l'éthique s'il n'avait pas pu donner une réponse directe au jeune homme.

² Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », dans *Questions III*, Paris, Gallimard, 1946, p. 114.

mettre ce rapprochement, les tragédies de Sophocle abritent plus originellement l'ἦθος dans leurs dires que dans les leçons d'Aristote sur l'Éthique³. » Il y aurait donc, avant Aristote, une éthique encore plus originaire, une éthique tragique, comme nous le savons de Nietzsche. Selon Heidegger, « Une phrase d'Héraclite, qui tient en trois mots, exprime quelque chose de si simple que par elle l'essence de l'éthos s'éclaire immédiatement⁴. »

Heidegger se réfère ensuite à ses écrits sur « bâtir, habiter, penser », thème qui le préoccupera progressivement dans les conditions de la crise du logement dans l'Allemagne d'après-guerre – les Américains disaient, non sans une certaine fierté, que les villes avaient été « aplaties » –, en citant ces mots d'Héraclite : « ἦθος ἀνθρώπων δαίμων ». Il traduit le premier mot en notant que pour les Grecs le mot *ethos* signifie « séjour, lieu d'habitation⁵ » et que par conséquent on ferait mieux de rendre ces trois mots par « l'homme habite, pour autant qu'il est homme, dans la proximité du dieu⁶. »

Suivant cette réflexion d'après la guerre sur l'humanisme, on ne pouvait que penser aussi à l'inhumain. Le défi que posa la guerre était non celui de parler du « trans-humain » (qui demeure pour l'instant un imaginaire de nos fantaisies technologiques, mais aussi une question véritable quand nous considérons l'enthousiasme avec lequel nous nous lançons dans nos appareils, nos médias sociaux, le texting, les téléphones mobiles, Twitter, Facebook – ce sont des vapeurs mais nous vivons dans ces vapeurs⁷), mais de parler de ce qui était immédiat et urgent face à la faillite évidente de l'humanisme, au défi posé à toute théodicée positive qui aurait pu être proposée (pensons à la résurgence de thèmes théologiques en philosophie), aussi bien que de faire face aux spectres (comme le dit

³ *Ibid.*, p. 115.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 116.

⁷ Dans *L'Obsolescence de l'homme* (1956), Günther Anders avait déjà diagnostiqué d'une grande tranche de cette question, se concentrant sur l'actualité humaine comme périmée par (et avec) la technologie, tandis que son collègue de l'école de Francfort, Herbert Marcuse, parlait de manière plus générale de « désublimation répressive ». Voir Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, trad. Monique Wittig, Paris, Minuit, 1968 ainsi que Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, trad. David Christophe, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2002 et *L'obsolescence de l'homme – Tome 2, Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*, trad. David Christophe, Paris, Fario, 2012.

Heidegger) du nihilisme et de l'irrationalisme (pensons ici l'école de Francfort).

Cette absorption est inévitablement anthropo-centrique, égoïste, et ne peut être autre. Comme avec le nationalisme et le subjectivisme, c'est exactement l'humanisme qui est le problème. Donc nous bloquons nous-mêmes notre propre chemin philosophique et nous nous rendons aveugles à la question de ce que nous devrions, et surtout de ce que nous ne devrions pas, faire. Naturellement, je suis ici Nietzsche à propos de la question initiale de Heidegger sur l'Être comme pour tout ce qui concernerait toute manière possible de vivre éthiquement sur cette terre.

Le mot que Kant utilise ici est celui de « dignité », *Würde*, mot qui désigne, comme nous le savons, une valeur qui est au-delà de tout prix. Se référant une nouvelle fois à Nietzsche, Heidegger souligne qu'une telle distinction de valeur est encore une forme de valorisation⁸. L'idée de Heidegger dérive d'une méditation sur la valeur, méditation qui continue l'invocation moqueuse de Nietzsche sur « l'or du petit commerçant⁹ » que Nietzsche plaçait au cœur de l'idéalisation de « l'or supérieur de l'esprit ».

Pour Nietzsche, un bon chrétien, même un saint, ne cherche enfin que sa récompense et désire seulement être bien payé¹⁰. Nous ne devons donc pas chercher une éthique basée sur des règles de portée universelle, mais des éthiques. Par, exemple, étant donné ce que Heidegger dit de la valeur, que pourrait être une éthique appliquée, ou bien une déontologie professionnelle ? En relation avec cette question, j'ai déjà discuté, dans d'autres travaux, des conférences que Heidegger donna en 1949 devant des hommes d'affaires de Brême¹¹ : ses idées sur la technologie et le danger pourraient offrir une base pour une *éthique des affaires* au-delà de leur importance (mieux

⁸ Il existe naturellement plusieurs études sur Heidegger et la valeur. Pour une bonne vue d'ensemble, voir Jacques Taminiaux, *Art et événement : Spéculation et jugement des Grecs à Heidegger*, Berlin, 2005; pour une discussion, voir Babich, « On Connivance, Nihilism, and Value », *New Nietzsche Studies*, vol. 3, n^o. 1-2, 1999, p. 23-52. Robert Sinnerbrink discute l'analyse de Taminiaux dans un cadre esthétique dans son « Heidegger and Nietzsche on the 'End of Art' », dans Babette Babich, Alfred Denker, et Holger Zaborowski, éd., *Heidegger and Nietzsche*, Amsterdam, Rodopi, 2012, p. 417-28.

⁹ L'expression de Nietzsche dans *Also Sprach Zarathustra* est « Krämer-Gold ». Voir Section III, *D'anciennes et de nouvelles tables*, §21.

¹⁰ On retrouve cette idée entre autres dans *Le gai savoir, La généalogie de la morale, Par-delà le bien et le mal*.

¹¹ Voir ici : Babette Babich, « Constellating Technology: Heidegger's *Die Gefahr / The Danger* », dans Babette Babich et Dimitri Ginev (dir.), *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology*, Francfort a.M., Springer, 2014, p. 153-182.

connue) pour une éthique de la technologie¹². J'ai écrit autre part sur l'importance des réflexions de Heidegger pour une éthique des médias¹³. Si mon premier exemple dans ce qui suit est tiré de l'éthique infirmière, je voudrais aussi l'étendre à la pédagogie autant qu'à – ce qui est plus rare – une éthique de l'enseignement et même de la thérapie.

Quoique certains parlent d'une éthique du « care » dans le contexte de l'éthique médicale, il est bien clair que de telles réflexions n'ont que peu à faire avec la « *Sorge* » ou même la « *Fürsorge* » heideggérienne¹⁴. Étant donné qu'il est rare de retrouver une discussion d'une éthique heideggérienne basée sur *l'assistance*, il est d'autant plus clair que l'« éthique du care », comme on l'appelle, n'a qu'une relation métonymique, et rien de plus, avec la pensée heideggérienne (alors que dans le contexte Anglo-Saxon on fait allusion à Carol Gilligan, Nell Noddings, et d'autres)¹⁵.

Le texte de John Paley sur les possibilités d'une éthique heideggérienne du souci, datant d'une quinzaine d'années, est un des efforts le plus connus sur ce sujet, figurant, on le sait, dans le premier numéro de *Nursing Philosophy*¹⁶. La formation philosophique de Paley est typiquement analytique (c'est-à-dire, très exactement non continentale) et une telle formation est toujours un désavantage pour une lecture de Heidegger. Paley ne cite pratiquement que des chercheurs

¹² Heidegger, comme on le verra, façonnait toujours ses paroles en tenant compte de ses auditeurs.

¹³ Babette Babich, « O, Superman! or Being Towards Transhumanism: Martin Heidegger, Günther Anders, and Media Aesthetics », *Divinatio*, vol. 36 (Janvier 2013): 83-99.

¹⁴ À propos de la sollicitude, voir William J. Richardson, « Heidegger's Fall », *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 69, n° 2, 1985, p. 229-253. Voir Arnd May, *Autonomie und Fremdbestimmung bei medizinischen Entscheidungen für Nichteinwilligungsfähige*, Munich, LIT Verlag, 2005, p. 61.

¹⁵ Pour une introduction, voir Fabienne Brugère, *L'éthique du care*, Paris, PUF, 2011.

¹⁶ Voir John Paley, « Heidegger and the Ethics of Care », *Nursing Philosophy*, vol. 1, n° 1, 2000, p. 64-75. Voir aussi Paley, « Commentary: Care Tactics – Arguments, Absences and Assumptions in Relational Ethics », *Nursing Ethics*, vol. 18, n° 2, 2011, p. 242-254. Et en plus, Bastian Zimmermann, « Über die Möglichkeit einer Ethik der Pflege im Anschluss an Martin Heidegger », *Internationaler Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik*, vol. 1/2012. Themenschwerpunkt « Leben und Tod », en ligne. Voir aussi, au sujet de Heidegger mais aussi de Simone de Beauvoir en relation au souci ou à l'assistance médicale, Hilge Landwehr und Catherine Newmark, « Simone de Beauvoir von der Biologie zur Freiheit », in Waltraud Ernst (dir.), *Ethik – Geschlecht – Medizin: Körpergeschichte in politischer Reflexion. Internationale Frauen- und Genderforschung in Niedersachsen*, Münster, LIT Verlag, 2010, p. 145-164.

analytiques sur Heidegger comme Stephen Mulhall, Fred Olafson, et Charles Guignon, et soutient qu'« il n'y a pas de théorie éthique dans *Être et temps* » parce que (suivant une logique circulaire) « Heidegger ne s'intéressait pas particulièrement à l'éthique¹⁷ ». Tout effort pour déduire une éthique, en particulier une éthique de souci¹⁸, échoue nécessairement, parce que Heidegger n'arrive pas à élaborer, comme Paley le conclut, « aucune forme d'éthique que les infirmières pourraient trouver congéniale¹⁹ ». Cette conclusion peut s'appliquer à toute éthique appliquée (médecine, environnement, affaires, etc.) et exclut d'emblée toute attention portée à ce que dit Heidegger en faveur de conclusions idiosyncratiques et restreintes propres à chaque discipline. Mais la conséquence de cette approche est aussi de manquer tout ce que Heidegger pourrait contribuer à la science infirmière, malgré le manque d'accord simple entre les deux. On sacrifie une ressource importante (le texte de Heidegger) en jetant, comme on dit, le bébé avec l'eau du bain.

En contraste avec Paley, par une analyse d'*Être et temps*, je développe ici la suggestion de Heidegger dans sa lettre à Beaufret selon laquelle il avait *déjà* offert une éthique. Sa discussion du *Dasein* comme souci est au centre de ce que l'on pourrait nommer la condition humaine heideggérienne. Cette description s'accorde avec la discussion de la déchéance, de la publicité, de l'angoisse (« réelle » ou non), et de l'ambiguïté, et aussi (encore plus qu'avec celle du bavardage et de l'être-dans-le-monde) avec la discussion de la mondanéité, du monde comme notre avec-quoi. Ce dernier est reliée à la discussion de la localisation brute de nos environs (comprenant jour, nuit, les saisons de l'année et de la vie) comme avec le contexte de l'avec-quoi de l'équipementalité – en tant que disponible et en-main – en tant que cette dernière est juxtaposée au subsistant, présent-devant-la-main. Cette matrice forme la base, après la guerre, de son articulation de la question concernant la technologie, question qu'il adressa – il faut le noter – *non aux professeurs de philosophie mais*

¹⁷ Paley, « Heidegger and the Ethics of Care », p. 66.

¹⁸ Voir Carol Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, Harvard University Press, 1982. Voir aussi Owen Flanagan et Kathryn Jackson, « Justice, Care and Gender: The Kohlberg-Gilligan Debate Revisited », *Ethics*, vol. 97, April 1987, p. 632-637; Nell Noddings, *Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of California Press, 1984; Susan J. Hekman, *Moral Voices, Moral Selves*, London, Polity Press, 1995.

¹⁹ Paley, « Heidegger and the Ethics of Care », p. 66. Le problème ici est celui de la sympathie (ou « congénialité ») – ce que l'éthique des affaires appelle « toute l'éthique qu'on peut se payer » – et rien de plus.

aux hommes d'affaires, discussion donc nécessairement et irrécusablement éthique, car pratique et appliquée²⁰.

Dans *Être et temps*, Heidegger soutient que son projet de poursuivre « la question du sens de l'Être » nécessite, étant donnée la signification ontologique du Dasein (de l'être-là), que l'on puisse répondre à la question maîtresse de « l'être de l'entièreté du tout structuré²¹ » du Dasein. Dans le contexte de « l'existentialité », de « la facticité », et de « l'être-en-déval » (§41 H.191), rien n'était donc plus nécessaire qu'une discussion du phénomène de l'anxiété.

Heidegger reprend ici son point de départ, nous rappelant la primauté ontologique particulière du Dasein : « Le Dasein est l'étant pour qui il y va dans son être de cet être même » (*ibid.*). En rappelant sa discussion « d'être qu'est l'entendre comme être se projetant vers le pouvoir-être le plus propre » (*ibid.*), Heidegger réarticule l'idée de Saint-Augustin qui est à la base de toute analyse phénoménologique : « ontologiquement : le Dasein est pour lui-même dans son être chaque fois déjà *en avance* de lui-même » (*ibid.*). Dans cet « en avance de lui-même », comme Heidegger le note immédiatement, « le Dasein est toujours déjà de 'au-delà de soi' », ce qui implique une « directionnalité ». Et Heidegger distingue immédiatement un dépassement comme comportement « envers un étant *qu'il n'est pas*, mais il l'est comme tendu vers un pouvoir-être qu'il est lui-même » (*ibid.*).

Pour Heidegger, il est impossible de penser le *Dasein* de manière solipsiste – ou « autiste », pourrions-nous dire –, comme s'il pouvait être un être solitaire préoccupé seulement par et de lui-même. « Même l'être-seul du Dasein est être-avec dans le monde. *Manquer*, l'autre ne le peut qu'en un être-avec et *qu'en fonction* de celui-ci » (§26 H.120). Dans ce sens, dès le début et à travers tout le livre, on est « avec » les autres, au sens de l'« être-avec » que Heidegger qualifie de « sens ontologique et existentiel », sens qu'il avait déjà clarifié en soutenant – et ceci est essentiel – qu'au contraire, « les autres, ce sont plutôt ceux dont la plupart du temps on *ne* se distingue *pas*, parmi lesquels on est aussi » (§26 H.118). Dans ce sens – et c'est pourquoi j'ai commencé en me référant au politique – l'éthique de Heidegger est toujours aussi une politique. Pour Heidegger, « Le monde du Dasein est un *monde commun* [*Mitwelt*]. L'être-su est *être-avec* [*Mitsein*] en commun avec d'autres. L'être-en-soi de ceci à l'intérieur du monde est *coexistence* [*Mitdasein*] » (*ibid.*).

²⁰ Pour une discussion plus étendue, voir Babich, « Constellating Technology ».

²¹ Heidegger, *Être et temps*, trad. François Vézin, Paris, Gallimard, 1986, §40 H.184; voir aussi, §41.

Cette analyse nous indique que nous nous trouvons parmi les autres que nous rencontrons dans le monde. Heidegger a déjà indiqué lors de son analyse des outils que cette condition reflète la distinction qu'avait fait Kant entre les étants qui sont pour nous des choses (ou des moyens) et ceux qui sont, comme les êtres sur lesquels Kant a toujours insisté, des fins en eux-mêmes. En tant qu'étants qui sont eux-mêmes Dasein, Heidegger soutient ces étants « avec lequel le Dasein en tant qu'être-avec entre en rapport n'[ont] a pas le genre d'être de l'util en usage » ou bien qu'ils ne sont pas « ce qui préoccupe » mais se tiennent « au contraire dans le *souci mutuel* » (§26 H.121). Précisément parce qu'ils « sont là avec ».

Assistance (ou « souci mutuel », ou simplement « mutualité ») traduit la *Fürsorge* de Heidegger. L'idée d'une éthique de l'assistance me vient d'abord de la manière dont Heidegger nous dévoile le monde du *souci* [*Sorge*] – le monde de nos préoccupations avec toute la gamme d'investissements et de projets qu'il comporte, tout ce qui relève de la quotidienneté ontique. La *Fürsorge* (assistance/mutualité), cependant, est toujours dirigée envers les autres, car ces autres – *Mitdasein* comme ils le sont – sont ensemble avec nous dans notre monde commun, même si leur authenticité est en général défectueuse ou insuffisante. Comme le dit Heidegger :

Quant à ses modes positifs, le souci mutuel admet deux possibilités extrêmes. Il peut en quelque sorte décharger l'autre du « souci » et s'agissant de ce qui le préoccupe, prendre sa place en se précipitant à son aide. (§26 H.122)

Cette citation doit attirer notre attention, car elle clarifie le fait que « l'Autre » est, comme nous le sommes tous, *Dasein* dans tous les sens, y compris ceux d'authenticité et d'inauthenticité, cette dernière s'exprimant dans notre engagement empathique avec l'Autre (où le « souci mutuel » prend l'autre en main). Pour Heidegger, l'idéal est d'assister l'autre « non pour le décharger du 'souci', mais bien pour tout d'abord le lui restituer véritablement dans ce qu'il a de propre » (*ibid.*).

S'il y aurait beaucoup à dire sur cette distinction (et beaucoup a déjà été dit), le plus important est d'abord de noter que pour Heidegger l'authenticité – le Saint Graal des Heideggériens – n'est non seulement jamais quelque chose de naturel mais que nous tendons, la plupart du notre temps et dans nos actes les plus intimes, à être inauthentiques. Comme Heidegger prend soin de nous le rappeler, l'authenticité elle-même est un mode d'inauthenticité.

L'élaboration générale de l'assistance ou de la mutualité débute en remarquant qu'elle comprend des « préoccupations » de base

comme ceux de « l'alimentation et l'habillement, le soin du corps malade, est *souci mutuel* » (§26 H.121). Et Heidegger souligne que l'on se débarrasse de la plupart de ces soucis de façon propre à soi-même et presque toujours négativement – Nietzsche dirait « de façon réactive » – car ignorer quelque chose est aussi réactif. La prédominance de ces formes négatives de « mutualité » met en évidence la nécessité sociale d'alléger ces besoins humains qui ne retiennent généralement pas notre attention. Pour Heidegger, donc, la mutualité sociale (que l'on nomme aussi *Fürsorge* en allemand) doit précisément être établie comme institution. (*Fürsorge* a ici un sens parallèle au sens quotidien avec lequel nous parlons d'« assistance », « sollicitude » ou de « mutualité ».) Ceci est le cas car, en parallèle avec l'importance que prête Heidegger au mode prédominant de l'inauthenticité, « le Dasein se tient d'abord et le plus souvent dans les modes déficients du souci mutuel » (*ibid.*). Et tout comme Heidegger ne veut pas dire que l'inauthenticité est répréhensible mais est plutôt la forme normale d'être, pour ainsi dire, de soi-même, il nous donne cette explication assez compréhensive de l'assistance: « Avoir égard à l'autre, être contre lui, être sans lui, passer l'un à côté de l'autre, ne rien demander à personne, autant de variétés possibles du souci mutuel » (*ibid.*). Pour Heidegger, et ceci découle de sa discussion de l'authenticité, de tels « modes de déficience et d'indifférence dernière nommés caractérisent l'être-en-compagnie quotidien et moyen » (*ibid.*). Cette modalité défectueuse ne nous permet pas de conclure que nous avons affaire ici avec la simple subsistance d'une pluralité de sujets ou bien de présumer que les autres ont le mode d'être de « l'utilisabilité de l'util dont on se préoccupe journalièrement » (*ibid.*) Déjà, en avance et sans préalable, nous sommes sans excuse – un point dont Simone de Beauvoir et Jean-Paul Sartre se sont emparés. Nous connaissons les autres que nous rencontrons déjà comme *Mitdasein*, coexistence, comme faisant parties de notre *monde commun*, et nous sommes donc, comme l'était Caïn, déjà responsable.

Cependant nous pouvons nous décharger de cette responsabilité de deux façons : nous pouvons soit l'assumer pour nous-mêmes, ou bien nous pouvons libérer l'autre pour l'accomplissement de ses propres projets, de ses possibilités authentiques d'être. Le premier mode, nous dit Heidegger, est généralement caractéristique de notre relation avec les autres et nous permet de nous comporter envers les autres comme nous nous comportons envers les choses (cf. §26), c'est-à-dire en les traitant comme de simples moyens et non comme fin-en-soi, comme nous traitons par exemple nos supposés « amis »

sur Facebook (ou ceux qu'on appelle maintenant sur d'autres plateformes des « followers »).

Pour illustrer ce point, il suffit penser à la différence affective entre être « désamifié(e) » sur Facebook par rapport à être « désabonné(e) » sur Twitter. Il est significatif qu'il existe un site Web pour ceux et celles qui ont décidé de ne plus me suivre (« qui se sont désabonné(e)s de mon compte ») mais aucun pour ceux et celles qui ont cessé de se compter parmi mes « ami(e)s » – car en effet ces supposés amis ne le sont pas vraiment. Facebook permet même de faire semblant d'être ami tout en bloquant la réception de messages provenant de certains « amis ». Twitter, par contre, est beaucoup plus intime car ceux qui vous suivent doivent consentir à ce que leurs « tweets » apparaissent dans les courriels de leur portable, etc. On dit que Lady Gaga serait « suivie » par un million de personnes. « Suivre » est l'idée maîtresse de Twitter, mais, par définition, suivre n'a pas besoin d'être réciproque. Je peux vous suivre; vous ne devez pas me suivre, et vice versa.

Dans son *Éthique à Nicomaque*, Aristote avait déjà analysé les relations humaines en de tels termes : pour la plupart des gens, les amis sont utiles (pour nous); il est rare (et cela n'advient que dans l'innocence de la jeunesse) que l'amitié soit un plaisir au premier rang. Il est encore plus rare que quelqu'un puisse dire, suivant Nietzsche (suivant Montaigne), dans la logique des distinctions que fait Aristote : « Ô mes amis, il n'y a nul ami²² ». L'important pour l'éthique n'est pas de déplorer l'absence de vrais ou bons amis. Nous savons que pour Aristote afin d'avoir un bon ami il faut être soi-

²² Pour ce thème je suis reconnaissante à Paul van Tongeren dans « 'On the Friend' in Nietzsche's *Zarathustra* », *New Nietzsche Studies*, vol. 5, n° 3/4 et vol. 6, n° 1/2 (Hiver 2003–Printemps 2004): 69-83 tout comme à Alexander Nehamas, « Because it was he, Because it was I: Friendship and its Place in Life » (*Gifford lectures 2008* à Edinburgh), et à l'inspiration plus classique de Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994. Kant a bien sûr utilisé l'exemple de l'amitié – et comme idéal non réalisable – pour illustrer les limitations pratiques de l'éthique. Cas en point : l'exemple de la sincérité pure dans l'amitié. Elle peut être requise de chacun comme un devoir; cette réquisition dérive de l'idée de la raison agissant sur la volonté de façon dépourvue de toute expérience. Le fait donc – si c'est en effet un fait – qu'il n'y ait jamais eu un ami sincère n'affaiblit pas le moins du monde ce devoir. Comme le dit Kant, « daß z.B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt », Immanuel Kant, *Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Karl Vorländer (dir.), Leipzig, Dürr, 1906, 2, p. 28.

même bon ami et que pour cela Aristote demande que nous soyons bon, c'est-à-dire excellent, sans excès, sans défauts, tout simplement parfait. L'amitié en soi est si exigeante que les philosophes, en commençant avec Aristote lui-même, ont fait d'elle un idéal, une idéalité irréalisable, le but idéal d'un point de départ idéal.

En ce sens, l'éthique traditionnelle, non tragique, comprend toujours une voie d'échappement, ayant mis son critère d'excellence si haut que tout souci du bien, de ce que l'on doit faire, de la norme éthique à suivre, sera immédiatement admis ou désavoué comme trop sévère en pratique (« Soyez comme le Christ »). Chaque discussion de l'éthique est donc accompagnée de la concession pratique qui veut que même si un tel idéal était irréalisable dans cette vie, cela ne compromet en rien l'idéal, car c'est cela même qui fait de l'idéal un « idéal ». Il s'agit donc, comme nous le dit Kant, non de ce que nous faisons, mais de ce que nous *devons* faire. « Éthique » est un nom modal.

Jusqu'ici, il serait possible de parler d'une éthique de l'authenticité, non dans le sens populaire d'être en accord avec soi-même, mais dans le sens d'être en accord avec son véritable moi, de suivre son véritable bonheur propre, mais non comme un idéal d'affirmation de soi ou d'agrandissement (à la Ayn Rand ou Hobbes ou Calicles), conclusion qui est malheureusement la seule souvent retenue de Nietzsche. Dans la pratique nous avons affaire à ce que nous devons faire, à la manière dont il faut se comporter – c'est-à-dire à des idéaux qui en général ne sont pas réalisés ou réalisables. Réfléchissant dans une note de 1870 sur la liberté de la volonté et le semblant des apparences, le jeune Nietzsche écrit : « Nous nous comporterons toujours comme nous sommes et non comme nous devrions être [*Wir werden uns immer so benehmen wie wir sind und nie wie wir sein sollen*]²³. »

Le problème de l'assistance ou de la mutualité pour Heidegger n'est pas celui de la bienveillance pour les soins et soucis d'une autre personne mais plutôt celui des expressions négatives et positives d'une telle bienveillance. La première modalité consiste en une assistance positive appropriée et donc aussi en une assistance négativiste en tant qu'elle éloigne le « souci » de l'Autre – cette modalité est celle qui, Heidegger le souligne, « se charge pour le compte de ce dont il y a lieu de se préoccuper... » (§26 H.122). Ne manquons pas l'élément kantien ici : celui-ci est d'importance critique pour Heidegger parce qu'il illustre le fait que, pour la plupart et souvent pour la

²³ Nietzsche, *Kritische Studien Ausgabe*, Berlin, de Gruyter, 1980, Vol. 7, Ende 1870, 6, 3, 130.

meilleure part, notre investissement avec les Autres est simplement subordonné à notre souci pour ce qui est à faire. Un projet doit être accompli : quelqu'un est chargé de l'accomplir ; il n'en est pas capable; quelqu'un d'autre s'en occupe – pour le bien du premier naturellement. Quelqu'un a besoin de quoi que ce soit; un autre l'entreprend. Les familles sans-abri de New York n'ont pas de foyer et ont faim; les services sociaux de New York développent un système pour leur procurer nourriture et logement, système qui les rend adjoints malgré eux au système social public. On remplit des formulaires, les uns après les autres ; on est obligé de prendre rendez-vous jour après jour; on dort chaque nuit dans un foyer différent pour ne pas avoir de domicile fixe; la journée est occupée à remplir des formulaires dans des bureaux, éloignés le plus possible les uns des autres (tout comme les foyers). Les chômeurs sont considérés comme paresseux ; par conséquent on invente autant de techniques possibles pour les occuper, et de manière aussi appauvrissante que possible. Une des définitions de la pauvreté relève du temps qu'il faut passer en transport en commun²⁴. Le comble est atteint quand on en vient à faire des voitures du métro son domicile – et même là il faut constamment changer de trains et fuir la police.

Si on fait abstraction, pour l'instant, des défauts dans la manière avec laquelle New York traite ses sans-abris, on retient qu'une question centrale d'*Être et temps* est celle de l'authenticité. Comme éthique, l'authenticité en question – le soi en question – n'est pas seulement celle du soi-même mais aussi celle de l'Autre. Heidegger affirme donc en contraste avec la possibilité de la substitution, celle « d'un souci mutuel qui ne se précipite pas tant à la place de l'autre qu'il *n'anticipe* sur lui en devançant [*ihm vorausspringt*] son pouvoir-être existentiel, non pour le décharger du 'souci', mais bien pour tout d'abord le lui restituer véritablement dans ce qu'il a de propre » (*ibid.*).

On s'imagine souvent (certainement ceux qui enseignent ce livre sont portés à utiliser cet exemple) que Heidegger se réfère aux soins et soucis de la mère pour un jeune enfant, soins qui demandent que la mère ne prenne pas la situation en main mais laisse à l'enfant la

²⁴ Il s'agit d'une observation faite par les fondateurs du *Catholic Worker*, Peter [Aristide Pierre] Maurin and Dorothy Day. Voir Dorothy Day, *Loaves and Fishes: The inspiring story of the Catholic Worker Movement* (Ossining, NY : Orbis Books, 1963) et en plus : Ivan Illich, „The Seamy Side of Charity,“ *America*, Bd. 116, Nr. 3 (21 Januar 1967): 88-91 et Dorothy Day, *The Long Loneliness. An Autobiography*, avec Daniel Berrigan (New York, 1981 [1952]) et Richard Wolff et Richard J. Devine, *Dorothy Day: Le Mouvement Catholique Ouvrier aux Etats-Unis* (Paris : Beauchesne, 1997)

chance de trouver lui-même une solution, qu'il s'agisse d'un devoir d'école par exemple, ou d'autre chose. Le lacement des souliers est un exemple favori. (Rousseau a écrit un livre entier sur le sujet).

Si la pensée de Heidegger nous était aussi conviviale que celle de Jean Piaget ou bien d'Eugen Fink (ici je parle de convivialité avec Ivan Illich²⁵ ou bien selon la tactiques du vivre de Michel de Certeau) on pourrait se concentrer, comme d'autres l'ont fait, sur une lecture autobiographique et noter qu'au-delà des soins maternels, les fils de Heidegger auraient bénéficiés de la sollicitude de leur père alors qu'ils étaient âgés de huit (Jörg) et sept (Hermann) ans. De plus, en tant que professeur extraordinaire à Marburg, tel qu'il l'était à la composition d'*Être et temps*, Heidegger aurait aussi été engagé dans une relation de sollicitude avec chacun de ses étudiants (que nous en connaissions les noms ou pas), et ce de manière spécifiquement différente pour chacun.

Donc, le mot de Heidegger pour Arendt, « *Denken ist ein einsames Geschäft* [Penser est une activité solitaire] » (elle parlera éventuellement de l'exultation d'avoir découvert qu'« il y a un maître, il est peut-être possible d'apprendre à penser », comme nous le montre le film de Margarethe von Trotta dans une courte scène montrant le jeune Heidegger et la jeune Arendt), *ne sera pas nécessairement* son mot pour Gadamer ou pour les autres, et ce n'est peut-être pas non plus son mot pour nous, ses lecteurs. De plus, l'engagement entre maître et étudiant ne se présente pas forcément sous la forme de mots; cela pourrait être plutôt une question d'exemple, de ce que Nietzsche appelait *Exemplar*; cela pourrait aussi prendre la forme d'une action positive comme l'assistance dans la recherche d'un emploi²⁶; mais c'est probablement le plus souvent un manque, une déficience.

Le film de Wim Wenders, *Himmel über Berlin* [Les Ailes du désir], offre une autre illustration de l'assistance heideggérienne. Le film commence avec la méditation de Peter Handke sur l'enfant en tant qu'enfant, – écrit en mots sur l'écran, mais énoncée en chantonnant par Bruno Ganz: « *Als das Kind Kind war* [Lorsque l'enfant était enfant]²⁷. » C'est le charme d'un enfant (ou de la méditation d'un adulte sur ce qu'est un enfant, *vom Kindsein*). Comme poésie cinématique, le film joue avec et sur les dispositifs poétiques : deux anges immortels

²⁵ Ivan Illich, *La Convivialité*, Paris, Seuil, 1973.

²⁶ Ou d'une réaction sur un texte ou sur la vie pratique d'un scientifique – pensez au texte irremplaçable de Max Weber, *La science, profession et vocation*, trad. Isabelle Kalinowski, Paris, Agone, 2005.

²⁷ Peter Handke, *Lied vom Kindsein*.

et même l'ange véritable de Berlin (la statue géante de l'ange de la Victoire à Berlin; Cassiel et Damiel (le second étant l'ange héro joué par Ganz); l'idée que les yeux innocents des enfants peuvent voir les anges; de même que des allusions à l'ange des *Élégies* de Duino de Rilke qui parcourent le film. Pour moi, le film offre plusieurs moments de sollicitude heideggérienne, parmi lesquels je note celui d'un enfant qui, avec une grande concentration, lace ses souliers, sur quoi l'ange de Ganz observe: « *Ein doppelter Knoten ist das einzige, was hält* [Le double nœud est le seul qui tienne]. » Ce qui est reconnu ici c'est non seulement le fait d'avoir achevé de lacer les souliers, mais l'achèvement de la circonspection, la compréhension des nécessités de l'environnement, du cuir des souliers et les lacets, l'appui des pieds dans différentes postures, et, le plus important pour Heidegger au sujet de l'assistance, le temps.

Peter Falk (qui joue le rôle de « Filmstar ») aura un échange visible-invisible avec Damiel : « Je ne te vois pas, mais je sais que tu es là », et il parlera de la corporalité, de petites choses comme le fait de frotter ses mains ensemble pour les réchauffer dans le froid, ou de boire une tasse de café d'un kiosk dans la rue. Quand Damiel abandonne ses ailes de l'éternité pour les désirs mortels et le temps, il cherche Falk qui est, naturellement, en train de tourner un film. Pour la toute première fois, Damiel rencontre des limites et ne peut passer le portillon qui le sépare du monde de Falk. Cependant il fait signe avec sa main à Falk, qui, le voyant, vient lui serrer la main à travers la clôture. Falk lui offre de l'argent à quoi Damiel répond qu'il en a déjà. « L'armure ? », demande Falk, « Combien tu en as eu ? » La réponse hésitante est : « 200 marks... » Falk rit : « Tu t'es fait rouler. Mais, ça arrive. » Il passe une cigarette à Damiel qui la prend avec plaisir; Falk se retourne pour partir, Damiel l'appelle et lui dit qu'il veut tout savoir, mais Falk rit encore : « Tu dois trouver tout seul. C'est ce qu'il y a de beau! »

Pour Wenders, ces découvertes angéliques sont les découvertes de la condition humaine et des ailes que les mortels aiment. Plus exactement, le désir érotique a comme fin notre âme (Wenders connaît son Platon), mais pour Heidegger, nous nous comportons toujours à l'égard des autres, que ce soit dans le mode positif ou négatif de la sollicitude ou du souci mutuel. Nous pouvons ignorer l'autre, nous pouvons nous trouver trop préoccupés par nos troubles ou nos propres soucis pour prendre note d'eux, ou bien nous pouvons être attentivement circonspects dans notre égard envers l'autre, tout comme dans notre égard envers ses projets ou possibilités. Dans chaque cas, que ce soit positif ou négative, Heidegger maintient que nous avons affaire avec un monde dans lequel nous

sommes avec des autres *qui sont précisément des êtres comme nous*. Ils partagent la même condition du *Dasein*, comme *Mitdasein* : nous les rencontrons tantôt en périphérie, tantôt au centre, tantôt comme bloquant nos propres affaires et projets. Pour la plupart, la mutualité est exprimée négativement. La mutualité est positive quand nous engageons les autres et leur permettons d'approprier leurs possibilités comme étant les leurs. Cependant, même dans ces modalités positives, il existe deux sortes d'assistance pour Heidegger : « À mi-chemin des cas extrêmes de souci mutuel positif celui qui se précipite mais commande [*einspringend-beherrschenden*] et celui qui devance et libère [*vorspringend-befreienden*] – il y a l'être-en-compagnie quotidienne » (§26 H.122.).

En d'autres mots, en tant qu'elle est positive, l'assistance peut soit libérer l'autre pour et dans lui-même, tout comme Pindar l'avait exprimé : « deviens qui tu es »; ou bien elle peut prendre la forme dans laquelle nous approprions tout simplement le projet ou le devoir d'un autre pour nous-mêmes. Ici l'exemple des lacets est mauvais ou incomplet. Ce n'est pas qu'il soit trop simple (quoi qu'il le soit aussi), mais plutôt qu'un tel laisser-faire libère l'enfant exactement pour ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire, ni pour son propre être, ni pour ce qu'il « doit » être. Pour Heidegger, les choses ne sont pas si simples : l'enjeu est plus complexe.

Contrairement à l'« *Einspringen* », à la « précipitation », le « *Vorrausspringen* », le « devancement », permet à l'autre d'accomplir ses propres devoirs; par nos efforts, l'autre est amené à sa liberté en tant que telle et est mené dans son chemin, de façon telle que tout est fait afin que l'autre puisse approprier ses propres possibilités. Ce qui est en jeu ici est plus que les nœuds des lacets (même les doubles nœuds); ce pourrait aussi être seulement une tasse de café ou une cigarette, pourvu qu'il s'agisse toujours d'une relation humaine.

Cette assistance attentive dont parle Heidegger a égard à (ou manque d'égard envers) l'autre. Positivement – c'est-à-dire en tant que l'assistance est actuellement *mise en pratique*, car avoir l'*intention* d'aider n'est pas assez pour Heidegger tout comme ce ne l'était pas non plus pour Nietzsche – on approche l'autre avec attention pour l'amener ou le diriger vers son plus extrême potentiel d'être : on est investi avec l'autre précisément là où notre investissement a le potentiel de faire une différence pour les propres possibilités de l'autre. Il y a plus dans cette affaire que les lacets de soulier ou la retenue bien aimante de la mère, plus que le fait de laisser l'enfant tâtonner avec ses propres lacets contrairement à la tactique conservatrice suivant laquelle il n'aura plus à se soucier « entièrement » (*ibid.*). Mais comme Kant l'avait déjà dit, il n'est pas facile de

comprendre qu'il faille se séparer de la vision positive que nous avons de nous-mêmes en tant que nous sommes des personnes pleines de sollicitude, attentionnées, et il est encore plus difficile d'accomplir une telle séparation.

Cette même éthique de l'assistance – notez que cette traduction de *Fürsorge* est peut-être meilleure que « souci mutuel » – peut aussi clarifier ce que Nietzsche dit de la pitié. Pour Nietzsche, la pitié ne coûte rien à celui qui s'apitoie et n'offre rien que la pitié à celui qui est pris en pitié. Rien pour rien : l'échange est quand même producteur car il est le moteur de ce que Nietzsche appelle la généalogie de la morale et rend l'humanité intéressante pour la première fois. Dans ce procès, celui qui s'apitoie se sent supérieur, et en même temps la pitié est irrésistiblement séductrice pour celui qui est pris en pitié car – et c'est là le moment le plus hégélien chez Nietzsche – ce dernier se reconnaît et s'affirme dans ce qu'il se croit être dans le regard des autres : qu'est le bossu, demande Nietzsche dans *Zarathoustra*, sans sa bosse ? En ceci réactif et pour rendre sa condition manifeste devant les autres, l'injurié, le handicapé, s'incline vers sa condition. On se sent fatigué et on se voûte les épaules et cela devient permanent; on a mal à la tête et, pour le manifester, on grimace, on gémit, et surtout quand famille et amis sont présents.

On peut tirer un autre exemple des sports. La phrase que je retiens ici est « running interference », phrase qui n'est pas seulement spécifique au football américain. Quand, dans le football américain, le quart-arrière [*quarterback*] a la balle et court vers la ligne de but, le succès ne dépend pas seulement de ses propres efforts (bien que ceux-ci ne soient pas sans importance), mais aussi de ceux de ses coéquipiers. Le quart-arrière a tendance à être moins imposant du point de vue physique que ses coéquipiers, et le coach (on me l'assure) dira au quart-arrière de « s'aplatir » dès qu'il sera en danger d'être taclé. Cela veut dire que pour qu'il réussisse, l'effort et la coordination de ses coéquipiers sont absolument indispensables; ceux-ci doivent anticiper non seulement le meilleur chemin pour le quart-arrière mais aussi s'aider les uns et les autres afin d'avancer le projet commun. Même si nous parlons de « team work », c'est aussi le cas qu'au bout du compte, en cas de succès, la gloire reviendra au quart-arrière. Les joueurs anticipent les efforts souvent violents de l'autre équipe pour empêcher le succès de la manœuvre, et ce faisant ils aident le quart-arrière à réussir dans son projet, ce qui est bénéfique pour l'équipe entière dans le contexte du match. Mais, et c'est à noter, c'est le quart-arrière qui accomplit son effort et projet.

Une éthique de l'assistance heideggérienne requiert qu'un acte soit fait avec les autres – *pour le bien de l'autre*. Mais qui sera l'autre ?

La parabole du bon Samaritain illumine la question de ce que nous devons aux autres qui ont besoin d'assistance, en particulier à ceux que nous connaissons peu ou pas (ou en d'autres termes, de ce qui nous appartient en propre dans cette question d'assistance) :

Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho, et l tomba sur des bandits; ceux-ci, après l'avoir dépouillé, roué de coups, s'en allèrent en le laissant à moitié mort. Par hasard, un prêtre descendait par ce chemin; il le vit et passa de l'autre côté. De même un lévite arriva à cet endroit; il le vit et passa de l'autre côté. Mais un Samaritain, qui était en voyage, arriva près de lui; il le vit et fut saisi de pitié [ἐσπλαγχνίσθη]. Il s'approcha, pansa ses plaies en y versant de l'huile et du vin; puis il le chargea sur sa propre monture, le conduisit dans une auberge et prit soin de lui. Le lendemain, il sortit deux pièces d'argent, et les donna à l'aubergiste, en lui disant : « Prends soin de lui; tout ce que tu auras dépensé en plus, je te le rendrai quand je repasserai » (Luc 10, 30-35).

Remarquez que cette « pitié » que le Samaritain a pour l'homme laissé comme mort est beaucoup plus que la pitié dans notre sens quotidien. Le mot grec ἐσπλαγχνίσθη désigne une torsion dans les intestins (le mot grec σπλάγχνα désigne les entrailles) et est typiquement traduit par *compassion*. En latin, on trouve *miser cordia*. La pitié simple, par contraste avec ces torsions intestinales, ne nous demande pas plus que de regretter le sort de l'autre. La pitié est un sentiment complètement compatible avec le comportement du lévite et du prêtre. C'est seulement le Samaritain qui interrompt son voyage, prit soin de l'homme blessé, l'amena par ses propres moyens dans une auberge afin qu'il puisse se remettre de ses blessures. En cela, le Samaritain a entrepris de transférer le devoir de sollicitude à quelqu'un dont la profession (rémunérée) est d'offrir assistance aux étrangers, le propriétaire de l'auberge. Mais – et c'est là l'excellence particulière du Samaritain – ce transfert ne marque pas la fin de sa sollicitude puisqu'avec une considération circonspecte il a promis de revenir pour s'assurer que le blessé récupère bien et pour payer d'autres frais éventuels.

Dans ce sens, dans sa modalité positive, l'assistance requiert qu'on *fasse* quelque chose, quoi que ce soit qui serait nécessaire pour l'autre, même si cela nous dérange. Malgré l'effort que cela nous demanderait, ce qui est en jeu n'est pas un « sauter-dedans » pour l'autre (qui était comme au bord de son existence, au-delà de tout soin ou souci, comme nous le disons) mais plutôt de libérer l'autre exactement pour ses soucis véritables. Comme la victime avait été dépouillée de toutes ses ressources, ses soucis mondains seront

immenses et c'est précisément en vues de ces troubles de la vie que le Samaritain lui rend l'existence, « authentiquement pour la première fois », comme le dit Heidegger.

C'est peut-être cette obligation éthique extrême autant du côté de celui qui est aidé que de celui qui vient en aide (et ceci a peut-être affaire à l'exigence authentique de Heidegger) qui nous trouble comme lecteurs et qui nous fait croire que ce dont parle Heidegger ne peut pas être une éthique. Une chose telle que ce qu'a fait le Samaritain – nous nous en assurons – ne peut pas être ce que nous *devons* faire dans chaque cas. Il s'agit peut-être du bien pour un Samaritain ou un saint : mais comment pourrait-ce être une règle pour nous ? Et d'ailleurs, n'avons-nous pas des institutions en place, comme la police et le service des ambulances, pour s'occuper de tout cela ?

J'ai offert une lecture d'une éthique en me servant d'exemples tirés d'un film, des sports, et de la parabole du bon Samaritain : tout ceci confirme mais aussi élargit la pensée de Kant, « aidez quand on peut », et nous montre ce à quoi nous sommes dans chaque cas obligés, mais aussi ce que Heidegger apporte, et ajoute, à Kant en soulignant que l'obligation s'applique même lorsque nous n'agissons pas.

Pour Heidegger, comme pour Kant, ce qui est important d'un point de vue éthique c'est seulement ce que nous faisons, et non nos intentions personnelles, ni les conséquences de nos actions. (Dans cette perspective, l'éthique heideggérienne n'est ni déontologique ni utilitaire.) Ce que nous reconnaissons avec Kant, c'est que la règle reste obligatoire même quand nous ne l'observons pas. Si Kant prend le soin de souligner qu'il ne répète pas simplement la « règle d'or », la règle qu'il nous donne – l'impératif catégorique – nous permet d'évaluer nos actions nous-mêmes par le test d'une compatibilité avec une loi universelle; c'est une loi de la nature que nous ne disposons pas du droit de ne pas agir.

Nous remarquons donc qu'ordinairement les éthiques philosophiques (avec une exception partielle de la « vertu ethics ») se concentrent sur les actions des *autres*. C'est par l'éthique, disait Schopenhauer, que nous disons aux autres ce qu'ils doivent faire. Par contraste, Heidegger propose une éthique tragique ou héraclitienne qui relève du caractère de l'acteur, nous impliquant les uns avec les autres, car nous connaissons non seulement notre propre projet mais aussi ceux des autres, et nous sommes donc conscients non seulement de nos propres possibilités mais aussi de celles que l'autre a devant lui comme son projet propre à lui. Comme le démontre la parabole du bon Samaritain, ce n'est pas une question de lire dans

l'esprit des autres ou de savoir mieux que les autres ce qui est bon pour eux. Cela veut dire que cette éthique exclut d'insister pour savoir, par exemple, ce qu'un sans-abri qui vous demande une aumône fera ou ne fera pas avec cet argent.

Il existe maintes formes d'attention circonspecte envers ceux qui nous entourent comme autres, autres qui nous sont présents : on peut, par exemple, prendre note d'une personne qui marche trop lentement à travers un carrefour dangereux. Il ne s'agit pas de courir l'aider – il y a beaucoup de façons de rendre assistance. Les instituteurs et les amis ont d'autres possibilités de veiller sur ceux qui sont à leur charge. Mais comme êtres humains, et étant donné notre condition humaine, quand nous rencontrons une personne blessée ou nécessiteuse (et dans ces jours austères il n'y a pas d'environnement urbain où cela n'est pas le cas), la plus commune de nos réponses reste une non-réponse, ce que Heidegger appelle l'assistance (négative). C'est bien aussi une modalité du souci mutuel : nous tournons la tête avec un soin réfléchi (si on peut le dire), ou bien nous justifions notre inattention en nous assurant que les services sociaux s'occuperont de ce cas, ou bien que, en tout cas, c'est assurément la faute de cette personne qui devrait donc être laissée à ses propres soins. Remarquez que ceci est aussi un jugement moral, une sollicitude négative, exactement comme le décrit Heidegger. Dans ce sens une espèce d'éthique fait bien partie entière de l'Être du Dasein : « Le pouvoir-être à dessein duquel est le Dasein a lui-même le genre d'être de l'être-au-monde. Il a donc ontologiquement en lui rapport à l'étant intérieur au monde. Le souci est toujours, ne serait-ce qu'à titre privatif préoccupation et souci mutuel » (§41 H.194).

Mais il est aussi clair que le *Dasein* semble en soi orienté vers le moi, qu'il est même égoïste : après tout le but n'est-il pas l'authenticité ? Un *Dasein* (moi tout seul) libre pour son tout possible, pour ses propres possibilités et qui semble plus que tout orienté vers cette « angoisse » qu'il caractérise comme annulée ou minimisée par les conventions quotidiennes. Avoir le *Dasein* comme foyer semble prendre le soi comme foyer, pour lui-même en soi et non pour les autres. Mais l'éthique d'Aristote visait aussi la perfection éthique de l'individu, une perfection pour laquelle Aristote présupposait la présence des autres, donc la politique, avec l'amitié au sommet, exactement comme le fait Heidegger avec les Autres, dans un monde qui est d'origine un monde-avec.

Heidegger soutient que

La résolution en tant qu'oser à fond être soi-même ne retranche pas le Dasein de son monder, elle ne l'isole pas pour en faire un je lâché dans le vide. Comment le ferait-elle, du reste – elle qui,

comme ouverture propre, n'est quand même *proprement* rien d'autre que *l'être-au-monde*. La résolution amène justement le soi-même dans l'être chaque fois préoccupé après l'utilisable et le met en contact avec les autres dans l'être-avec en souci mutuel. (§60 H.298)

Dans ce sens Heidegger est parallèle à Kant : nous sommes avec et pour les autres, et nous ne pouvons pas traiter ceux avec qui nous sommes dans le monde comme un simple moyen mais devons les traiter aussi toujours comme une fin-en-soi, une fin-en-soi *propre à l'autre*. Heidegger nous rappelle que nous connaissons toujours déjà cette fin-en-soi, même lorsqu'il nous explique pourquoi et par quel enchaînement de mécanismes nous la perdons expressément de vue.

Depuis un certain temps, nos préjugés envers la question éthique chez Heidegger ont été non seulement ceux de son Nazisme, de son antisémitisme (« onto-historique » ou autre), mais aussi ceux d'une définition traditionnelle de l'éthique qui semble exclure toute considération de ce que Heidegger dit sur l'éthique. Les réflexions présentées ici nous indiquent, je l'espère, qu'il pourrait valoir la peine de pousser plus loin la réflexion sur ce que Heidegger dit sur l'assistance. Je dis « pourrait », car en disant « devrait » je nous laisserais avec l'impression que nous n'avons pas besoin de faire quoi que ce soit. Les réflexions présentées ici au sujet de l'assistance visent entre autre à nous rappeler qu'il se peut que plus soit requis de nous, et que cela l'ait toujours été.²⁸

Babich@fordham.edu

²⁸ Je remercie Tracy B. Strong pour son assistance avec la traduction.