



La philosophie au secours des rapports de responsabilité sociale de l'entreprise, ou comment dépasser les limites d'un discours « aphibosophique » sur la responsabilité :

Deuxième Partie – Responsabilité et relations moi-autrui

BY/PAR MICHEL DION

Titulaire de la Chaire de recherche en intégrité financière CIBC
École de gestion, Université de Sherbrooke

ABSTRACT

Martin Buber and Emmanuel Levinas have been influenced by the Heideggerian Being-in-the-world. However, Buber's philosophy as well as Levinas' philosophy have given birth to new paths of humanizing the world, particularly business corporations, while requiring deep changes in the way the relational fabric of groups, organizations and social institutions is evolving. Buber and Levinas have emphasized the need to develop an authentic relation with radical otherness, starting with the existentiell positioning of being in-face-of-others. In doing so, Buber and Levinas have overcome the state of existential fallenness, while considering radical otherness as an unavoidable dimension of the in-the-worldliness.

Keywords: Martin Buber, Emmanuel Levinas, Martin Heidegger, Responsibility, Otherness

RESUME

Influencés par l'Être-dans-le-monde heideggerien, Martin Buber et Emmanuel Levinas ont ouvert, par leur philosophie respective, de nouvelles voies d'humanisation du monde, en particulier le milieu des affaires, tout en imposant un lourd fardeau de changements pour que le tissu relationnel des groupes, organisations et institutions sociales devienne véritablement imprégné d'une relation authentique avec l'altérité radicale, à partir de la position existentielle d'être-en-face-de-l'autre, avec toutes les responsabilités concrètes qui en découlent pour tout un chacun. De cette manière, Buber et Levinas ont dépassé l'être-jeté dans l'existence, en faisant de l'altérité radicale une dimension inévitable de l'intramondanéité.

Mots-clés : Martin Buber, Emmanuel Levinas, Martin Heidegger, responsabilité, altérité

JEL Classification: M14

1. INTRODUCTION

D'un point de vue philosophique, la responsabilité ne peut faire abstraction des relations entre le moi et les autres, puisque nous vivons avec-les-autres et qu'ensemble, nous mettons en place un certain « espace de liberté et de responsabilité », plus ou moins communément partagé, mais dont l'orientation fondamentale ne peut être déconnectée des processus d'humanisation du monde. À cet égard, deux philosophies, tout à fait complémentaires, s'illustrent plus particulièrement. Chez Martin Buber, assumer nos responsabilités, c'est être libre et en quête d'une vérité inaccessible. Chez Emmanuel Levinas, assumer nos responsabilités, c'est aussi être responsable de la responsabilité d'Autrui. Cependant, Buber et Levinas se sont positionnés eux-mêmes face à la philosophie d'Heidegger, qui présupposait que notre responsabilité existentielle quant au choix des possibilités-d'être qui nous feront devenir qui nous voulons être (de manière plus ou moins authentique). Pour Heidegger, la responsabilité s'enracine existentiellement dans le *Dasein* comme être-jeté dans l'existence, comme être dans-le-monde et comme être dans-le-temps. Il importe donc de présenter la position heideggerienne avant de pouvoir discuter celle de Buber et celle de Levinas.

2. MARTIN HEIDEGGER (1889-1976): ETRE JETE DANS L'EXISTENCE, ETRE DANS-LE-MONDE ET ETRE DANS-LE-TEMPS, C'EST AVOIR LA RESPONSABILITE DE PROJETER NOS POSSIBILITES D'ETRE

Exister, c'est être-en-présence. L'existence est entrée en présence, « faire acte de présence, s'être déployé en présence »¹. Pour le *Dasein*, être, c'est être-présent². On ne peut « avoir » le *Dasein*, car le *Dasein* n'est pas un objet. Il est dans la mesure où il « est là ». Être est la « permanence dans la présence »³. L'Être des étants est la présenciation du présent. C'est l'Être des étants qui nous rend présente une chose présente, qui est en face de nous, concrètement ou métaphoriquement. Tant que nous ne considérons pas l'Être des étants, la chose présente devant nous ne nous est pas véritablement présente. Nous la voyons alors comme un objet qui peut être manipulé à nos propres fins, sans pourtant nous être « présente ». Être, c'est être présent: le présent n'est rendu présent qu'à travers l'Être des étants, qui est déjà-là, avant même que la chose présente soit devant-nous. C'est là la signification fondamentale du rendre-présent⁴. Reconnaître l'être-présent, c'est adopter une perspective nous permettant d'exister en rapport authentique avec notre soi, avec les autres et avec notre monde. Le rendre-présent est une composante essentielle de la temporalité⁵. L'Être des étants ne peut être saisi qu'en tant que présence. Le présent est le mode de la temporalité sous lequel peut être saisi l'Être des étants⁶. Heidegger définissait le *Dasein* (« être-le-là ») comme l'« essence » ontologique/existentielle de l'existence. Le *Dasein*, en

¹ Martin Heidegger. (2015). *La métaphysique de l'idéalisme allemand (Schelling)*. Paris: Gallimard, p. 33, 52.

² Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 47; Martin Heidegger. (2006). « La thèse de Kant sur l'être ». In *Questions I-II*. Paris: Gallimard, p. 417.

³ Martin Heidegger. (1979). *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, p. 296.

⁴ Martin Heidegger. (2003). *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*. Paris: Gallimard, p. 157; Martin Heidegger. (1980). *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, p. 166-167.

⁵ Martin Heidegger. (1980). *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, p. 166-169.

⁶ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 47.

tant qu'être-le-là, est un être-dans-le-monde. L'être-jeté est l'être qui est jeté dans le « là ». C'est un « fait » inéluctable. Mais ce « là » n'est pas n'importe lequel. Il est celui dans lequel le *Dasein* est jeté pour cet étant en particulier. Chaque étant a son monde. C'est toujours dans un monde spécifique que le *Dasein* est jeté. L'essence du *Dasein* en tant qu'étant est sa propre existence, affirmait Heidegger. L'essence du *Dasein*, c'est d'être « là »⁷. L'intramondanéité (*in-the-worldliness*) est typiquement humaine, puisque seuls les êtres humains « ont » un monde, selon Heidegger. Seul l'être humain voit son être défini par son être-jeté dans un monde, qu'il s'approprie progressivement comme étant le sien. Il n'y a, pour Heidegger, aucun autre être vivant pour lequel c'est aussi le cas. Le fait d'être-jeté dans l'existence n'appartient qu'au *Dasein*. Le défi pour le *Dasein*, c'est de faire face authentiquement à son être-jeté dans l'existence⁸. Bien que Heidegger démontrât une approche non-anthropocentrique vis-à-vis de la nature, son approche était beaucoup moins radicale que celle de Nietzsche. Sa pierre d'achoppement était véritablement l'être-dans-le-monde, comme un être-jeté et conscient de sa finitude existentielle. À partir de là, même si Heidegger souhaitât, par sa critique de la technologie instrumentalisante, que l'être humain « laisse les êtres être » - manifestant ainsi une attitude de prendre-soin des étants qui n'ont pas de monde - et cesse de se considérer le « Seigneur de la Nature » ou « Maître de la Terre », il restait enfermé dans un certain anthropocentrisme qui tournait autour de sa notion d'être-dans-le-monde⁹.

Selon Heidegger, l'être-dans-le-monde est un être qui se questionne sur l'être. Or, il n'y a que l'être humain qui porte en lui un constant questionnement philosophique¹⁰. Le questionnement philosophique n'est possible que lorsqu'un être n'est pas totalement dépendant de son environnement. Tant qu'il en est entièrement dépendant, il n'a ni la capacité, ni l'intérêt, ni l'énergie à consacrer à se questionner philosophiquement sur le sens des êtres, des choses et des phénomènes. Les animaux sont entièrement dépendants de leur environnement et n'ont donc pas accès au questionnement philosophique¹¹. Se questionner sur le sens des choses, des êtres et des phénomènes, c'est se questionner sur le sens des étants, comme si ce sens avait un fondement préexistant. Se questionner sur le sens de l'Être suppose d'admettre que ce sens ne puisse être à l'effet que l'Être soit le fondement des étants. C'est reconnaître plutôt que l'Être est l'abîme (le sans-fond) in-sensé des étants¹². Heidegger considérait que seuls les êtres humains pouvaient développer un tel

⁷ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 174, 329, 344-345; Martin Heidegger. (1988). *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, p. 296-297; Martin Heidegger. (2015). *La métaphysique de l'idéalisme allemand (Schelling)*. Paris: Gallimard, p. 78.

⁸ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 223, 399; Martin Heidegger. (1980). *Introduction à la métaphysique*. Paris: Gallimard, p. 56.

⁹ Martin Heidegger. (1980). « Dépassement de la métaphysique », *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, p. 113-115 (80-115); Martin Heidegger. (1980). « Bâtir Habiter Penser », *Dépassement de la métaphysique*, *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, p. 177-179 (170-193); Martin Heidegger. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York: Harper and Row Publishers, p. 4-8 (3-35).

¹⁰ Martin Heidegger. (2017). *Le commencement de la philosophie occidentale. Interprétation d'Anaximandre et de Parménide*. Paris: Gallimard, p. 74-85.

¹¹ Martin Heidegger. (2011). *Phénoménologie de la vie religieuse*. Paris: Gallimard, p. 199.

¹² Martin Heidegger. (2008). *Le principe de raison*. Paris: Gallimard, 239.

questionnement philosophique. Seul l'être humain peut même décider de ne pas se questionner sur certaines choses, êtres ou phénomènes, d'un point de vue philosophique. La décision liée au questionnement philosophique reflète ainsi un être existentiellement libre¹³. Seul l'être humain est un être-présent, un être existant dans-un-monde. Être-présent, c'est être-dans-le-monde. C'est pourquoi Heidegger affirmait que seul l'être humain « existe ». Car exister n'est possible que pour un être qui est « dans-le-monde ». Les animaux, plantes et insectes vivent, mais n'« existent » pas, au sens heideggerien de l'existence. Seul l'être humain est conscience d'exister. Seul l'être humain a conscience de ce que cela implique d'exister, en termes de conditionnements et de limites qui sont imposées à sa pensée, à son discours et à son action¹⁴. C'est uniquement dans l'existence humaine que le *Dasein* peut déployer son « essence »¹⁵. Cela ne signifie pas que le *Dasein* soit humain. Heidegger a voulu être clair à cet égard. Mais c'est uniquement à travers l'existence humaine que le *Dasein* peut révéler son Être¹⁶. Identifier le *Dasein* à l'être humain reviendrait à confondre le niveau ontologique/existential (*Dasein*) et le niveau existentiel/ontique (l'être humain).

L'être-jeté baigne dans une existence inauthentique dès que son intra-mondanéité réduit son ouverture aux diverses possibilités-d'être. Heidegger traitait cette chute dans la vie inauthentique comme une déchéance dans le « On impersonnel » (*they-self*), qui vient remplacer le soi véritable du *Dasein*. Le « On impersonnel » réduit l'espace de liberté et de responsabilité propre au soi du *Dasein*. Ce faisant, le « On impersonnel » dicte certaines possibilités-d'être comme étant communément admises et requérant, du coup, leur adoption aveugle et automatique. Il s'ensuit ainsi une réduction (par le « On impersonnel ») du champ des possibilités-d'être qui, même si elle est librement choisie comme existence inauthentique, ne contredit pas moins le soi authentique du *Dasein* en l'empêchant d'être ses propres possibilités-d'être. Tant que nous présupposons que notre vie peut être authentique tout en voyant notre soi effacé par la domination du « On impersonnel », nous ne nous questionnons pas sur l'authenticité de notre soi. Le *Dasein* est alors dans un état de fausse tranquillité. Cette tranquillisation du *Dasein* ne peut qu'accroître les effets tragiques de notre être-jeté dans l'existence¹⁷. Car la réduction, par le « On impersonnel », du champ de nos possibilités-d'être, ne peut qu'être source d'aliénation du soi véritable du *Dasein*.

L'être-jeté dans l'existence est un être dans-le-temps. Le maintenant, dont nous nous servons comme référentiel linéaire entre le passé et le futur, n'est pas le présent authentique, selon Heidegger. Le Temps n'est pas une succession ininterrompue de mainteneants. Une telle conception du Temps est inauthentique, car elle voile les diverses implications du *Dasein* dans-le-temps¹⁸. La présence du présent consiste dans sa passéité. Le passé est un « n'être-

¹³ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 193-194; Martin Heidegger. (2017). *Le commencement de la philosophie occidentale. Interprétation d'Anaximandre et de Parménide*. Paris: Gallimard, p. 74-85.

¹⁴ Martin Heidegger. (2006). « Qu'est-ce que la métaphysique », In *Questions I-II*. Paris: Gallimard, p. 35.

¹⁵ Martin Heidegger. (1979). *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, p. 290.

¹⁶ Martin Heidegger. (2006). « Identité et différence ». In *Questions I-II*. Paris: Gallimard, p. 214.

¹⁷ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 222-225, 448.

¹⁸ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 425-426, 475; Martin Heidegger. (1979). *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, p. 229.

plus-maintenant » et le futur est un « n'être-pas-encore-maintenant ». Ce sont des « non-présents », soulignait Heidegger¹⁹. La « maintenantanété » (*nowness*) est toujours présente, autant dans le présent que dans le passé et dans le futur. Dans le passé, la maintenantanété est une substance dont la cristallisation progressive a permis la naissance de souvenirs: cette « substance » consiste dans le « n'être-plus-maintenant ». C'est seulement dans la conscience de la possibilité de « n'être-plus-maintenant » que les souvenirs peuvent se construire et être sauvegardés par la mémoire. Dans le futur, la maintenantanété consiste dans le potentiel de surgir dans l'existence. Ce potentiel est un « n'être-pas-encore-maintenant »²⁰. La présenciation du passé s'étend jusqu'au présent, alors que la présenciation du futur n'offre qu'une panoplie de possibilités-d'être²¹. L'être-jeté du *Dasein* dans-le-temps se concentre, de manière inauthentique, sur le temps de l'horloge (ou temps public). Heidegger pensait que ce n'est pas là la réalité authentique de la temporalité. La temporalité est plutôt le phénomène de l'unité d'un futur qui se rend présent au coeur même du processus de l'ayant-été. La temporalité consiste dans l'unité entre l'être-vers-des-possibilités-d'être (temporalité fondamentale), l'ayant-été (comme passé qui peut encore influencer notre présent: l'historialité) et le rendre-présent (l'intra-temporanété)²². Heidegger définissait l'Être-vers-la-mort comme étant le futur primordial, en ce que le futur, vu dans la perspective d'une mort inéluctable à venir, a priorité sur le présent. Puisque nous mourrons, nous devons prendre le futur comme notre mode de temporalité primordial, non pas tant pour se projeter dans l'avenir de manière à demeurer actif dans le présent que pour tenter de faire face à l'inéluctabilité de la mort. Heidegger suggérait que seul l'avenir peut donner du sens au passé. C'est uniquement en projetant notre être dans le futur que nous donnons sens à ce que nous avons été dans le passé (à notre ayant-été, qui nous influence dans ce présent même où nous nous projetons dans le futur)²³.

Paul Ricoeur analysait la notion heideggerienne de temporalisation comme impliquant trois niveaux distincts, mais interreliés: la temporalité fondamentale, l'historialité et l'intra-temporanété²⁴. La temporalité fondamentale met l'accent sur notre être-vers-des-possibilités-d'être (l'Être-vers-le-futur) et implique le défi d'accepter les effets ultimes de notre finitude existentielle, c'est-à-dire l'inéluctabilité de notre mort à venir. Nous sommes au défi d'accepter non pas que chacun de nous soit un Être-vers-la-mort, mais que nous-mêmes, nous le soyons. Accepter que les autres sont « à-mourir » n'a rien de très engageant. La mort des autres nous rappelle toujours cependant la nôtre qui s'en vient. Accepter que nous sommes aussi « à-mourir », cela nous engage personnellement vers l'acceptation de notre finitude insurpassable. C'est ce en quoi consiste la résolution anticipatoire dont fait état

¹⁹ Martin Heidegger. (2010). *Qu'appelle-t-on penser?* Paris: PUF, p. 76.

²⁰ Martin Heidegger. (1980). *Introduction à la métaphysique*. Paris: Gallimard, p. 206; Martin Heidegger. (1971). *Poetry, Language, and Thought*. New York: HarperCollins, p. 181; Martin Heidegger. (2010). *Qu'appelle-t-on penser?* Paris: PUF, p. 75.

²¹ Martin Heidegger. (2008). « Temps et Être ». In *Questions III-IV*. Paris: Gallimard, p. 198-201.

²² Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 278, 321, 348-349, 374, 465-468.

²³ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 373.

²⁴ Paul Ricoeur. (2003). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Gallimard, p. 463; Paul Ricoeur. (1991). *Temps et récit. III- Le temps raconté*. Paris: Points, p. 116-136, 141-169; Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 377-378.

Heidegger. Seul l'être humain peut adopter la résolution anticipatoire, puisqu'il est le seul être vivant qui est orienté vers des possibilités-d'être et qui a conscience de sa finitude insurpassable. Pour Heidegger, la résolution anticipatoire manifeste que le *Dasein* a adopté une existence authentique²⁵. Hans-Georg Gadamer disait que l'existence consiste, pour Heidegger, à s'auto-projeter dans nos propres possibilités-d'être²⁶. L'Être du *Dasein* est ouvert à différentes possibilités-d'être dans-le-monde. La temporalité fondamentale est orientée vers le futur, vers des possibilités-d'être qui seront choisies et projetées, à l'exclusion de toutes les autres. L'historialité met l'accent sur l'ayant-été, et de ce fait, elle relie la temporalité de l'être humain à l'Histoire. L'intra-temporanéité reflète l'être-jeté dans l'existence et se situe dans la perspective du rendre-présent. C'est dans l'intra-temporanéité que nous rencontrons les étants dans-le-monde. L'être-jeté dans l'existence est à la fois celui qui se connaît comme ayant-été et celui qui se projette dans le futur en choisissant certaines possibilités-d'être plutôt que d'autres. Le futur ayant priorité sur l'ayant-été et sur le rendre-présent, la temporalité fondamentale constitue, selon Heidegger, la base à partir de laquelle l'historialité et l'intra-temporanéité peuvent être saisies²⁷. Il n'y a de monde que là où il y a un *Dasein*. Le *Dasein* ne peut exister que dans-le-monde, c'est-à-dire là où le monde existe. Comprendre le monde, c'est comprendre le soi du *Dasein*, puisque le soi et le monde appartiennent fondamentalement au *Dasein*²⁸. Ricoeur soulignait que la notion heideggerienne d'être-dans-le-monde ne peut jamais être séparée de l'être-dans-le-temps²⁹. L'être humain est le seul être qui vive dans-le-temps, dans la mesure où sa temporalité définit son être même. L'intra-temporanéité est celle du *Dasein*. Le *Dasein* n'existe que par et à travers le Temps. Les êtres humains ont conscience du temps-qui-passe, parce que leur soi est dans-un-monde. Ils savent que le temps passe, mais ne disparaît jamais³⁰. La conscience du temps-qui-passe nous ramène non pas surtout à l'intra-temporanéité du *Dasein* (l'activité temporelle de l'être humain), mais surtout à la temporellité du *Dasein* (seul l'être humain a conscience du temps). La temporellité du *Dasein* implique une précompréhension du Temps, et par voie de conséquence des représentations non-critiques (pré-philosophiques) du Temps, développées à partir de notre conscience du temps-qui-passe³¹.

L'Être du *Dasein* est une question pour le *Dasein*, une question qui est elle-même constitutive de son Être. C'est pourquoi selon Heidegger, la compréhension de l'Être est possible, à travers le questionnement philosophique. Heidegger attribuait ainsi un fondement ontologique à toute compréhension de l'Être. Il ne s'agit pas de considérer que le seul questionnement philosophique puisse faire surgir la compréhension de l'Être, mais de voir plutôt que la compréhension de l'Être n'est possible que parce que l'Être constitue une

²⁵ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 314-348, 370-372.

²⁶ Hans-Georg Gadamer. (2008). *La philosophie herméneutique*. Paris: PUF, p. 100.

²⁷ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 432, 470, 475-480.

²⁸ Martin Heidegger. (1988). *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, p. 276-277, 297.

²⁹ Paul Ricoeur. (2003). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Gallimard, p. 28, 315, 498.

³⁰ Martin Heidegger. (2008). « Temps et Être ». In *Questions III-IV*. Paris: Gallimard, p. 195.

³¹ Martin Heidegger. (2015). *La métaphysique de l'idéalisme allemand (Schelling)*. Paris: Gallimard, p. 66-67.

question pour le *Dasein* lui-même. Pour être *Dasein*, il faut comprendre l'Être. Le *Dasein* se comprend, « plus ou moins explicitement », dans son Être, affirmait Heidegger. La compréhension de l'Être caractérise l'Être du *Dasein*³². Heidegger suggérait que l'être humain est présence uniquement à partir de sa compréhension de l'être. La compréhension de l'Être impose une acceptation de la finitude existentielle de l'être humain³³. Heidegger voyait le *Dasein* comme le fondement des étants qui n'a lui-même aucun fondement³⁴. C'est le fondement in-sensé des étants, c'est-à-dire le fondement dont le seul sens qu'il fournisse soit l'absence de tout sens³⁵. L'Être rend possible la présence existentielle, c'est-à-dire le fait d'être-présent dans l'existence. La présence existentielle-ontique sera définie différemment selon le degré de prise de conscience de notre finitude existentielle (insurpassable) et la manière dont nous comprenons l'être-présent³⁶. L'existence humaine consiste essentiellement dans l'autorévélation du *Dasein*. C'est cette autorévélation qui rend possibles les relations entre les étants³⁷. L'angoisse d'exister, en tant qu'être-vers-la-mort, dévoile la nullité existentielle qui permet au *Dasein* de s'auto-révéler. Cette nullité existentielle consiste dans l'être-jeté dans l'existence qui chemine vers sa propre mort (l'être-vers-la-mort). L'autorévélation du *Dasein* présuppose que l'être n'est pas quelque chose qui est donné une fois pour toutes. Au contraire, il est toujours en train de se révéler. L'Être du *Dasein* est ouverture parce qu'il est autorévélation, et donc éclaircie de l'Être. L'Être-dans-le-monde est ce en regard de quoi nous ressentons l'angoisse d'exister, disait Heidegger. Mais dès que nous tentons d'approfondir l'origine de la menace existentielle, celle-ci nous échappe, car elle n'apparaît nulle part en particulier. Heidegger affirmait que la menace existentielle qui fait surgir en nous l'angoisse d'exister est à la fois déjà-là et nulle part dans-le-monde. Cela signifie, pour Heidegger, que c'est bien de notre intra-mondanéité que provient notre angoisse existentielle, plus particulièrement du monde lui-même sans lequel nous ne pouvons définir qui nous sommes et qui nous voudrions être³⁸. Or, c'est la mort inévitable que constitue l'expression ultime de notre finitude existentielle dont nous sommes parfaitement conscients. Notre conscience de notre avoir-à-mourir et ainsi de la perte de notre monde et de la place que nous y occupons, c'est cette conscience qui fait naître l'angoisse d'exister et qui la fait croître jusqu'à notre dernier souffle. L'Être-vers-la-mort est, pour Heidegger, l'anticipation (ou résolution anticipatoire) de la possibilité de l'impossibilité du *Dasein*, c'est-à-dire la possibilité de ne-plus-être. Heidegger considérait la sortie du *Dasein* hors-du-monde, à la fois en tant que « n'être-plus-dans-le-monde » (la mort comme phénomène existentiel) et en tant qu'anéantissement physiologique/biologique. Pour Heidegger, la mort était la possibilité la plus propre au *Dasein* lui-même. Elle est à la fois

³² Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 32; Martin Heidegger. (2006). « Qu'est-ce que la métaphysique », In *Questions I-II*. Paris: Gallimard, p. 38-39; Martin Heidegger. (1980). *Introduction à la métaphysique*. Paris: Gallimard, p. 93.

³³ Martin Heidegger. (1979). *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, p. 284-285.

³⁴ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 193-194; Martin Heidegger. (2008). *Le principe de raison*. Paris: Gallimard, p. 239.

³⁵ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 193-194.

³⁶ Martin Heidegger. (1979). *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, p. 284-285, 290, 296.

³⁷ Martin Heidegger. (1980). *Introduction à la métaphysique*. Paris: Gallimard, p. 158, 163, 175.

³⁸ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 72, 230-231, 233, 356.

non-relationnelle (elle ne dépend d'aucune relation), objectivement certaine, mais appartenant à une espace/temps indéfini³⁹. Levinas croyait plutôt que la mort est l'expression ultime de la finitude existentielle et ainsi une impossibilité de quelque possibilité que ce soit. La mort fait disparaître toutes nos possibilités-d'être. Levinas considérait donc la mort comme une impossibilité, et non pas comme une possibilité. Mais il reconnaissait que le processus physiologique/biologique de la mort soit la possibilité d'une impossibilité, c'est-à-dire la possibilité de perdre à la fois notre temporalité et notre conscience. Mais pour Levinas, la mort comme phénomène existentiel/ontologique ne peut être une possibilité, puisque la personne décédée ne peut être porteuse de cette possibilité⁴⁰.

Le *Dasein* est, à chaque fois, « mien », car il est préoccupé par ses possibilités-d'être, c'est-à-dire par les possibilités d'être lui-même, d'être son propre soi, dans-le-monde. Dans ses possibilités-d'être intramondaines (dans-le-monde), le *Dasein* est déterminé par les étants qui sont dans ce monde⁴¹. Il ne peut donc choisir, en vase clos, ses possibilités-d'être. Ce choix est toujours fait en présence des autres. Mais le *Dasein* est toujours « mien », car le « là » de l'être-le-là est toujours mien. La mienneté (*mineness*) du *Dasein* change d'un individu à l'autre, parce que chacun de nous est un Être-dans-le-monde, c'est-à-dire un être dans-un-monde-qui-est-le-sien⁴². Notre Être-dans-le-monde est actualisé à travers la quotidienneté (*everydayness*), et donc d'un point de vue existentiel/ontique. Tout ce qui est d'ordre existentiel/ontique est lié aux préoccupations ontiques du *Dasein*, et donc, aux décisions qui portent sur notre existence concrète. Les préoccupations ontiques du *Dasein* pavent la voie à la compréhension pré-ontologique de l'existence. La structure ontologique de l'existence implique plutôt une compréhension d'ordre existentiel. C'est là une caractéristique distinctive de l'être humain que d'avoir la capacité de développer une compréhension pré-ontologique (et ontologique) de l'Être⁴³. Le *Dasein* est, pour Heidegger, « l'essence existentielle de l'être humain »⁴⁴. Lorsque Heidegger affirmait que l'« essence » du *Dasein* réside dans son existence, il signifiait que l'existence est un « avoir-à-être-dans-un-monde », qui ne peut s'actualiser qu'à travers des possibilités-d'être qui sont librement choisies, à l'exclusion de toutes les autres. Cet avoir-à-être-dans-un-monde rend possible la mienneté du

³⁹ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 284, 294, 303, 307, 310, 354-355.

⁴⁰ Emmanuel Levinas. (1968). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, p. 27, 215; Emmanuel Levinas. (1999). *Alterity and Transcendence*. New York: Columbia University Press, p. 155.

⁴¹ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 67, 191; Martin Heidegger. (1988). *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, p. 170-171; Martin Heidegger. (2015). *La métaphysique de l'idéalisme allemand (Schelling)*. Paris: Gallimard, p. 81.

⁴² Martin Heidegger. (2008), « Lettre sur l'humanisme », In *Questions III-IV*. Paris: Gallimard, p. 188; Martin Heidegger. (1988). *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, p. 170; Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 150-151.

⁴³ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 25-29, 33, 46, 86.

⁴⁴ Martin Heidegger. (2015). *La métaphysique de l'idéalisme allemand (Schelling)*. Paris: Gallimard, p. 59.

*Dasein*⁴⁵. L'existence est la mienneté ultime du *Dasein*. Il n'y a rien de plus mien que mon existence, puisque le *Dasein* est le chemin que poursuit mon soi vers lui-même⁴⁶. Il n'y a rien de plus près de soi que l'étant que nous sommes. Pourtant, en raison de la projection constante de possibilités-d'être, nous sommes, pour nous-mêmes, un être qui est toujours loin de nous. Heidegger disait même que « chacun est à soi-même le plus lointain, aussi loin de soi que le moi est loin du toi dans le « tu es »⁴⁷. D'ailleurs, c'est bien ce dont Heidegger nous faisait part en référant au caractère indifférencié de la quotidienneté du *Dasein*: une « moyenneté » (*averageness*) qui nous est le plus ontiquement proche et accessible, mais qui est aussi le plus éloigné de nous d'un point de vue ontologique/existential⁴⁸.

L'Être du *Dasein* demeure cependant voilé, ce qui rend possible l'éclaircie de l'Être. Le *Dasein* est son autorévélation, et donc l'éclaircie existentielle de son Être. Le *Dasein* est à la fois ce qui est voilé et ce qui est dé-voilé. L'autorévélation du *Dasein* permet la présence spatiotemporelle du *Dasein*. Elle a pour effet de causer le voilement des étants. Mais le *Dasein* comme Être-dans-le-monde ne peut être saisi sans comprendre l'autorévélation du *Dasein*⁴⁹. L'Être des étants implique que l'Être ne puisse être séparé des étants et que les étants ne puissent « exister » sans être intrinsèquement liés à l'Être⁵⁰. Le *Dasein* se soucie de la question de l'Être, et donc également de la question de l'Être des étants. Il y a interdépendance entre le *Dasein* et l'Être des étants. Ils se déterminent l'un l'autre. En tant qu'Être-dans-le-monde, le *Dasein* dé-voile l'Être. Heidegger disait que la vérité de l'Être implique « le dévoilement de ce qui se voile »⁵¹. Exister, c'est avoir le pouvoir de définir notre soi, de manière authentique ou inauthentique. En tant que révélation de l'Être-dans-le-monde, le *Dasein* rend possible aux étants de se révéler dans-le-monde (dans le monde humain). Il permet que l'être humain puisse rencontrer les étants qui sont dans-le-monde avec une certaine familiarité⁵². Une telle familiarité avec les étants qui ne peuvent se révéler qu'à travers le monde humain présuppose l'autorévélation du *Dasein* dans le monde. N'eût été de cette autorévélation du *Dasein*, l'être humain n'aurait aucune base lui permettant de considérer les étants de manière familière, ou d'être avec eux en toute proximité. Rudolph Makkreel soulignait, à juste titre, que Heidegger n'était pas préoccupé par le caractère historique de la vie humaine, mais uniquement par une interprétation existentielle/ontologique de la vie, et par conséquent, de l'Être du *Dasein*⁵³. Heidegger cherchait à réaliser une unité fondamentale entre les étants et l'Histoire. La question de l'historicité était ramenée à une question ontologique sur l'Être des étants historiquement

⁴⁵ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 67-68.

⁴⁶ Martin Heidegger. (2012). *Ontologie. Herméneutique de la factivité*. Paris: Gallimard, p. 25, 35, 52, 91, 115.

⁴⁷ Martin Heidegger. (1980). *Introduction à la métaphysique*. Paris: Gallimard, p. 79.

⁴⁸ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 69.

⁴⁹ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 261-272.

⁵⁰ Martin Heidegger. (2006). « Qu'est-ce que la métaphysique », In *Questions I-II*. Paris: Gallimard, p. 77.

⁵¹ Martin Heidegger. (2010). *Qu'appelle-t-on penser?* Paris: PUF, p. 31.

⁵² Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 120, 138, 142, 219, 263.

⁵³ Rudolph A. Makkreel. (1992). *Dilthey. Philosopher of the Human Sciences*. Princeton: Princeton University Press, p. 368-372.

situés dans un « là ». Le *Dasein* n'est historique qu'en raison du fondement temporel de l'Être du *Dasein*. La temporalité fondamentale rend possible l'historicalité du *Dasein*. Sans elle, le *Dasein* ne pourrait, dans l'Histoire, devenir un Être-avec-les-autres. L'« essence » du *Dasein* est ainsi fondamentalement historique⁵⁴.

Le fait d'être-jeté dans l'existence comporte, avec lui, de surgir dans-le-temps et dans-un-monde. En ayant la temporalité comme point de départ de l'autorévélation du *Dasein*, nous sommes devant le défi constant de choisir librement - et éventuellement de manière authentique, en évitant de nous laisser absorber par le « On impersonnel » - des possibilités-d'être que nous projetons dans le futur, parce qu'elles définissent ce que nous voulons devenir. Notre responsabilité existentielle est d'effectuer un tel choix, tout en demeurant pleinement conscient de notre finitude existentielle, et donc de notre avoir-à-mourir. Notre responsabilité existentielle primordiale est de se réapproprier le soi authentique du *Dasein*, dans la mesure où il s'est laissé absorber par le « On impersonnel ».

3. MARTIN BUBER (1878-1965): ASSUMER NOS RESPONSABILITES, C'EST ETRE LIBRE ET EN QUETE D'UNE VERITE INACCESSIBLE

Martin Buber définissait notre responsabilité dialogique comme étant fondée à la fois dans la liberté constitutive de notre être, dans la nécessité pour l'identification de tout Je d'être en relation avec un Tu, et dans la quête de vérité (même inaccessible) qui anime tout Je dans son existence finie. Seul un être existentiellement libre, qui se définit lui-même à travers sa relation avec Autrui et qui recherche la vérité peut connaître et assumer pleinement la nature et l'étendue de sa responsabilité dialogique. Car le dialogue impose ces trois composantes d'un être qui est existentiellement avec-les-autres.

3.1. Responsabilité dialogique

Pour Martin Buber, la responsabilité que nous assumons effectivement naît d'une situation antérieure problématique à laquelle elle tente de répondre. La situation problématique fait ainsi surgir un questionnement (parole préexistante) qui agit comme un appel à notre responsabilité. Lorsque nous assumons effectivement nos responsabilités face à une action ou décision donnée, nous sommes en train de fournir la réponse que nous trouvons la plus adéquate à la question soulevée par la situation problématique elle-même. Si nous n'avons aucune possibilité de répondre à la question posée par une situation problématique donnée, c'est qu'en l'occurrence, nous n'avons aucune responsabilité que nous devrions assumer. Dans ce cas, ce n'est pas notre action (ou inaction) qui est en cause. Car dès que nous agissons, nous sommes responsables des effets de notre action, qu'ils aient été ou non prévisibles. D'après Buber, la responsabilité est fondamentalement dialogique: elle s'inscrit dans le dialogue. S'il en est ainsi, c'est parce que la responsabilité surgit dans le cadre d'une structure question/réponse. Une action est mise en place et une situation problématique en découle. De cette situation problématique surgit une question (parole préexistante). C'est à cette question que peut répondre la personne qui, dans les circonstances, doit assumer ses responsabilités. Dans le choix d'assumer ses responsabilités d'une certaine manière (et selon des modalités particulières), la personne tente de répondre à la parole préexistante qui l'a

⁵⁴ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 428-429, 434, 438, 449-455.

interpellée dans tout son être. La parole préexistante qui surgit comme un appel à notre responsabilité n'a rien de banal. Elle nous pousse à intérioriser cet appel de sorte à pouvoir y répondre avec le plus d'authenticité possible. Une réponse est exigée de nous. La personne répond de manière plus ou moins convaincante à cette question antérieure, selon l'adéquation qui se réalise entre l'action originelle, la situation problématique, la question qui est posée et la réponse qui lui est donnée par le fait d'assumer la responsabilité liée à l'effectivité de l'action en question. Buber s'intéressait aux modes d'expression d'une responsabilité dialogique chez les dirigeants de grandes entreprises. Pour Buber, le fait de considérer les employés comme des personnes à part entière démontre déjà qu'un dirigeant a assumé sa responsabilité dialogique. Mais si le dirigeant les considère plutôt comme des ressources à portée de la main, comme les maillons impersonnels d'une chaîne de production, dès lors il les a dépersonnalisés et, par voie de conséquence, déshumanisés. Il n'a alors pas assumé sa responsabilité dialogique⁵⁵. Dans la relation Je-Tu, se vit un partage réciproque de connaissances qui donne lieu, selon Buber, à un « Nous » authentique. C'est à travers le discours que le Nous peut naître et croître. Notre existence prend davantage de substantialité et de profondeur dès lors que nous l'expérimentons à partir du Nous, et non pas seulement à partir du Je⁵⁶. La relation authentique du Je avec le Tu suppose l'acceptation de l'altérité radicale⁵⁷. Le Je-Tu est fondé non seulement sur la séparation entre Je et Tu, mais surtout sur la relation qui se tisse entre Je et Tu - relation exprimée par le trait d'union -, et qui constitue l'entre-deux qui unit le Je au Tu. L'entre-deux ne présuppose pas que le Je intériorise l'altérité du Tu, mais uniquement que la relation Je-Tu est essentielle pour que chaque partenaire relationnel se définisse lui-même⁵⁸.

Le « Nous essentiel » suppose une communauté d'êtres indépendants qui ont atteint un niveau élevé de responsabilité personnelle envers les autres et leur bien-être de même qu'envers la communauté qu'ils constituent ensemble. Le discours permet à l'état de « Nous essentiel » de s'actualiser dans la vie de tous les jours. Un « Nous authentique » ne peut provenir que de l'approfondissement et du déploiement d'une relation Je-Tu⁵⁹. Le Je n'existe que dans une relation Je-Tu. La relation Je-Tu précède ainsi le processus d'identification du Je. La relation Je-Tu ne peut exister que dans le monde humain, puisque seul l'être humain « a » un monde. Dire Tu, c'est être impliqué dans la relation Je-Tu. Le processus d'identification du Je à travers lequel le Je devient lui-même accorde au Je la capacité de dire Tu et de se mettre en relation avec les autres. L'existence humaine est tissée de relations et

⁵⁵ Martin Buber. (1959). *La vie en dialogue*. Aubier: Éditions Montaigne, p. 121-123, 126, 142, 145-146.

⁵⁶ Martin Buber. (1958). « What is Common to All », *The Review of Metaphysics*, 11(3): p. 376 (359-379).

⁵⁷ Steven D. Kepnes. (1988). « Buber as Hermeneut: Relations to Dilthey and Gadamer ». *Harvard Theological Review*, 81 (2): 208 (193-213).

⁵⁸ Simon Lumsden. (2000). « Absolute Difference and Social Ontology: Levinas Face to Face with Buber and Fichte ». *Human Studies*, 23(3): 228 (227-241); Dan Avnon. (1993). « The "Living Center" of Martin Buber's Political Theory ». *Political Theory*, 21(1): 57-58 (55-77).

⁵⁹ Martin Buber. (1958). « What is Common to All », *The Review of Metaphysics*, 11(3): p. 376 (359-379); Martin Buber. (1975). « What is Man? », *Between Man and Man*. New York: Macmillan Publishing Co., p. 168, 175.

de rencontres avec l'altérité radicale⁶⁰. Pour Buber, toute relation implique la réciprocité. Lorsque le Je transforme le Tu en un Cela, alors le Je ne peut être existentiellement présent à l'altérité radicale d'Autrui. Ce genre de transformations est très fréquente dans nos sociétés post-industrielles. Peu importe l'importance attribuée au profit en tant que but organisationnel, les membres de l'organisation sont éventuellement considérés comme de purs moyens pour atteindre ce but. Chacun d'eux/elles devient alors un Cela. Le danger, c'est d'en rester là. Si la relation Je-Cela devient la règle en milieu organisationnel, c'est qu'elle a opéré une transformation radicale de la vie et de la culture organisationnelles qui en ont fait des lieux de déshumanisation⁶¹. Un Cela peut être empiriquement observable et connu. Il n'en est pas de même d'un Je ou d'un Tu. La relation Je-Cela est fondée sur le passé, alors que la relation Je-Tu est centrée sur le présent. Elle n'est possible qu'une fois le processus d'identification du Je accompli. Lorsqu'il y a rupture dans la relation Je-Tu, alors le Tu peut devenir un Cela, aux yeux du Je. Il demeure toutefois possible de ramener ce Cela au statut de Tu, dans une relation Je-Tu renouvelée. Mais une telle réintégration présuppose le consentement du Je à ce que le Cela soit à nouveau considéré comme un Tu tout autant que le consentement du Cela à être « re-considéré » comme un Tu par le Je dominant qui en avait fait un Cela. Dans la relation Je-Cela, le Je est conscient d'être lui-même un sujet pouvant être utilisé de manière empirique, puisque le Je qui domine la relation Je-Cela est un Tu pour quelqu'un d'autre. C'est bien ce que subit le Tu qui, même s'il est un Je pour lui-même, en vient, aux yeux de l'autre, à devenir un Cela. En devenant un Cela, le Tu, qui est un Je pour lui-même, devient ainsi partiellement séparé de son être, puisque ce n'est que dans la relation Je-Tu qu'il peut pleinement être lui-même. Dans une relation Je-Tu, le Je est conscient de sa propre subjectivité tout autant que de celle des autres, l'une n'ayant pas plus de valeur que l'autre⁶².

La relation Je-Cela implique nous soyons en relation indirecte avec les autres. Car tout Cela est un sujet rabaissé au rang d'objet/moyen. Le Je qui l'a ainsi objectivé/dominé ne peut communiquer directement avec la subjectivité du « Tu-devenu-un-Cela », puisqu'un mur infranchissable le sépare d'elle: l'objectivation de l'autre empêche de le connaître dans toute sa subjectivité. Seule la relation authentique Je-Tu impose une relation directe avec l'altérité radicale, c'est-à-dire une préoccupation de comprendre le soi de l'autre⁶³. Dans une relation inauthentique entre Je et Tu, le soi de l'autre n'est saisi qu'à travers le prisme déformant de nos interprétations personnelles. Il n'y alors aucune ouverture à comprendre le soi de l'autre autrement que de la manière dont nous l'interprétons. Le soi de l'autre est enfermé dans un carcan que nous lui avons imposé, de sorte que son altérité a perdu la radicalité qui le définit essentiellement. Si le Tu ne peut être radicalement différent du Je qui l'objective/domine, c'est parce que ce Je empêche le Tu d'être pleinement un Je pour lui-même, ou qu'il lui laisse cette possibilité selon des conditions que le Je lui a préalablement imposées. C'est tout

⁶⁰ Martin Buber. (1959). *La vie en dialogue*. Aubier: Éditions Montaigne, p. 8, 13-14, 21, 25; Martin Buber. (1975). « What is Man? », *Between Man and Man*. New York: Macmillan Publishing Co., p. 205.

⁶¹ Martin Buber. (1959). *La vie en dialogue*. Aubier: Éditions Montaigne, p. 11, 16-17, 28-29, 51; Martin Buber. (1970). *Je et Tu*. Paris: Éditions Montaigne, p. 25, 30, 57-60.

⁶² Martin Buber. (1959). *La vie en dialogue*. Aubier: Éditions Montaigne, p. 8, 14, 21, 29, 49, 67.

⁶³ Maurice Friedman. (2001). « Martin Buber and Mikhail Bakhtin: The Dialogue of Voices and the Word that is Spoken ». *Religion & Literature* 33(3): 25 (25-36).

cela qu'implique une relation inauthentique entre le Je et le Tu. La relation authentique entre le Je et le Tu présuppose, au contraire, l'acceptation inconditionnelle de l'altérité radicale⁶⁴. Refuser l'inconditionnalité à l'altérité radicale de l'autre, c'est enlever toute radicalité à l'altérité et condamner l'autre à n'être, à nos yeux, que ce que nous voulons bien qu'il soit. C'est aliéner l'autre de son pouvoir de se définir par lui-même, sans être dépendant des multiples interprétations que nous pouvons faire de son soi. Buber analysait le « Tu inné » comme étant le Tu dont nous reconnaissons le déploiement lorsqu'en étant en relation avec l'autre, nous lui permettons d'être ce qu'il/elle veut être, tout en acceptant d'ignorer pleinement qui est ce Tu. Le « Tu inné » est le soi de l'autre qui dépend de l'Être lui-même, et de rien d'autre⁶⁵.

La parole dialogique incarnée dans le monde concret est, selon Buber, communion et implique ainsi la mutualité. L'action qui est réciproque provient du moi le plus profond de chaque partenaire du dialogue. Le dialogue authentique impose à chaque partenaire de se préoccuper des autres partenaires et d'interagir dans la mutualité. Mais il peut arriver que cette mutualité soit partielle. C'est le cas lorsque le rapport Je-Tu (qui est relation et non pas connaissance empirique de l'objet) impose une action spécifique d'un partenaire envers l'autre. Autrement, la mutualité se veut plus englobante: chaque partenaire agit sur le Je de l'autre. C'est dans cette mutualité que chaque partenaire peut dire Je. Car pour Buber, ce n'est qu'en étant en contact avec un autre Je (qui est, pour moi, un Tu) et en disant Tu que je peux devenir Je. Dire Tu à l'autre apparaît, pour Buber, comme un don. Dans la réciprocité de ce don s'accomplit la mutualité⁶⁶. Buber s'inscrivait ainsi en faux contre la position d'Heidegger impliquant l'absence du Tu pour le Je. Heidegger concevait, selon Buber, que le Soi est un système fermé, qui peut tout de même s'individualiser en relation avec les autres. Cette individualisation est relative, étant donné que le Soi est un système fermé sur l'extérieur. Heidegger n'abordait pas la mutualité relationnelle qui fait de tout Soi un système ouvert. C'est ce système ouvert que Buber mettait de l'avant comme condition fondamentale à une existence/responsabilité dialogique, ramenant ainsi le Soi heideggerien à une existence qui est de l'ordre du monologue. Buber relevait, avec précision, combien Heidegger avait « sécularisé » la conception du soi qui est préoccupé ultimement par sa propre existence et qui décide, à chaque instant, qui il veut devenir. Car cette sécularisation opère une coupure radicale avec le mode d'être religieux suggéré par Kierkegaard comme le mode d'être ultime, au-delà des limites du mode d'être esthétique et du mode d'être éthique⁶⁷.

D'après Buber, la sphère du dialogique dans laquelle prend place la responsabilité est le lieu d'incarnation de ce qu'il appelait l'« interhumain ». Dans le dialogue authentique entre différents partenaires relationnels, la mutualité (ou réciprocité) n'est possible que si chaque partenaire a d'abord reconnu les autres comme lui étant égaux et comme étant des êtres

⁶⁴ Steven D. Kepnes. (1988). « Buber as Hermeneut: Relations to Dilthey and Gadamer ». *Harvard Theological Review* 81(2): 208-211.

⁶⁵ Martin Buber. (1959). *La vie en dialogue*. Aubier: Éditions Montaigne, p. 25.

⁶⁶ Martin Buber. (1959). *La vie en dialogue*. Aubier: Éditions Montaigne, p. 8-13, 25, 28, 98, 109, 112-113, 125.

⁶⁷ Martin Buber. (1975). « What is Man? », *Between Man and Man*. New York: Macmillan Publishing Co., p. 168, 171-179.

humains à part entière, puis initié des rapports langagiers qui permettent d'instaurer la confiance entre eux. Une fois la mutualité ainsi instaurée, l'interhumain peut se réaliser au cœur même du dialogue authentique. L'interhumain ouvre la voie à l'incarnation de l'humanité, qui émane de l'être même de chacun des partenaires relationnels. L'interhumain ne peut se dévoiler que dans un dialogue authentique. Buber en arrivait ainsi à affirmer que « le mot Je est le *shibboleth* de l'humanité », c'est-à-dire le signe ultime d'appartenance à l'humanité. L'interhumain reflète le besoin, pour chaque individu, de demeurer une subjectivité et de ne jamais être rabaissé au rang d'objet, comme une chose pouvant être empiriquement observée et analysée. Le dialogue authentique donne lieu au déploiement de l'interhumain, puisque chaque personne est alors préoccupée par le bien-être des autres, quels qu'ils/elles soient⁶⁸. En disant Tu à quelqu'un (qui, pour lui-même, est un Je), le Je se découvre lui-même comme un Je et découvre que lui-même tout autant que le Tu (qui est un autre Je que le sien) appartiennent à l'humanité. L'interhumain prend place entre deux êtres humains. Pour Buber, c'est un fait unique dans l'ensemble du monde naturel. C'est uniquement dans la rencontre Je-Tu que se manifeste l'interhumain, disait-il⁶⁹.

3.2. Liberté, vérité et responsabilité

Être libre impose d'assumer nos responsabilités. La liberté authentique est responsabilité. Selon Buber, toute liberté est responsabilité. Il n'y a que les êtres existentiellement libres (donc, seuls les êtres humains) qui peuvent être tenus responsables de leurs actions. La responsabilité découle de la liberté d'un être pris dans la condition existentielle. Buber expliquait que l'étendue de notre responsabilité est rattachée à toute relation que nous entretenons avec des êtres, quels qu'ils soient. La responsabilité s'inscrit ainsi dans le cadre d'une présence relationnelle. C'est dans la relation que nous entretenons avec d'autres êtres que nous pouvons exercer notre liberté. C'est donc là uniquement que prend sens notre responsabilité face à des actions que nous avons commises. La responsabilité que nous avons envers ceux et celles que nous côtoyons ne s'applique pas qu'aux parents et amis. Elle s'applique tout autant envers les gens qui nous font souffrir, volontairement ou non. Elle trouve application même envers ces personnes qui, animés par la méchanceté, ont plaisir à vouloir nous faire souffrir et à observer même notre souffrance. Buber croyait que notre responsabilité s'étend jusqu'à ces êtres parce que ce sont des gens qui souffrent et qui ont un besoin infini d'être aimés⁷⁰. Par ailleurs, selon Buber, notre responsabilité déborde le seul contexte de nos actions. Nous sommes également responsables de ce que nous cherchons à connaître et de la manière dont nous utilisons les connaissances que nous avons acquises. Ce sont donc tous les processus liés à la connaissance qui sont potentiellement créateurs d'une responsabilité. Remarquons toutefois que cela ne se fait pas à l'extérieur de l'action. Mais en se centrant sur les connaissances, Buber voulait montrer les enjeux spécifiques qui leur sont liés. Ce qui est en question, c'est la capacité pour l'individu de rendre compte de la vérité. Face à la connaissance, l'être humain a la responsabilité de s'assurer que la vérité ne soit pas

⁶⁸ Martin Buber. (1959). *La vie en dialogue*. Aubier: Éditions Montaigne, p. 51, 54, 125, 203-211, 214, 216.

⁶⁹ Martin Buber. (1975). « What is Man? », *Between Man and Man*. New York: Macmillan Publishing Co., p. 202-205.

⁷⁰ Martin Buber. (1959). *La vie en dialogue*. Aubier: Éditions Montaigne, p. 80-81, 243.

vidée de tout contenu. Buber était, à cet égard, aux antipodes de la position de Nietzsche⁷¹. D'après Buber, l'être humain ne peut trouver le sens de l'Histoire que lorsqu'il assume ses responsabilités, car ce faisant, il se positionne de manière spécifique par rapport à la vérité. Assumer nos responsabilités, c'est prendre position par rapport à la vérité.

Buber critiquait sévèrement les sociétés collectivistes, car il percevait qu'en elles, l'appel à la responsabilité individuelle avait été totalement évacué. L'individu n'est plus individualisé. Il fait partie d'un tout qui décide de tout. Ses responsabilités ne sont plus de son ressort. Les citoyens de telles sociétés en viennent progressivement à être déresponsabilisés, avec l'*imprimatur* de l'État. Pour Buber, la déresponsabilisation individuelle est une menace à l'humanité elle-même. La vérité est, à ses yeux, l'unique principe qui peut empêcher la dégénérescence des communautés humaines faisant partie de sociétés collectivistes. La vérité n'est pas un corpus de doctrines. Les sociétés collectivistes qui renforceraient leur vérité, auto-proclamée et renforcée par leurs systèmes idéologiques et mécanismes répressifs, ne font que déformer la vérité elle-même. Car la vérité n'est rien qui ne puisse être possédé. La vérité est plutôt ce que l'être humain ne cesse de chercher. L'être humain est cet être « enquête-de-vérité », quelle que soit la sphère d'activités humaines (arts, économie, politique, vie communautaire, religion/spiritualité) dans laquelle il concentre sa quête. La vérité demeure toujours inaccessible, peu importe ce que l'être humain en a dit, depuis des millénaires. C'est dans le cadre de cette quête continue de vérité que s'inscrivent les actes par lesquels nous assumons nos responsabilités. C'est en assumant nos responsabilités à chaque jour que nous pouvons véritablement cheminer dans cette quête d'une vérité pourtant inaccessible⁷².

3.3. Implications de la prise en considération de la philosophie de Buber pour le déploiement du discours corporatif sur la responsabilité sociale des entreprises

La philosophie de Buber pourrait contribuer à ouvrir de nouveaux champs d'implication pour les entreprises qui voudraient assumer plus pleinement leur responsabilité sociale:

- (1) développer des mécanismes de dialogue intra-organisationnel (entre les employés; entre les employés et la direction de l'entreprise), entre autres sur des enjeux de compréhension interculturelle et interreligieuse, et plus généralement sur tous les enjeux de diversité;
- (2) mettre de l'avant des mécanismes de dialogue inter-organisationnel (entre l'entreprise et ses parties prenantes externes: écoute des attentes et intérêts des parties prenantes envers l'entreprise; prise en considération de la diversité chez les partenaires d'affaires étrangers,

Dans son rapport de développement durable 2017, l'entreprise japonaise Honda affirme vouloir résoudre les problèmes qui se présentent en écoutant les positions de chacune de ses parties prenantes, et ce, avec deux objectifs en tête: rencontrer les attentes des parties prenantes et gagner leur confiance. Il n'est donc pas étonnant de découvrir que parmi les croyances fondamentales de l'entreprise qui se rapportent au respect de l'individu se

⁷¹ Martin Buber. (1959). *La vie en dialogue*. Aubier: Éditions Montaigne, p. 231, 239, 242-243.

⁷² Martin Buber. (1959). *La vie en dialogue*. Aubier: Éditions Montaigne, p. 156-157, 181-184, 187, 193-197.

trouvent l'égalité et la confiance. Cependant, il aurait été fortement apprécié d'en savoir davantage sur la manière dont Honda opérationnalise de tels objectifs, louables par ailleurs.

- (3) initier des plans d'action concernant un dialogue sociétal (avec les communautés locales, partout où l'entreprise fait affaires, et plus particulièrement, avec divers groupes d'intérêt public et associations).

Dans son rapport de citoyenneté corporative 2014, l'entreprise américaine Walt Disney fait état de l'existence de son groupe aligné sur les principes du Ceres pour un développement durable. Ce groupe est composé de représentants d'organisations non-gouvernementales, d'investisseurs ayant des objectifs d'investissement socialement responsable, de représentants du milieu des affaires et d'autres leaders en matière de bonne citoyenneté corporative. Le groupe est à l'écoute des intérêts et besoins des parties prenantes de la compagnie Walt Disney. Il priorise les engagements de la compagnie, une fois qu'il a entendu toutes les parties prenantes. Des cibles à long terme sont identifiées pour chacun des sujets prioritaires. Nous pouvons questionner la faible représentation d'autres parties prenantes, en provenance des communautés locales et de divers groupes d'intérêt public. C'est là sûrement un point qui pourrait être amélioré. La manière dont l'entreprise fait état de la réalisation de telle ou telle préoccupation manifestée dans le passé par l'une ou l'autre de ses parties prenantes pourrait être mieux structurée et faire état des motifs pour lesquels certaines préoccupations ont reçu un niveau de priorisation plus ou moins élevé. Il demeure que c'est là une initiative fort prometteuse, que d'autres entreprises auraient avantage à imiter. Quand on considère le fonctionnement de ce groupe de parties prenantes de la compagnie Walt Disney, on peut accorder plus de crédibilité à des enjeux organisationnels qui sont mis de l'avant et qui paraissent encadrer le discours autant que les décisions prises par la compagnie: prendre soin du monde dans lequel nous vivons, renforcer les communautés locales, penser de manière créatrice, maintenir un environnement de travail respectueux, mettre sur le marché des produits responsables, agir de manière éthique afin de demeurer authentique. Tout cela prend plus de sens à partir du moment où nous constatons avec quel sérieux l'entreprise écoute les intérêts et besoins de ses parties prenantes.

4. EMMANUEL LEVINAS (1906-1995): ASSUMER NOS RESPONSABILITES, C'EST AUSSI ETRE RESPONSABLE DE LA RESPONSABILITE D'AUTRUI

La philosophie d'Emmanuel Levinas insiste sur notre être-dans-le-monde dans son rapport intrinsèque avec le visage de l'Autre. Être dans-le-monde, c'est être en relation avec Autrui qui nous révèle son visage. Le visage de l'Autre transcende infiniment tout ce que nous pensons penser et imaginer sur son identité, sur son moi. La relation avec Autrui est fondatrice de toute ontologie. Toute description de l'Être des étants demeure in-sensée si elle n'est pas précédée par la relation avec Autrui. Car ces étants que nous sommes sont en relation constante et ainsi au cœur même de notre existence personnelle. Il en résulte également une responsabilité envers la responsabilité d'autrui. Nous sommes responsables de contribuer à ce que les autres aient un espace de liberté et de responsabilité qui ne soit pas moindre que le nôtre. C'est à chaque instant, à travers de nos paroles, gestes, attitudes et actions, que nous pouvons lutter pour que les autres aient un espace de liberté et de

responsabilité qui ne soit aucunement réduit pas quelque abus de pouvoir ou forme de domination.

4.1. Existence, être-dans-le-monde et impersonnalité

Pour Heidegger, tant que la compréhension de l'Être du *Dasein* est ontiquement possible, « il y a » l'Être. Le « il y a » est ce par quoi l'Être du *Dasein* est défini. Le « il y a » est également intrinsèquement lié au monde. L'être-jeté du *Dasein* fait qu'« il y a » un temps public, le temps de l'horloge. Le « il y a » s'applique également à la vérité même de l'Être. Il n'y a de vérité de l'Être que dans la mesure où « est » le *Dasein*⁷³. Levinas n'emprunta pas exactement le chemin existentiel tracé par Heidegger, car il lui reprochait de faire abstraction de l'altérité radicale. Selon Levinas, le « il y a » est l'indétermination absolue: un exister qui n'aurait aucun existant spécifique comme lui étant intrinsèquement lié. Sur ce point, Levinas s'accordait avec Heidegger⁷⁴. Mais Levinas en tirait la conséquence que le « il y a » est, en lui-même, anonyme et de ce fait, horrible car il paraît menacer tout ce qui peut être personnel. Le « il y a » n'est ni le néant (parce qu'on ne peut pas affirmer que le « il y a » n'est rien du tout), ni l'être (parce que rien dans le « il y a » n'est de l'ordre de l'être). Le « il y a » ne peut ainsi être porteur d'aucun sens, d'où l'horreur qu'il suscite inmanquablement⁷⁵. L'horreur est perceptible pour l'être qui est en quête de sens et qui a la certitude (subjective) qu'il/elle peut trouver un sens quelconque aux êtres, aux choses et aux phénomènes. L'horreur est également perceptible à qui adhère au nihilisme, à l'absence radicale de sens dans l'existence. Elle est simplement alors beaucoup plus intense, car elle a la saveur du scandale, de l'intolérable, de l'inacceptable. Le « il y a », en tant qu'événement impersonnel, inclut tout ce qui est (choses, êtres, phénomènes, événements, ainsi que la conscience de chacun d'eux). Levinas définit le « il y a » comme la veille à laquelle participe anonymement la conscience. Dans le « il y a », tout ce qui est saisi par notre conscience est absolument sans fondement: la pensée dont nous devenons l'objet devient elle-même anonyme. Elle n'est plus nôtre, en dépit du fait que c'est bien de notre pensée dont il s'agit. À travers l'anonymat, elle ne nous appartient plus totalement. C'est pourquoi, suggérait Levinas, la dépersonnalisation du moi en découle. L'anonymat n'évacue pas l'être, mais nous enlève toute aspiration, tout souci fondamental le concernant. « L'être n'est plus l'être de personne », clamait Levinas. Cela débouche, selon Levinas, sur l'extinction du sujet. En effet, un moi qui se dépersonnalise ne peut qu'évacuer, du même souffle, le sujet qui le définit⁷⁶. Levinas définissait le « il y a » comme le poids incommensurable de l'altérité radicale (l'Absolument autre) qui est supportée par une subjectivité (celle du sujet énonçant le « il y a ») qui pourtant n'en est nullement le fondement⁷⁷. Le « il y a » impose l'absence d'étants spécifiques, il est leur exclusion absolue par la voie de l'impersonnel. D'où le sentiment de l'horreur qui s'ensuit dès qu'on s'y frotte le moins. Pourtant, le « il y a »

⁷³ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 26, 102, 255, 257, 271-272, 364.

⁷⁴ Martin Heidegger. (2017). *Vers une définition de la philosophie*. Paris: Seuil, p. 95-96.

⁷⁵ Emmanuel Levinas. (1968). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, p. 117, 257; Emmanuel Levinas. (1996). *Éthique et infini*. Paris: Le livre de poche, p. 38-41.

⁷⁶ Emmanuel Levinas. (1947). *De l'existence à l'existant*. Paris: Éditions de la revue Fontaine, p. 109-112.

⁷⁷ Emmanuel Levinas. (1974). *Autrement qu'être; ou, Au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, p. 255.

voit s'agripper à lui nombre d'êtres, d'objets et de phénomènes. Levinas en conclut que le « il y a » reflète l'être en général, d'où son caractère éminemment impersonnel. Être conscient, c'est être arraché au fait d'être agrippé à l'horreur de l'« il y a »⁷⁸. La conscience surgit du moment où un existant concentre son attention sur sa propre existence, sur le fait même qu'il existe et sur ce que cela signifie et implique pour lui d'exister. Être conscient, c'est être incapable de se séparer de nous-mêmes, être accablé par ce moi dont nous ne pouvons et ne pourrions jamais nous détacher⁷⁹.

Levinas s'opposait fermement au principe sartréen à l'effet que l'existence précède l'essence. Car pour Levinas, la valeur (essence) constitue l'être (existence). L'existence n'est pas condamnée non plus à la liberté. Nous investissons plutôt notre propre existence en tant que liberté. Le « là » du *Dasein* heideggerien n'est plus le même chez Levinas. Le « là » de l'existant est plutôt une immanence au monde, une sensibilité localisée ici et maintenant qui précède tout exercice de la pensée et tout travail, toute œuvre accomplie ou à accomplir dans le monde. Sentir, c'est « se tenir chez soi », habiter le monde qui est le nôtre. Levinas affirmait que la caractéristique essentielle de l'être-dans-le-monde consiste dans la sincérité de l'intention. Contrairement à la philosophie existentielle-ontologique de Heidegger, Levinas adoptait un point de vue existentiel-ontique. Levinas était d'accord avec Heidegger que la notion de monde ne pouvait être élucidée en faisant simplement la somme des objets qui se trouvent dans le monde. Car cela équivaldrait à dire le monde en se situant d'emblée à l'intérieur de ce monde que nous voulons refléter, montrer du doigt. Mais d'après Levinas, Heidegger a négligé de considérer ce qui fait la particularité de l'être-dans-le-monde, c'est-à-dire la sincérité de son intention. Ce faisant, Heidegger a évacué toute notion d'intériorité⁸⁰. Dans *L'Être et le Temps*, Heidegger passait presque sous silence l'importance de la philosophie existentielle de Kierkegaard, non pas seulement à cause de ses racines chrétiennes - Heidegger reconnaissait tout de même la justesse de l'analyse kierkegaardienne de l'angoisse existentielle -, mais aussi parce que la notion d'intériorité chez Kierkegaard l'aurait projeté sur des terres qu'il ne souhaitait pas labourer⁸¹. Levinas a bien vu que la finitude telle que définie par Heidegger se résumait à l'être-pour-la-mort. Mais il s'opposait à cette vision de la finitude radicale qu'est la mort à venir. Pour Levinas, le caractère « à-venir » de la mort en fait un « pas-encore » contre lequel chaque être humain se butte et lutte. Levinas proposait ainsi qu'il s'agit plutôt d'un « être contre la mort », au sens où dans la conscience même de l'inévitabilité de notre propre mort, nous nous retirons d'elle, de sa présence à venir. Nous savons que la mort est inévitable, mais nous luttons contre elle. Non pas en pensant pouvoir changer quoi que ce soit à son inévitabilité, mais parce que notre vie elle-même nous pousse à aller de l'avant, quoiqu'il arrive. Levinas croyait que la mort peut être interprétée ou bien en tant que passage vers le néant, ou bien comme une transition vers une existence autre. Mais il affirmait qu'en aucun cas, nous ne détenons de certitude à cet effet, puisque nous ne connaissons pas ce dont est faite l'après-vie: le néant ou autre chose?

⁷⁸ Emmanuel Levinas. (1994). *L'intrigue de l'infini*. Paris: Flammarion, p. 104-109.

⁷⁹ Emmanuel Levinas. (2007). *Le temps et l'autre*. Paris: PUF/Quadrige, p. 31, 36-37, 57.

⁸⁰ Levinas, *De l'existence à l'existant*, p. 63-65; Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, p. 7, 57, 84, 111-112, 125; Emmanuel Levinas. (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Fata Morgana, p. 100-101.

⁸¹ Martin Heidegger. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row Publishers, p. 278 note vi, 494.

Levinas en conclut que la mort est la manifestation la plus radicale de la finitude existentielle et qu'elle ne peut nous apparaître que comme un mystère. L'instant suprême de la mort, selon Levinas, n'est pas exceptionnel parce qu'il se situe justement au seuil (juste avant le néant, ou juste avant une existence autre), mais plutôt parce que cet instant signifie que plus aucune possibilité-d'être en cette vie ne peut être choisie et actualisée. Il en résulte une peur absolue, parce que l'instant de la mort est le choc le plus violent qui soit. Levinas mentionnait que cette peur de la mort à venir, de cette violence absolue de l'instant suprême se prolonge, dans la vie quotidienne, dans une peur de ce qui est absolument imprévisible. Levinas définit le visage de l'autre comme « la manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi »⁸². Le visage de l'Autre dépasse toujours ce que nous pouvons en penser: Autrui est l'Absolument autre. Dans sa dimension de transcendance, l'Autre représente, pour-nous, l'absolument imprévisible. La peur de l'Autre s'enracine, à travers une antériorité inconsciente, dans la peur de l'instant suprême de la mort⁸³.

Pour Levinas, dans l'être-avec-autrui heideggerien, l'être-avec-les-autres appartient à l'être-dans-le-monde et est, par-dessus tout, à côté des autres. Il n'est pas devant le visage d'Autrui. Il peut bien décliner le souci pour son être en diverses préoccupations (ou sollicitudes) envers les autres. Mais il ne se définit pas à partir du visage d'Autrui. C'est pourquoi Levinas affirmait que l'être-pour-l'autre est fait « de chair et de sang ». Son caractère « pour-autrui » est existentiellement incarné. Alors que l'être-avec-les-autres heideggerien est existentiellement-ontologiquement analysé, l'être-avec-les-autres levinassien est véritablement un être historiquement et matériellement incarné. D'un tel enracinement, il tire sa subjectivité⁸⁴. Dans l'existence, nous sommes avec-les-autres, mais constamment seuls. La condition existentielle est, selon Levinas, constituée de notre solitude insurpassable et de notre être-avec-les-autres. Notre être-seul et notre être-avec-les-autres ne se contredisent pas. Ils constituent les deux faces d'une même condition existentielle. Être-seul, c'est ne pouvoir être autrement que dans nos pensées, paroles, émotions, attitudes, gestes et actions. Être-avec-les-autres, c'est ne pouvoir nous définir nous-mêmes qu'en-face-des-autres. Divers facteurs de conditionnement renforcent autant notre être-seul que notre être-avec-les-autres. Seul « existe » vraiment l'être conscient des facteurs de conditionnement qui sont insurpassables parce qu'ils font partie intégrante de son existence. Sinon, un être vit, mais sans exister⁸⁵. Exister suppose d'être assujetti aux structures même de l'existence et d'en être pleinement conscient. Pour Levinas, l'être conscient « a » du temps. Bien que ce temps ne fasse que passer, il est au cœur même de la conscience d'exister. Avoir du temps - un certain temps-qui-passe, puisqu'il est le mien -, c'est avoir une intériorité qui est mienne.

⁸² Emmanuel Levinas. (1968). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, p. 21.

⁸³ Emmanuel Levinas. (1968). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, p. 9, 199, 211-212.

⁸⁴ Emmanuel Levinas. (2010). *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*. Paris: Le livre de poche, p. 126, 209-211; Emmanuel Levinas. (1974). *Autrement qu'être; ou, Au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, p. 119, 126, 255.

⁸⁵ Emmanuel Levinas. (2007). *Le temps et l'autre*. Paris: PUF/Quadrige, p. 21, 25.

La possession d'un certain temps-qui-passe n'arrête qu'à la mort. L'anticipation de cet instant suprême de l'existence ne peut que susciter l'angoisse d'exister⁸⁶.

4.2. Responsabilité pour-autrui et visage de l'Autre

Pour Levinas, chacune et chacun d'entre nous sommes responsables des fautes commises par les autres: non pas une responsabilité entièrement personnelle, mais plutôt une participation de tout notre être à ce qui a, de près ou de loin, amené la commission de cette faute. Nous portons en nous une part individuelle de la responsabilité collective. Cela s'applique aux gens qui sont « la plupart du temps » malhonnêtes, aux gens malhonnêtes qui redeviennent honnêtes (sous le coup d'une conversion d'ordre moral, et parfois aussi d'ordre religieux/spirituel) et aux gens qui étaient « généralement » honnêtes et qui ont versé dans la malhonnêteté, le temps de quelques actions ou de façon plus durable. C'est à tous ces gens que s'étend notre participation individuelle à la responsabilité collective⁸⁷. Levinas définissait la responsabilité comme une expression de la relation authentique que nous entretenons avec les autres, quels qu'ils soient. Contrairement à Sartre, Levinas suggérait que nous sommes responsables de la responsabilité d'autrui. C'est ce que signifie notre être-pour-autrui. La responsabilité est, pour Levinas, la structure fondamentale de la subjectivité⁸⁸. En athée convaincu, Sartre pouvait clamer que nous ne pouvons être responsables de notre propre responsabilité, puisque notre être n'a aucun fondement, aucune nature qui le prédéfinisse. Encore moins, pourrait-il être responsable de la responsabilité des autres. Mais Levinas réfléchit dans une perspective théiste et ne peut, par conséquent, adhérer à la dés-essentialisation opérée par l'existentialisme sartréen. Affirmer que nous sommes responsables de la responsabilité d'autrui ne signifie pas que nous saurons, dans tous les cas, comment nous devrions agir pour assumer cette responsabilité, ni que nous agirons effectivement de manière à l'assumer. Être responsable de la responsabilité d'autrui ne suggère pas que nous n'ayons d'autre choix que de l'accepter, ou que les autres n'aient qu'à accepter ce fait inéluctable. Cela signifie plutôt que toute relation avec autrui est tissée dans la responsabilité. Chaque partenaire de la relation n'a pas que sa responsabilité qui lui est propre. Il a aussi sur les épaules la responsabilité de l'autre avec qui il entre en relation. Concrètement, nous avons à instaurer les conditions d'existence les meilleures pour que l'autre qui nous fait face puisse assumer ses propres responsabilités. Voilà comment nous sommes responsables de la responsabilité d'autrui.

Si nous n'avions que nos propres responsabilités personnelles à prendre en ligne de compte, nous pourrions rapidement devenir indifférents des conditions existentielles qui restreignent, chez les autres, l'exercice de la liberté (par exemple, le sexisme, le racisme, l'exploitation socioéconomique). Mais ce n'est pas le cas. Être soi-même, c'est être responsable autant de nos propres actions que de la responsabilité d'Autrui. C'est ce que Levinas voulait signifier en parlant d'« avoir une responsabilité de plus ». Nous sommes responsables de la responsabilité d'autrui, et sans que nous ne devons entretenir à cet égard aucune exigence de réciprocité. La réciprocité est, bien sûr, souhaitée pour que l'arrimage des responsabilités de tout un chacun puisse favoriser la naissance de liens de solidarité et de compassion. Mais

⁸⁶ Emmanuel Levinas. (1968). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, p. 27-28, 214; Emmanuel Levinas. (1996). *Éthique et infini*. Paris: Le livre de poche, p. 31.

⁸⁷ Emmanuel Levinas. (1963). *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel, p. 38.

⁸⁸ Emmanuel Levinas. (1996). *Éthique et infini*. Paris: Le livre de poche, p. 91-93.

nous n'avons pas à entretenir quelque attente spécifique à ce sujet. Chaque partenaire de la relation doit assumer, à sa manière et au temps voulu, sa responsabilité envers la responsabilité d'autrui. Il ne peut échapper à cette responsabilité. Il peut seulement différer le moment où il décidera de l'assumer pleinement. Pour Levinas, la responsabilité pour nos actions se conjugue avec la responsabilité envers la responsabilité d'autrui, les deux convergeant à créer notre propre moi. Être libre implique d'être responsable. La justification morale de notre liberté individuelle ne vient pas seulement de notre étance, en tant qu'êtres existentiellement libres. Elle vient plutôt de la responsabilité que nous avons envers la responsabilité d'autrui. Levinas adoptait le principe de Dostoïevski selon lequel je suis « coupable de tout et de tous devant tous »⁸⁹. Être libre suppose d'assumer toute la responsabilité que nous avons envers la responsabilité d'autrui, toute la responsabilité que nous avons de contribuer à mettre en place des conditions de liberté qui permettent aux autres d'être aussi libres que tout un chacun. « Être libre, c'est construire un monde où l'on puisse être libre », clamait Levinas dans *Totalité et infini*⁹⁰.

Heidegger disait que l'Être a été jeté dans l'existence. Le fait d'être-jeté dans l'existence appartient au *Dasein* et manifeste la condition d'être-dans-le-monde. Pour Heidegger, l'être-jeté dans l'existence est l'être-jeté dans des possibilités-d'être qui sont sujettes à projection. En voulant devenir l'être que nous choisissons d'être, nous identifions des possibilités-d'être qui, parmi toutes celles possibles, nous attirent davantage. Nous choisissons quelles possibilités-d'être nous tenterons d'actualiser et écartons, du coup, toutes les autres. Qu'elles soient ou non choisies, les possibilités-d'être font partie de l'autorévélation du *Dasein*. Pour Levinas, l'être-jeté heideggerien réfère à une existence qui précède l'étance, compte tenu que la relation avec Autrui est reléguée au second plan. Levinas suggérait que l'être-jeté dans l'existence exclut qu'il y ait quelque volonté d'exister qui lui soit antérieure. L'être-jeté dans l'existence exprime simplement le fait d'être-sans-avoir-choisi-d'être⁹¹. Être-avec-les-autres implique la conscience de notre finitude existentielle. Exister, c'est être seul. Être-avec-les-autres ne fait aucunement disparaître le fait inéluctable que nous sommes existentiellement seuls, dans notre pensée, dans les paroles que nous choisissons de prononcer, dans nos sentiments et émotions, dans les gestes et attitudes que nous choisissons d'adopter et dans les actions que nous décidons d'entreprendre. Partout, cette solitude existentielle implique un être-libre, y compris dans les rapports que nous entretenons avec les autres⁹². Être-avec-les-autres est, chez Levinas, une condition pré-ontologique. Car pour Levinas, la relation avec les autres précède tout ontologie. Si l'ontologie décrit l'être des étants, dès lors elle ne peut

⁸⁹ Voir à cet effet: Fedor Dostoïevski. (1973). *Les frères Karamazov*. Paris: Gallimard, p. 240, 406.

⁹⁰ Emmanuel Levinas. (1968). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, p. 140; Emmanuel Levinas. (1996). *Éthique et infini*. Paris: Le livre de poche, p. 93-95; Emmanuel Levinas. (2010). *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*. Paris: Le livre de poche, p. 71, 117; Emmanuel Levinas. (1974). *Autrement qu'être; ou, Au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, p. 228.

⁹¹ Emmanuel Levinas. (2003). *On Escape*. Stanford: Stanford University Press, p. 69, 75; Emmanuel Levinas. (1999). *Alterity and Transcendence*. New York: Columbia University Press, p. 19; Emmanuel Levinas. (2007). *Le temps et l'autre*. Paris: Quadrige/PUF, p. 24-26.

⁹² Emmanuel Levinas. (2007). *Le temps et l'autre*. Paris: Quadrige/PUF, p. 21.

précéder la relation qui s'est tissée entre eux dans l'existence. C'est plutôt dans cette relation que toute description de l'Être des étants prend son sens⁹³.

Pour Levinas, nous ne pouvons nous individualiser sans assumer notre responsabilité ontique envers les autres. Exister, c'est être responsable de la responsabilité d'autrui. Pour être la personne que nous décidons librement d'être et de devenir, nous devons assumer le défi d'œuvrer, à chaque instant, pour que les autres soient aussi libres que nous le sommes. Notre responsabilité déborde notre être et englobe tous les autres. S'individualiser n'est pas uniquement un processus qui tourne autour de l'identification d'un moi à structurer, mais également un processus qui s'inscrit dans une dynamique relationnelle avec les autres. Or, dans cette dynamique, se trouvent les enjeux cruciaux liés à l'espace de liberté et de responsabilité qui est laissé aux uns et aux autres dans leur existence. Pour Levinas, il apparaît clair que nous ne pouvons être réellement la personne que nous voulons être, sans être responsable de la responsabilité des autres. Si nous tentons de le faire, en négligeant de nous préoccuper de l'espace de liberté et de responsabilité dont les autres bénéficient, nous ne parviendrons pas à être la personne que nous souhaitons être, peu importe les apparences que nos changements intérieurs peuvent laisser planer⁹⁴. À chaque instant, nous sommes responsables de l'espace de liberté et de responsabilité dont bénéficient les autres, quel que soit le contexte social, culturel, économique, politique, religieux/spirituel dans lequel ils/elles vivent⁹⁵.

D'après Levinas, le visage de l'Autre constitue la manière dont les autres révèlent qui ils/elles sont. Le visage de l'Autre transcende ainsi toute idée que nous pouvons nous faire sur les autres. C'est l'autorévélation du moi de l'autre qui est en jeu, peu importe si cela correspond ou non à l'idée que nous nous faisons du moi de l'autre⁹⁶. Le visage de l'Autre présuppose que les étants sont antérieurs à l'Être et qu'ainsi la relation entre les étants précède tout questionnement et discours d'ordre ontologique. Nos relations avec Autrui sont teintées par l'immédiateté, puisque les autres sont en-face-de-nous. La position existentielle de chaque être humain est d'être en-face-des-autres. Elle est ainsi immédiate, inévitable. Cette position existentielle précède tout discours que nous pourrions faire sur l'être en tant qu'être. À chaque instant de notre vie, nous sommes en-face-des-autres. Cette position existentielle est insurmontable, puisqu'elle fait partie intégrante de ce que cela signifie d'exister. Contrairement à Heidegger, Levinas ne considérerait pas que l'Être constituât l'horizon à partir duquel les étants surgissent dans l'existence. Levinas constatait qu'Heidegger avait écarté la relation avec l'Autre comme étant constitutive de l'existence elle-même. Levinas pensait que c'était là une erreur fondamentale qui nous faisait négliger la responsabilité que nous avons envers les autres⁹⁷. La responsabilité que nous avons quant à l'espace de liberté et de responsabilité dont disposent les autres dans leur existence implique

⁹³ Emmanuel Levinas. (1994). *L'intrigue de l'infini*. Paris: Flammarion, p. 127-129; Emmanuel Levinas (1968). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, p. 18, 132.

⁹⁴ Emmanuel Levinas. (2012). *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Le livre de poche, p. 53; Emmanuel Levinas. (1996). *Éthique et infini*. Paris: Fayard, p. 97.

⁹⁵ Emmanuel Levinas. (2012). *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Le livre de poche, p. 10-12.

⁹⁶ Emmanuel Levinas (1968). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, p. 21, 53.

⁹⁷ Emmanuel Levinas (1968). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, p. 22-23, 39.

que nous sommes proches des autres. La distance entre les êtres imposée par la solitude existentielle est contrebalancée par la proximité des autres, qui sont en-face-de-nous. Nous ne pouvons nier la différence radicale de l'Autre (ou leur altérité radicale), car à chaque fois que nous considérons le visage de l'Autre, il dépasse toujours tout ce que nous pouvons en percevoir et imaginer. Le visage de l'Autre est aussi le reflet d'une différence radicale qui ne peut que nous réjouir (compte tenu de notre volonté d'individualisation) et nous défier à la fois (comme insistance sur la nécessité d'être en dialogue avec celles/ceux qui sont en-face-de-nous. L'indifférence heideggerienne envers le visage de l'Autre risque fort d'emporter une indifférence envers l'importance ontique de la relation avec Autrui. Levinas suggérait ainsi que la différence radicale de l'Autre ne peut être écartée du revers de la main, par une indifférence ou l'inconscience de l'importance de cette altérité pour notre processus d'individualisation. La préoccupation que nous pouvons avoir envers Autrui provient justement de cette différence radicale qui peut à la fois nous effrayer et nous attirer, mais envers laquelle nous ne pouvons demeurer indifférents. Levinas voyait dans cette proximité de l'Autre une manifestation de la fraternité humaine. La proximité de l'Autre permet de dévoiler son visage. La différence radicale de l'Autre est inévitable. La proximité avec Autrui ne peut être elle-même définie. Elle fait simplement partie de ce que cela signifie d'exister. C'est parce que nous sommes en-face-des-autres (position existentielle de proximité) que nous pouvons nous ouvrir à leur altérité radicale et devenir responsables de la responsabilité d'Autrui⁹⁸.

Autrui est totalement indépendant du moi qui est le nôtre. Seule l'altérité radicale peut interpellier notre moi et le sortir hors de lui-même. L'infini de l'Autre, c'est la présence de son visage en-face-de-nous, ce qui implique nécessairement une forme de transcendance. Le visage de l'Autre ne peut jamais être limité par les perceptions et interprétations que nous en faisons. Nous pouvons en percevoir mille et une facettes. Mais il se dérobe constamment à notre regard. La relation avec l'Autre est, dès lors, toujours désir métaphysique, puisque le visage de l'Autre est toujours autre que ce que nous pouvons en percevoir et en penser. Autrui nous demeure inévitablement étranger. La relation avec Autrui n'est possible qu'à travers le visage de l'Autre. Pour que cette relation existe, il faut non seulement la dimension de transcendance, mais également celle de l'accueil de l'Autre. Car sans accueil, le visage de l'Autre ne peut rendre effective sa dimension de transcendance. Celle-ci ne ferait qu'exister de manière « potentielle », ce qui viderait l'existence de tout sens. Avec l'accueil du visage de l'Autre, nous découvrons quelque chose d'absolument nouveau, qui dépasse toutes nos attentes, interprétations et préjugés. Dans cet accueil du visage de l'autre, commence véritablement une relation où nous parlons, avec l'autre, du monde que nous habitons. Mais cet accueil du visage de l'Autre n'est pas de tout repos. Car il remet inévitablement en question la manière dont nous exerçons notre liberté, et plus particulièrement, nos réactions (silences ou dénonciations) devant les injustices qui sont faites aux autres. La relation avec Autrui nous révèle que d'une manière ou d'une autre - par notre action ou notre inaction, nos paroles ou nos silences -, nous avons participé à la construction sociale de ces injustices. Levinas en arrivait ainsi à affirmer que « la société est la présence de l'être ». Car quand nous parlons d'un monde, nous sommes situés dans ce monde dont nous parlons, puisque

⁹⁸ Emmanuel Levinas. (1999). *Alterity and Transcendence*. New York: Columbia University Press, p. 23, 94, 138; Emmanuel Levinas. (1998). *Of God Who Comes to Mind*. Stanford: Stanford University Press, p. 71-72, 95, 162.

nous l'habitons. Ce monde est notre être, disait Levinas. C'est là le lieu de la moralité, là même où commence « l'œuvre de la vérité », où se réalise la « marche à la vérité ». Levinas définissait l'essence de l'être en tant qu'extériorité. L'être est un appel à Autrui. Cet appel d'un être envers Autrui vient fonder à la fois le visage de l'Autre et l'accueil qui en est fait. D'après Levinas, le visage de l'autre est présence de l'extériorité de son être. Exister, c'est être-pour-autrui. La vérité est relation avec l'extériorité de l'être, relation qui se tisse à travers le langage. La vérité est fondée sur notre rapport avec Autrui et, par voie de conséquence, sur la justice⁹⁹.

Voir le visage de l'autre, c'est contempler ce que nous ne sommes pas mais qui, en même temps, fait partie du monde qui est le nôtre. Reconnaître Autrui sans son altérité radicale par rapport à notre moi, c'est œuvrer à construire les conditions existentielles pour que nous puissions ensemble constituer une communauté authentique. Or, ce n'est qu'à travers notre moi que l'altérité radicale d'Autrui devient manifeste et rend possible le dialogue. En dialogue avec les autres, nous recherchons la vérité, non pas celle qu'ils peuvent prétendre détenir, ni même la nôtre, mais plutôt celle qui réside dans la relation que nous avons avec eux. Le dialogue avec Autrui nous apprend quelque chose d'important sur son être, sur les conditions d'exercice de sa liberté, sur sa capacité réelle d'assumer ses responsabilités, mais également sur nous-mêmes. Car en découvrant l'autre dans ses conditions de liberté et de responsabilité, nous prenons contact avec les conditions qui sont les nôtres. Et de cette correspondance, naît un mouvement qui nous pousse à assumer la responsabilité envers la responsabilité d'autrui. C'est dans cette correspondance des deux séries de conditions existentielles que prend place l'appel à la justice sociale. C'est cet appel qui rendra possible notre responsabilité envers la responsabilité d'autrui. Notre responsabilité face aux autres, suggérait Stan Knapp, rend possible que mon moi soit davantage déterminé par mon rapport aux autres que par mon rapport à moi-même¹⁰⁰.

La vérité n'est accessible que lorsque les limites d'exercice de notre liberté individuelle sont mises en question par celles se rapportant à la liberté d'Autrui. La responsabilité que nous avons envers la vérité et envers la quête qui nous pousse constamment vers elle ne peut être assumée qu'à travers l'exercice de notre liberté. C'est pourquoi Levinas disait que la vérité est l'exercice souverain de la liberté qui prend racine dans la société. La vérité ne peut qu'émaner de la justice. Les institutions sociales et politiques rendent possible l'exercice de la liberté si tant est qu'elles soient justes. Sinon, la liberté ne pourrait s'exercer pleinement. Aux yeux de Levinas, la liberté ne peut être qu'« institutionnellement incrustée »¹⁰¹. Pour Levinas, la responsabilité implique une relation authentique avec Autrui. Compte tenu que nous sommes en relation avec d'innombrables « autres », la question de la justice s'impose d'elle-même: justice dans la manière dont nous traitons les uns et les autres; justice dans les institutions sociales, économiques et politiques responsables de la répartition des richesses;

⁹⁹ Emmanuel Levinas. (1968). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye »: Martinus Nijhoff, p. 3-4, 18-21, 32-33, 42, 58, 62, 72, 148-149, 156, 167-171, 188, 194, 206-207, 267-269, 27, 275, 278, 280-281.

¹⁰⁰ Stan J. Knapp. (2017). « Weber and Levinas on Modernity and the Problem of Suffering: Reconstructing Social Theory as Ethically Framed Rather Than Epistemologically Framed ». *Current Perspectives in Social Theory* 35: 161 (145-170).

¹⁰¹ Emmanuel Levinas. (1968). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, p. 43-44, 74-75, 218-219, 279.

justice même dans les institutions religieuses/spirituelles¹⁰². Nous sommes responsables de nos actions. C'est là une responsabilité qui découle de l'exercice de notre liberté en entreprenant telle ou telle action. Nous ne pouvons pas nous décharger de cette responsabilité en l'imputant à quelqu'un d'autre, voire à la société où l'on vit. Pour Levinas, être soi-même exige d'être responsable de ses actions¹⁰³. Mais pour ce qui est de la responsabilité que nous avons envers la responsabilité d'autrui, elle va bien au-delà de notre liberté personnelle puisqu'elle est fondamentalement préoccupée par les conditions existentielles dans lesquelles les autres peuvent ou non exercer leur liberté. Notre responsabilité vise la sauvegarde de la liberté d'autrui, et non pas uniquement celle de notre propre liberté. Être responsable de la responsabilité d'autrui n'implique, selon Levinas, aucune attente de réciprocité. Nous n'avons même pas à nous soucier si les autres feront de même envers nous. Cette responsabilité envers Autrui s'inscrit bien avant que toute réciprocité soit prévue, initiée, ou contractée. Elle est, pour Levinas, purement altruiste et révélatrice de l'« interhumain ». Levinas se distinguait ainsi de Buber, en présupposant l'asymétrie de la relation avec Autrui dans la rencontre du visage de l'Autre, plutôt que la symétrie inhérente au rapport Je-Tu bubérien¹⁰⁴. Être responsable de la responsabilité d'autrui, c'est œuvrer constamment, avec ardeur et enthousiasme, à ce que les autres puissent accéder à un niveau égal de liberté, de sorte qu'ils puissent, comme tout le monde, assumer leurs responsabilités dans le contexte le plus favorable possible¹⁰⁵. Levinas affirmait que notre responsabilité envers les autres est beaucoup plus importante que le seul fait d'assumer la responsabilité de nos actions. Elle est ce qui nous rend véritablement libres, parce qu'elle implique un engagement concret et soutenu vers la bonté et le Bien. Être responsable de la responsabilité d'autrui implique d'adopter envers autrui une attitude imprégnée de bonté, de générosité et de compassion. C'est ainsi que cette responsabilité « hors-champ » démontre que l'exercice de notre liberté est limité par l'existence de la liberté des autres¹⁰⁶. Être responsable de la responsabilité d'autrui, c'est sortir du cloisonnement du moi afin de pouvoir vivre-avec-Autrui. Mais cela n'implique pas nécessairement, suggérait Madeleine Fagan, que nous sachions, avec certitude, dans tous les cas, comment agir moralement¹⁰⁷. Les exigences que nous pose le visage de l'Autre sont toujours présentes, peu importe si nous parvenons à les circonscrire précisément et, par voie de conséquence, à élaborer la réponse la plus adéquate et pertinente possible à ces exigences. Étant donné que le visage de l'Autre nous demeure en partie inaccessible, nous ne sommes jamais certains de faire les bons choix, lorsque vient le temps de répondre aux exigences découlant de la révélation du visage de l'Autre.

¹⁰² Emmanuel Levinas. (1996). *Éthique et infini*. Paris: Le livre de poche, p. 82-84.

¹⁰³ Emmanuel Levinas. (1996). *Éthique et infini*. Paris: Le livre de poche, p. 97.

¹⁰⁴ Emmanuel Levinas. (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Fata Morgana, p. 91; Emmanuel Levinas. (2010). *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*. Paris: Le livre de poche, p. 111-112, 114-115.

¹⁰⁵ Emmanuel Levinas. (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Fata Morgana, p. 86-87.

¹⁰⁶ Emmanuel Levinas. (1993). *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, p. 204-206.

¹⁰⁷ Madeleine Fagan. (2009). « The inseparability of ethics and politics: Rethinking the third in Emmanuel Levinas ». *Contemporary Political Theory*, 8(1): 5-22.

L'Autre est toujours autre que ce que nous croyons qu'il est. Autrui est, selon Levinas, l'« inenglobable »¹⁰⁸. Ce qui rend compte de notre liberté finie, c'est la transcendance infinie d'Autrui. Notre liberté n'a de sens que dans les limites que nous imposent la présence d'autrui ainsi que l'accueil, la compréhension, la générosité et la compassion que nous lui réservons. La liberté de l'Autre est semblable à la nôtre. Si ce n'était pas le cas, il y aurait divers types d'êtres humains, chacun étant doté d'une liberté qui lui serait spécifique. Mais tout esprit préoccupé par le sens de l'humanité refuse une telle catégorisation. Être en relation avec Autrui, c'est accepter le défi de redéfinir notre liberté, en considérant la liberté de l'autre ainsi que les interactions que nous avons entretenues et que nous continuons d'entretenir – l'ensemble de ces interactions contribuant à élaborer le tissu relationnel qui nous relie à l'autre. Pour Levinas, être libre signifie qu'à travers nos pensées, paroles, gestes, attitudes et actions, nous construisons un monde où chacun puisse être tout aussi libre que les autres. Selon Levinas, l'épreuve suprême de la liberté, c'est la souffrance. Car dans la souffrance, nous perdons une part de notre liberté, tout en demeurant un être aussi libre que les autres, du point de vue existentiel. Dans le cadre de notre étance, rien n'a alors changé. Mais nos conditions de vie, elles, se sont modifiées substantiellement. Il y a concrètement une réelle perte de liberté. La construction d'un monde où chaque personne puisse être tout aussi libre que les autres exige une réforme des institutions sociales, économiques, politiques, et même religieuses /spirituelles. La liberté n'a de prise sur le réel que grâce à ces institutions. Pour Levinas, la vérité est inséparable de ses diverses expressions historiques, et celles-ci passent par les institutions sociales, économiques, politiques, voire religieuses/spirituelles. Le pluralisme culturel des sens n'a lui-même de sens qu'à partir de la relation avec Autrui. Levinas suggérerait que la notion de sens implique de se sortir de soi-même pour marcher vers Autrui, l'Absolument autre que soi¹⁰⁹.

4.3. Implications de la prise en considération de la philosophie de Levinas pour le déploiement du discours corporatif sur la responsabilité sociale des entreprises

La philosophie de Levinas pourrait contribuer à élargir le champ dans lequel évoluent les rapports de responsabilité sociale des entreprises:

- (1) alimenter les discussions à tous les niveaux hiérarchiques quant aux meilleures méthodes visant à faciliter la compréhension dans les communications intra-organisationnelles, inter-organisationnelles et sociétales,
- (2) considérer l'altérité radicale comme un élément fondamental des stratégies communicationnelles, et revoir tous les processus dialogiques au sein de l'organisation en conséquence. Le leadership éthique dans l'organisation peut très certainement aider à opérer un tel tournant dans les stratégies communicationnelles, si tant est que ce leadership est véritablement centré sur la responsabilité que nous avons de faire ce qu'il faut pour que les autres aient les conditions d'existence (et de travail) leur permettant d'assumer leur propre responsabilité¹¹⁰. Le lien entre leadership éthique et engagements/réalisations corporatives en matière de

¹⁰⁸ Emmanuel Levinas. (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Fata Morgana, p. 11.

¹⁰⁹ Emmanuel Levinas. (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Fata Morgana, p. 30, 39, 42-43.

¹¹⁰ Isaac Mostovicz, Nada Kakabadse et Andrew Kakabadse. (2009). « CSR: the role of leadership in driving ethical outcomes ». *Corporate Governance* 9(4): 448-460.

responsabilité sociale ou de développement durable n'est pas encore évident, du moins dans les études empiriques sur le sujet. Il semble tout de même que le leadership éthique reflète (ou devrait refléter) une certaine sensibilité aux questions d'ordre éthique, de sorte que ces questions soient effectivement traitées à l'intérieur même des rapports de responsabilité sociale ou de développement durable¹¹¹,

Dans son rapport de responsabilité corporative 2016-2017, l'entreprise britannique Royal Mail plc affirme les buts de sa 'responsabilité intégrée'. On peut y voir représentés: la responsabilité envers les communautés locales, la responsabilité pour la protection de l'environnement, la responsabilité d'agir avec intégrité, la responsabilité de communiquer avec ouverture d'esprit et transparence. Cette notion de responsabilité intégrée, toute intéressante qu'elle puisse être, n'est cependant pas reliée aux principales valeurs de l'organisation. Même si l'entreprise fait le lien entre ses principales priorités stratégiques et les buts poursuivis par le fait d'assumer sa responsabilité corporative, elle ne rend pas clair et net le lien avec ses principales valeurs. Tout se lit ainsi dans ce rapport, comme si l'éthique organisationnelle était détachée complètement du discours de responsabilité intégrée que nous pouvons retrouver dans le rapport de responsabilité corporative. S'il y a un tel lien, pourquoi est-il tu? Si la manière dont la responsabilité intégrée doit être communiquée avec ouverture d'esprit et transparence, tel que le laisse entendre le rapport de responsabilité de Royal Mail plc, alors la tâche d'instaurer des processus dialogiques à cet égard devrait en découler tout naturellement. Cependant, rien n'est tenté à cet égard. Le seul fait que l'entreprise s'inspire des normes du GRI pour élaborer son rapport de responsabilité corporative n'est aucunement une garantie que des processus dialogiques seront mis en place, là où effectivement l'entreprise, à partir de ses propres engagements corporatifs, devrait en instituer.

- (3) renouveler le tissu relationnel au sein de l'organisation et avec toutes les parties prenantes externes afin de conserver constamment en priorité la compréhension de l'autre tel qu'il/elle est, dans le contexte qui est le sien,
- (4) être prêt à transformer toute la culture organisationnelle afin que la valorisation du visage de l'Autre et son infinité soient compris et reconnus par tous les membres de l'organisation, comme étant au fondement même de ses valeurs primordiales.

5. CONCLUSION

Les principales oubliées de la responsabilité sociale de l'entreprise sont les relations moi-Autrui (Buber, Levinas). Il n'est pas étonnant que ce soient là des absents. Car leur potentiel de révolutionner la vie organisationnelle est si grand qu'ils pourraient, à eux seuls, transformer totalement la façon de vivre en milieu organisationnel. La philosophie bubérienne a pour grand avantage de dévoiler le processus par lequel la relation Je-Tu peut devenir authentique/inauthentique, pouvant même éventuellement se transformer en relation Je-Cela. En termes d'humanisation des milieux organisationnels, elle porte un regard subversif pouvant renverser l'ordre établi dans les relations qu'entretient une entreprise avec

¹¹¹ Yongqiang Gao et Wei He. (2017). « Corporate social responsibility and employee organizational citizenship behavior. The pivotal roles of ethical leadership and organizational justice ». *Management Decision* 55(2): 294-309.

toutes ses parties prenantes, dans les relations entre les parties prenantes elles-mêmes et dans les relations entre les individus composant une même partie prenante (par exemple, les employés). L'éthique lévinassienne a souvent été décrite comme étant beaucoup trop exigeante pour être véritablement applicable dans la vie organisationnelle. Mais elle est porteuse d'une exigence fondamentale de justice et d'une ouverture tout aussi fondamentale à l'altérité représentée par les diverses cultures et religions/spiritualités du monde. L'éthique lévinassienne peut permettre de réinterpréter l'altérité radicale des autres dans le milieu des entreprises, quelle que soit la nature de ces « autres ». Ce faisant, elle peut tendre à faire disparaître la peur des autres, qui génère tant d'incompréhension, d'agressivité et d'injustice¹¹². Mais puisque la responsabilité envers les autres n'a pas de fin¹¹³ - le visage de l'Autre étant constamment en train de nous être révélé -, elle implique des transformations radicales lorsqu'elle est appliquée en milieu organisationnel. Il en découle des exigences de justice qui ne pourront jamais être reportées à plus tard, ou réduites par quelque jeu de pouvoir. L'éthique lévinassienne a un tel pouvoir subversif qu'elle a le potentiel de révolutionner de fond en comble les fondements des organisations elles-mêmes.

La philosophie de Buber et celle de Levinas dépassent l'être-dans-le-monde heideggerien qui n'abordait pas en profondeur l'importance de la relation avec Autrui. Dans la philosophie heideggerienne, Autrui demeure masqué derrière l'Être-avec-les-autres, de sorte ni la relation Je-Tu (Buber) ni le visage de l'Autre (Levinas) ne soient des préoccupations philosophiques. Heidegger avait cependant le mérite d'insister sur notre responsabilité envers le choix de nos possibilités-d'être, compte tenu que le Soi du *Dasein* cherche constamment à devenir qui il est. Buber et Levinas vont plus loin encore, en insistant sur la nécessité, dans le cadre de ce processus d'individualisation et de réalisation de soi, de tenir compte de la relation avec Autrui ainsi que de notre position existentielle d'être en-face-des-autres.

¹¹² Malcolm Lewis et John Farnsworth. (2007). « Financialisation and the ethical moment: Levinas and the encounter with business practice », *Society and Business Review*, 2(2): 179-192; John Desmond. (2007). « Levinas: beyond egoism in marketing and management ». *Business Ethics: A European Review*, 16(3): 227-238.

¹¹³ David Bevan et Hervé Corvellec. (2007). « The impossibility of corporate ethics: for a Levinasian approach to managerial ethics ». *Business Ethics: A European Review*, 16(3): 217 (208-219).