

Maxence Caron

Heidegger

Pensée de l'être et origine de la subjectivité



LES
BELLES
LETTRES

MAXENCE CARON

HEIDEGGER
PENSÉE DE L'ÊTRE
ET ORIGINE DE LA SUBJECTIVITÉ

Préface de
JEAN-FRANÇOIS MARQUET

PARIS
LES BELLES LETTRES
2025

© 2025, Société d'édition Les Belles Lettres
95, boulevard Raspail, 75006 Paris
www.lesbelleslettres.com

ISBN : 978-2-251-45590-7

À Marie, la Λογοτόκος

« *Abyssus abyssum invocat.* »
« L'abîme appelle à soi l'abîme. »

Psaume XLI, 8.

Préface

On peut se demander si la monumentale étude de Maxence Caron a besoin d'une préface, dans la mesure où elle-même, prise dans son ensemble, relèverait précisément de cet exercice. Un travail d'histoire de la philosophie, en effet, ne saurait être qu'une postface ou une préface : une postface, lorsqu'il traite d'un auteur qui est réellement (ou illusoirement) arrivé ; une préface, lorsque l'auteur en question s'est toujours maintenu, volontairement ou non, en chemin, si bien que la tâche de l'exégète ne peut consister qu'à introduire, à initier le lecteur sur ce chemin. Que Heidegger appartienne à ce deuxième type de penseurs, c'est ce qu'il a toujours lui-même revendiqué, et c'est ce qu'atteste encore l'épigraphe célèbre Wege – nicht Werke placée comme un avertissement au seuil de la Gesamtaugabe. Mais cette pluralité de chemins ne doit pas être considérée comme irréductible : de même que dans le Labyrinthe, ce n'est jamais qu'un seul chemin qui revient incessamment sur lui-même – et c'est à découvrir l'unité de ce Denkweg que Maxence Caron s'est employé avec une rigueur et une ferveur également exemplaires.

Le plus grave danger qui menace un philosophe en chemin, c'est sans doute de se voir fixé par ses contemporains et/ou sa postérité dans une de ses étapes, parce que celle-ci aura coïncidé avec l'éclosion d'un chef-d'œuvre où tout le parcours semblait se totaliser, se récapituler et se clore. Pour ne donner que quelques exemples, Fichte est toujours resté prisonnier des Grundlage de 1794, Schelling de la Darstellung de 1801, Husserl des Ideen de 1913 – et trop fréquemment Heidegger lui-même se trouve réduit à Sein und Zeit qui, bien qu'inachevé, n'en reste pas moins son seul livre proprement dit, le reste de son immense production se disséminant en leçons, articles, essais, conférences, lettres, entretiens,

séminaires, tous secrètement aimantés, à partir de 1936, par ce soleil noir qu'est l'autre livre de Heidegger, les Beiträge zur Philosophie, livre caché, éclaté, ruiné, profonde carrière souterraine dont Heidegger, pendant quarante ans, monnaiera parcimonieusement les trésors, non sans les éclairer de significations encore nouvelles. Un des grands mérites du livre de M. Caron vient justement de son souci d'envisager dans son ensemble la trajectoire heideggerienne, tout en reconnaissant à Sein und Zeit son caractère privilégié, dû non pas à une quelconque supériorité de fond ou de forme, mais à la position critique que ce texte occupe (comme lieu d'un retournement) non seulement sur ladite trajectoire, mais sur une autre, plus ample, qui la supporte, et qui n'est rien moins que la courbe même de la pensée occidentale. Et c'est là où il apparaît nécessaire de dire quelques mots sur l'angle d'approche choisi par le commentateur.

N'y a-t-il pas, en effet, quelque paradoxe à poser la notion de subjectivité comme axe directeur d'une réflexion sur un auteur qui s'est voulu « le seul penseur non subjectiviste de la philosophie » ? Et, puisque la « déconstruction de la subjecti(vi)té » apparaît comme une des tâches majeures de Heidegger, faudrait-il dire de lui, comme de Mallarmé (M. Caron ne désavouerait pas ce rapprochement) que « la destruction fût [sa] Béatrice » ? Oui, mais à condition d'ajouter immédiatement que cette destruction ne fait que libérer et dégager ce que la subjectivité, dont le déchaînement progressif, puis affolé, remplit l'histoire de la métaphysique, n'avait cessé de recouvrir et d'offusquer – « l'excès du Soi », das Selbst, l'ipséité radicale qui à chaque fois me constitue proprement (eigentlich) et qui, après Nietzsche le déluge, resurgit aux yeux enfin dégrisés de la phénoménologie dont Sein und Zeit est comme le testament. Toute la première section de l'œuvre de M. Caron se présente ainsi comme une subtile généalogie elle-même heideggerienne de l'œuvre de Heidegger, comme la preuve magistralement administrée que toutes les routes forestières de la métaphysique aboutissaient à ce chemin dans la clairière. Mais, dira-t-on, cette généalogie, cette « histoire de l'Être » nous délivre-t-elle autre chose qu'un pur mythe ? Certes, et il serait aussi naïf de chercher chez Heidegger la « vérité historique » sur Hegel ou Nietzsche que de vouloir apprendre l'histoire de l'Angleterre dans les tragédies de Shakespeare ou les rudiments de la cosmogonie dans le Timée de Platon. Mais la naïveté, en l'occurrence, consiste à faire du mythe,

pour y adhérer ou le dénoncer, un objet de croyance, au lieu de le maintenir dans la suspension qui seule lui permet de faire signe vers la vérité d'un destin. Plus encore que les autres, « les non-dupes errent », comme disait joliment Lacan, et, dans cette marche délicate, il faut féliciter M. Caron d'avoir trouvé le pas juste.

Reste que si Sein und Zeit marque le point historial où le Soi devient proprement (eigentlich) lui-même, et opère également le tournant par lequel cette appropriation (Eignis) se révèle comme une expropriation – dans la mesure (démessurée) où l'authenticité (Eigentlichkeit) du Soi coïncide avec l'assomption résolue de son être-vers-la-mort, c'est-à-dire de la possibilité de sa propre impossibilité. Je ne suis vraiment moi que pour autant que je me trouve mis hors de moi, et toute l'œuvre ultérieure de Heidegger, qu'explore la seconde section du livre de M. Caron, ne sera qu'une tentative persévérante pour répondre à cette question : quel est ce même à la fois radicalement autre (on pense à l'Idipsum de saint Augustin) qui m'approprie à moi dans le décentrement ek-statique qu'il m'impose ? Dans la représentation la plus courante que l'on se fait de Heidegger, cette place est, comme on sait, assignée à l'Être (Sein ou Seyn), mais notre penseur semble avoir été de plus en plus gêné par l'ambiguïté de ce terme dont le Japonais du Gespräch soulignera, sans être démenti par son interlocuteur, l'incurable inscription métaphysique : d'où son effacement progressif au profit de ces termes à la fois plus précis et plus originels que sont l'Ἀλήθεια, la parole et, pour finir (mais il était déjà là au commencement), l'« événement appropriant » lui-même, l'Ereignis, « mot unique » et intraduisible que Heidegger convoquera pour « nommer et rassembler la teneur de l'éclosion », comme Mallarmé rêvait de faire aboutir tout l'univers à un seul Livre, désespérément à venir. Une note de 1949 en marge de la Lettre sur l'humanisme précisera ce système de corrélations en un oracle lapidaire :

Sein als Ereignis, Ereignis : die Sage
[L']Être comme Ereignis, Ereignis : la Dite

Die Sage, la Dite (pour reprendre l'excellente traduction de F. Fédier) désigne l'essence de la parole, c'est-à-dire ce que celle-ci donne là où elle parle solitairement, d'elle-même, dans le monde de la pensée et de la poésie. On ne saurait donc

qu'approuver Maxence Caron pour avoir si souvent dans son texte fait place à la poésie – allemande, mais également française : comme si au niveau de la Dite se trouvait conjurée la dispersion babélienne des langues et que celles-ci, ramenées à leur racine, se retrouvaient capables de dire la même chose, ou la Chose même. Mais l'Ereignis n'a pas fini de nous instruire : ainsi que le note, après Heidegger, M. Caron, ereignen s'écrit aussi eräugnen, où nous retrouvons le radical Auge, l'œil, le regard. Dans le discours de la Dite, quelque chose nous regarde (à tous les sens du terme), « le regard de l'être nous cherche de son œil de mystère ». Or, ce qui, à travers l'être, nous regarde ou vient briller à nos yeux (les deux sens conjoints de l'allemand blicken), Heidegger, dans son grand cours de 1942-1943 sur Parménide, l'identifie expressément au Dieu (θεός ← θεάω). Ce peut être l'éclat lumineux du Dieu grec – ce peut être, comme chez Kierkegaard, le miroir de l'Écriture du fond duquel nous regarde Christ, le « signe de contradiction » – ce peut être aussi quelque chose de plus inquiétant, comme chez Goethe, où es eignet sich a souvent le sens de es spukt, « l'endroit est hanté » (et on pense à l'atmosphère si fantomatique de la poésie de Trakl). Mais il nous faut renoncer à suivre toutes ces pistes, et renvoyer le lecteur au texte qui les a ouvertes, à ce sous-chapitre sur Le Regard de l'être et l'identité, qui nous paraît un des sommets de l'ouvrage de M. Caron.

Quoi qu'il en soit, de l'Eigentlichkeit de Sein und Zeit à l'Ereignis à partir (vom) duquel parlent les Beiträge et les textes ultérieurs, c'est dans l'unité d'un même chemin que nous avons progressé, sous la conduite toujours sûre de M. Caron. Il nous reste à souhaiter bonne route au lecteur qui s'apprête à s'engager dans le même trajet. Il peut avoir confiance : c'est un guide à la fois savant et enthousiaste qui le dirige dans sa marche vers l'étoile.

J.-F. MARQUET

AVANT-PROPOS

La question de la subjectivité, l'interrogation sur son origine et sur sa structure, semble être l'une des plus courues de celles qui parsèment non seulement l'histoire de la philosophie moderne, mais également de celles qui préoccupent les recherches les plus contemporaines. Il peut sembler inutile, voire outrecuidant, de venir rajouter sa propre note. Mais une naïveté première nous ramène à ce raisonnement premier : si le problème de la subjectivité est aussi rémanent, c'est qu'il n'est pas résolu et qu'il ne saurait peut-être l'être *a priori*. Personne ne saurait donc être constitué en ce domaine comme un « tard venu ». Nous venons, paradoxalement et au contraire, toujours trop tôt par rapport à la conscience que nous pouvons prendre de notre essence, immergés que nous sommes en notre être à tel point que le recul et le souffle nous manquent pour endurer l'écoute des discrets agissements de sa présence constitutive. De plus, l'apparente banalité du problème ne peut être légitimement accusée que si ce problème n'est pas rémanent ; or, il ne serait pas devenu banal s'il n'était pas rémanent, bref, s'il n'était pas un problème en vérité.

Cependant, il est aussi facile de poser le problème du soi que de ne le pas résoudre, et ce n'est certes pas en suivant quelque prime-sautière intuition que nous pourrions prétendre à une telle résolution¹ – à supposer que celle-ci soit envisageable². Lors nous sont apparus deux éléments : d'une part, qu'un problème bien posé

1. HEGEL, *Notes et fragments, Iéna 1803-1806*, fragment 50 : « La mauvaise réflexion est la crainte de s'enfoncer dans la Chose [*Sache*] ; elle veut toujours aller au-delà de celle-ci et se replier sur soi ».

2. Faire l'hypothèse de la possibilité de cette résolution est, dans tous les cas, nécessaire à titre *heuristique*.

devait avoir une chance de trouver sa solution, c'est-à-dire que « les questions auxquelles la philosophie ne répond pas se voient ainsi répondre qu'elles ne doivent pas être formulées ainsi »¹ ; d'autre part que la radicalité des termes dans lesquels Heidegger approche cette question (qui n'était pas moins débattue ou rebattue à son époque qu'à la nôtre) était le chemin qu'il fallait, au moins pour un temps, emprunter rigoureusement et sans réserve – car ce chemin permet précisément de formuler et donc de poser le problème dans toute son intensité. Heidegger constate en effet le phénomène du *Dasein*, c'est-à-dire la présence immédiate et déterminante, mais cachée et impensée, de l'être à la conscience, et dénoue les implications ontologiques et structurelles de cette compénétration originnaire de l'être et de l'ipséité.

Mais cette radicalité du questionnement heideggerien a depuis longtemps fait école, avec un inévitable cortège de conséquences : on s'irrite ou on se fait épigone, parfois les deux en même temps. Dans ce contexte et en toute lucidité, comment continuer à penser sereinement sur l'origine de la subjectivité et sur sa solution heideggerienne ? Quelle voie emprunter pour éviter les deux écueils que sont la répétition de thèses fortement implantées, ou la course individualiste aux hypothèses farfelues et aux opinions personnelles ?

Parmi ce concert rarement symphonique de solutions ou de remises en cause, la pensée peut toutefois suivre son chemin, et, recueillie sur sa tâche, affronter la question aux côtés du compagnon que son propre travail de problématisation et la nécessité du concept lui ont fait choisir.

On s'aperçoit en effet rapidement que, par-delà l'explosif et incontestable succès des grilles lexicales heideggeriennes, la voix de l'essentiel a été assourdie par le vacarme de l'enthousiasme ou de la détestation que l'inlassable recherche de l'essentiel, caractéristique de l'imperturbable penseur de Todtnauberg, a paradoxalement suscité. Apparaît alors une douloureuse évidence : la cohérence interne de cette pensée, préjugée d'emblée comme inexistante sous le prétexte de la diversité de ses chemins – Heidegger ne mentionne pourtant qu'un unique *Feldweg* –, n'a pas été découverte ; elle n'existe peut-être pas. Avec une question qui est celle du travail que nous essayons, nous nous trouvons donc en face de deux impasses apparentes : la question de la subjectivité, aussi rebattue que non

1. HEGEL, *Notes et fragments, Iéna 1803-1806*, fragment 35.

résolue, et celle d'un penseur chez qui il est communément admis qu'on y trouvera plus de problèmes que de solutions sur cette question elle-même déjà réputée insoluble.

Mais, au cours des recherches que nous avons entreprises, il nous a semblé que ces deux objections concernant et la question et l'auteur, par leur enchevêtrement même, bien loin de paralyser l'entreprise, mettaient en relief une force cachée susceptible d'ouvrir une voie de clarification : *car la pensée heideggerienne, comme nous avons tenté de le montrer au long de ces pages, acquiert précisément sa cohérence du fameux traitement (en exacte communion avec celui de la Seinsfrage) de la question sur l'origine du soi* ; et, une fois cette cohérence conquise, la portée de la solution heideggerienne infuse d'une dimension nouvelle la traditionnelle question de la subjectivité en la faisant bénéficier d'éclaircissements et de découvertes qui libèrent l'espérance d'un chemin vers un élément de solution. Loin de s'ajouter l'une à l'autre pour finalement alourdir et redoubler la problématique, les deux questions, *nolens volens*, s'abreuvent chacune l'une dans l'autre, s'éclairent réciproquement, et la problématicité de l'une voit pour ainsi dire décroître son espérance de vie au contact de celle de l'autre. Par la différence instaurée entre le moi et le soi, Heidegger part en quête de ce qui rendra le soi à ce qui lui est propre (*eigen*) : il établit l'ipséité en son *Eigentlichkeit*. Or, cet être-soi-même-en-propre révèle le soi comme celui qui, imprégné d'être, désigne vers l'être comme vers son fond. Ce fond le domine et pourtant le soi, qui est *Da-sein*, y a accès : il sait ce qui l'ouvre à soi, tout en étant jeté en cette structure qui le surplombe et le pro-duit. Cette structure apparaît ainsi comme un acte d'appropriation (*Er-eignis*), celui de l'être qui, en envoyant le soi à sa propre ipséité, l'envoie également à lui-même être – d'un abîme l'autre. L'être se donne ainsi comme cet *Eigenen* en qui toutes les structures existentielles mises en relief par *Sein und Zeit* trouvent leur source donatrice.

C'est dans cette articulation fondamentale entre l'*Eigen* et l'*Eigenen* que se dévoilent, nous semble-t-il, l'unité et la cohérence de la pensée heideggerienne à partir desquelles la question de la subjectivité puise la possibilité d'un enrichissement. On a souvent prolongé une tradition interprétative qui voit dans la pensée heideggerienne une entreprise de « destruction » du sujet ; mais cette fameuse « *Destruktion* » que Heidegger a toujours entendue en un

sens positif¹ – plus précisément, au sens d'un déblayage couche par couche, ou d'une déconstruction faisant apparaître les éléments agglutinés au fil des âges dans des concepts aussi usés qu'usités, et devant être, pour cette raison, désenclavés ou délivrés d'eux-mêmes –, cette *Destruktion*, loin de nier la subjectivité, la *fonde*. Et cette fondation ne peut être précisément obtenue que si l'on déblaie les structures accumulées les unes sur les autres et qui dissimulent à elle-même l'origine essentielle de la subjectivité.

La subjectivité (le moi) apparaît d'abord comme le résultat de l'activité phénoménalisante de l'ipséité (le soi) qui, comme *Dasein* précompréhant l'être, *peut* nativement se rendre l'étant visible, puis *doit* s'approcher de l'impulsion conditionnante bien qu'invisible de l'être en qui toutes choses sont vues afin de la manifester comme *Ereignis* en qui l'être se donne en se donnant un soi pour qui il y a de l'être. L'*origine* de la subjectivité, sous toutes ses formes, en tous ses avatars et toutes ses structures, est l'*être* avéré comme *Ereignis*. La pensée de l'*Ereignis* n'est pas l'écart d'imagination d'un philosophe vieillissant : comme l'attestent les manuscrits de Heidegger, elle apparaît dans ses plus explicites implications moins de dix ans après la parution de *Sein und Zeit*, chez un homme en pleine force de l'âge, et se présente comme ce que l'ouvrage de 1927 recherche et finalement conquiert selon les linéaments mêmes prévus par le plan exposé à la fin de son introduction (à savoir : une lecture de l'histoire métaphysique de la subjectivité selon le fil conducteur du temps, lecture qui aboutit à la formulation de la reprise du soi par l'être dans l'*Ereignis*).

La continuité est frappante entre ce qui est annoncé et ce qui proprement advient – bien que tombant sous le coup d'inévitables métamorphoses lexicales au fur et à mesure que l'enfoncement dans la *Sache selbst* se fait plus profond, que cet engouffrement remodèle la langue de celui qui recherche, et que se fait jour la nécessité qui naît de toute résolution de penser les termes dans l'élément qui les déploie. C'est pourquoi il est toujours surprenant de voir à quel point la notion de *Kehre* (en dépit des propos les plus accessibles de celui-là même qui est l'auteur de cette notion qu'on n'eût peut-être jamais remarquée s'il ne l'avait lui-même formulée en

1. Cf. le § 6 de *Être et Temps*, composé en 1926, mais tout aussi bien le *Séminaire du Thor* de 1969, Q III et IV, p. 426 : « destruction – qu'il faut entendre strictement comme *de-struere*, *ab-bauen*, dé-faire, et non pas dévaster ».

termes précis) ne cesse de servir à faire passer pour quelque chose de « bien connu » un soi-disant « revirement » de l'auteur et par conséquent une prétendue non-cohérence de son itinéraire philosophique. On ne se lasse jamais d'insister sur une insituable rupture qui interviendrait vers la fin des années 1920, et viendrait ainsi briser l'unité et la cohérence du *Denkweg*, alors qu'il y a au moins autant de motifs rendant possible la mise en relief d'une continuité et d'une cohérence de l'œuvre qui, à notre connaissance, ont trop rarement été rationnellement mises en lumière. Car, et c'est ce que nous avons voulu mettre en évidence, *l'interrogation suivie de la question de l'essence du soi donne précisément sa cohérence à cette pensée présentée de façon certes éparse mais toujours monothématique*. La *Seinsfrage*, donnant lieu à tant de chemins, est maintenue sur un même sentier d'unité par la question qui regarde, en même temps que la question de l'être, le fond et l'origine de l'ipséité. La notion fondamentale d'« ipséité » (ou celle de « soi »), que Heidegger oppose d'emblée à l'ennemi qu'il se choisit et qui apparaît sous les traits d'une traditionnelle et monolithique égoïté (c'est-à-dire le « moi »), nous est ainsi apparue comme la charnière centrale sur la base de laquelle prend forme l'unité de la pensée heideggerienne – cette dernière acquerrant alors à son tour la force nécessaire pour éclairer d'un jour nouveau le problème de l'origine de cette « subjectivité » qui sans cesse assiste imperceptiblement à l'éclosion de l'être.

Note sur le texte

La bibliographie est placée à la fin de cette étude : qu'il s'agisse des œuvres de Heidegger, des études et articles sur sa pensée, ou des œuvres d'autres auteurs, les détails des ouvrages et éditions utilisés y sont mentionnés, ce pour quoi nous ne les signalons pas dans les notes. Pour les abréviations, nous renvoyons le lecteur à la table située à la fin de ce travail.

La qualité des traductions françaises étant, comme il est devenu habituel de le souligner, particulièrement variable et fonction des traditions de réception de l'œuvre heideggerien¹, nous nous sommes exclusivement attaché au texte original. Les traductions, quand elles ne sont pas nôtres, ont été modifiées le cas estimé échéant, ou maintenues quand nous n'avons pas su trouver mieux face à des textes parfois si enfermés dans leur propre langue qu'il devient presque impossible d'en donner une traduction satisfaisante, sans même parler d'élégance. Se trouve mentionnée dans tous les cas, d'une part, la référence du texte original, d'autre part – si elle existe et, la plupart du temps, même quand nous ne l'utilisons pas – la référence dans la traduction française.

Pour le cas de *Sein und Zeit*, la pagination du texte de la première édition étant toujours indiquée dans les traductions françaises existantes, nous ne nous rapportons qu'à celle-ci. Pour les *Séminaires du Thor* et le *Séminaire de Zähringen*², dont les protocoles ont été établis en français et dont la traduction allemande se trouve au tome 15 de l'*Édition intégrale*³ nous donnons la référence du texte français. Nous nous sommes efforcé, autant qu'il était possible et à quelques exceptions près⁴, de nous rapporter à la *Gesamtausgabe* en cours de parution chez Klostermann.

1. Cf. D. JANICAUD, *Heidegger en France*.

2. Regroupés dans *Questions IV*, recueil lui-même désormais associé par Gallimard à *Questions III* dans la collection Tel, d'où notre abréviation : « Q III et IV » (même cas pour *Questions I* et *Questions II*).

3. Sur les modalités d'établissement de ces protocoles, on peut lire l'intéressante notice du traducteur allemand, C. Ochwaldt, à la fin de GA 15.

4. Cf. sur ce point la table d'abréviation et la bibliographie.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

LE MOI ET LE SOI

« L'homme, en tant que transcendance ex-sistante, surabondant en possibilités, est un *être du lointain* [double sens simultané : un *déploiement du lointain [lui-même]* (*Wesen der Ferne*)¹]. C'est seulement par ces lointains originels qu'il se façonne dans sa transcendance envers l'étant dans son ensemble et que monte en lui la vraie proximité des choses. Et c'est seulement le pouvoir-entendre au lointain qui, pour le *Dasein* en tant que soi, éveille la réponse d'une co-présence, dans l'être-avec par lequel il peut sacrifier le moi-même, pour se conquérir comme soi-même propre ».

HEIDEGGER, *De l'essence du fondement*².

1. Pour la justification de la traduction de « *Wesen* » par « déploiement », selon la signification que Heidegger lui-même donne à ce mot, cf. GA 12, p. 189-190 ; AP, 186. Cf. également la différence instaurée en GA 7, p. 278 (EC, p. 328) entre la *Wesenheit* ou l'essence conçue statiquement, et le *Wesen* ou l'être au sens verbal du mot. Quand Heidegger dit « *Wesen* » ou écrit l'être (*Sein*) « *Seyn* », il s'agit pour lui d'insister sur ce que nous n'entendons plus dans « être », à savoir le déploiement, l'émergence, le jaillir.

2. *Vom Wesen des Grundes*, in GA 9, p. 175 (Q I et II, p. 158).

1) LE PROBLÈME DE LA SUBJECTIVITÉ

« *Mihi quaestio factus sum* ».

SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, livre X, xxxiii¹.

a) Des contradictions de la subjectivité à leur cristallisation dans une parole de Delacroix : nécessité de se mettre à l'écoute des implications de cette parole.

Si le problème de la subjectivité ne cesse d'être posé, ce n'est pas pour des raisons de curiosité ou pour d'autres motifs liés à diverses conjonctures, mais parce qu'il constitue, consciemment ou non, l'histoire intime de toute personne. Qui ne s'éveille un jour à la conscience ou tout au moins au sentiment qui fait prononcer ou éprouver ces paroles populaires à la trivialité presque agaçante : « qui suis-je, pourquoi suis-je moi, pourquoi ce moi-ci et pas un autre ; qu'est-ce qui fait que je suis moi, que je dis et peux dire moi, que je me sens moi, et pourquoi ? ». Si les réponses apportées tendent de moins en moins à l'originalité – pour ne pas parler de *l'originarité* même à laquelle le questionnement accepte de bien vouloir se situer –, la question générale, quant à elle, ne l'est plus du tout. Elle demeure ; elle *résiste* ; au point qu'il devient peut-être lassant de la poser et de la voir posée. Mais cette insistance même a sa source dans ce dont il est précisément question. Car la question est posée autant de fois qu'il y a éclosion de conscience ; et ce n'est pas là le moindre des problèmes que de voir précisément la question de la subjectivité faire partie de l'être même de celui qui questionne ; ces deux facteurs expliquent ainsi la permanence du problème.

Poser la question de son propre être est la dimension fondamentale de la personnalité de celui qui pose une telle question : dès lors, la question est ineffaçable de la conscience elle-même, constituée singulièrement comme ce qui a le pouvoir de revenir sur soi de manière problématique. « Qui d'autre pose la question de savoir ce qu'est l'homme, qui d'autre y répond, si ce n'est l'homme

1. Édition bilingue, Institut d'études augustinienes, 1992 : « Je suis devenu pour moi-même une question ».

lui-même ? »¹. Le simple fait de se constater questionnant quant à soi-même montre également que, loin de se superposer à elle-même dans une parfaite certitude de soi, une initiale non-coïncidence à soi grève de sa déchirure la conscience humaine. Cette conscience accède à elle-même, mais cet accès a lieu sur le mode énigmatique : ce simple constat permet de renouveler d'emblée la problématique propre à l'essence de la subjectivité, puisque poser la question ne peut paraître vouloir encore et toujours la rabâcher à partir du moment où l'on a connu et reconnu que la question fait partie de l'essence même du questionné ; poser le problème de la subjectivité devient ainsi un devoir pour chacun, et la répéter a lieu autant de fois que chacun accomplit ce devoir. L'essentiel reste toutefois d'avancer sur le chemin d'une solution afin que cette obligatoire et nécessaire répétition soit facilitée par une orientation susceptible d'éviter, autant que faire se peut, l'errance de l'individu en lui-même.

Cependant, le simple constat de l'existence d'un être pour qui l'accès à soi est possible, et pour qui cet accès a lieu dans l'obscurité d'une question sur soi, ne facilite en rien l'obtention de la solution recherchée. La conscience parvient à elle-même, elle est *conscience de soi* ; elle éprouve cependant par rapport à elle-même l'excédent, en son propre cœur, d'un élément énigmatique qui la fait revenir à soi pour se voir mystérieuse en sa structure et sa propre existence. Proche la conscience, son natif mystère ; proche les quelques pas qu'elle entreprend sur le chemin du se-connaître, l'énigme constitutive : « Non loin, parmi ces pas, rêve mon précipice... »² Face à cette béance, l'inhérence de la question à la subjectivité même, la paroxystique proximité d'un tissu énigmatique interne, provoque la panique d'un désir de compensation s'exprimant par un réflexe classique : combler le gouffre avec ce que l'on trouvera à portée de ses mains.

« [Les hommes] sentent alors forcément leur néant sans le connaître »³, et tentent la diversion du divertissement. Quel que soit son degré de conscience, la subjectivité veut parvenir coûte que coûte à se vivre, malgré son précipice intérieur. Pleine de mystère, vide d'assurance, elle demeure mue par un désir d'affirmation de soi, malgré (et à cause de) sa présence aporétique à elle-même.

1. GA 6.1, p. 322 ; N I, p. 282.

2. VALÉRY, *La Jeune Parque*, in *Œuvres I*, p. 105.

3. Cf. PASCAL, *Pensées*, fragment 36.

Transportant son mystère, la subjectivité traîne avec elle un boulet de nuit qui lui confère la dynamique d'une inquiétude la poussant au remplissement et à la quête de l'objet-but. Cet objet dont elle se donne pour fin l'accomplissement, c'est elle-même. Elle veut mouvoir sa teneur de mystère vers un point qu'elle ignore, donc qu'elle se forge, devenir elle-même malgré tout, ce qu'elle appelle « vivre ». Elle répond à l'énigme par une alacrité accrue de ce contact avec l'abîme, et qui toujours s'accroît dans la volonté d'être soi. À un excès de mystère semble vouloir répondre ce surcroît de mouvement de soi vers soi, comme pour gommer la question constitutive qui sans cesse renvoie la subjectivité à l'impossibilité d'une transparence de soi à soi. Plus la vie apparaît impossible, plus le vouloir veut se rendre possible. La subjectivité est en conquête contre sa propre essence : elle est mue par la question de son être, mais la remplit d'autant de solutions de fuite, pour finir par se vouloir soi-même indéfiniment sans savoir au fond ce qu'elle veut quand elle *se* veut.

Confronté au silence de son être, le sujet désire se faire d'autant plus sonore qu'il n'entende pas cet être ; jusqu'à ce que sa propre réaction, toujours simultanément lasse et volontariste (précisément par réaction contre le spectre de cette lassitude), se retrouve face à elle-même. Cette lassitude entremêlée de ce corrélatif volontarisme, ce sentiment de gouffre et l'exigence de le combler par l'affirmation de soi, se lisent pleinement dans une phrase de Delacroix, que nous trouvons dans le *Journal* du peintre, en date du 15 janvier 1860 : « Il faut une grande hardiesse pour oser être soi ». Cette affirmation apparemment triviale porte néanmoins une richesse problématique insoupçonnée ; et c'est par la méditation de cette courte parole qu'un renouvellement du problème de la subjectivité va nous devenir possible. La subjectivité s'y retrouve face à elle-même, dans la contradiction qui lui fait éprouver l'énigme de sa constitution (sans quoi il n'y aurait besoin de « hardiesse », effectivement présente que s'il se trouve quelque élément à surmonter) et l'obligation de se tenir en soi-même. Cette phrase est un symptôme de l'esquive volontariste de la question de l'origine : elle parle d'« oser être soi » sans évoquer l'établissement d'une pensée du soi qui nous donnerait les marques nécessaires pour savoir nous tenir dans la vérité de ce soi. Écoutons donc parler cette subjectivité qui tente d'assumer un problème qu'elle ne sait plus entendre. Redonnons naissance à ce qui a donné naissance à cette réponse tellement

entendue qu'on ne l'écoute plus. Faisons vibrer la vibration première par l'esquive de laquelle nous avons inventer la vibration dérivée d'un vivre fiévreusement orienté vers ce soi dont nous voulons l'auto-accomplissement – vers ce soi dont nous voulons sans y penser un accomplissement qui n'a pu émerger que sur la base de la confrontation désormais impensée avec une question si enfouie qu'elle ne constitue plus que le lointain office de prime de notre conscience. Retrouvons les basses de ce thème qu'à force de siffloter dans l'inquiétude, nous avons transformé en ritournelle quand ce n'est pas en tyrannique rengaine.

« *Il faut une grande hardiesse pour oser être soi* ». Cette parole peut être écoutée de deux façons différentes, selon que l'on s'attache au dernier couple de mots (*être soi*), ou que l'on insiste sur l'ensemble de l'aphorisme. C'est en entrant dans cette double écoute que nous découvrirons le sol pour un renouvellement et une position solide du problème de la subjectivité. C'est dans cette écoute que nous parviendrons au dégagement des divers registres conceptuels nécessaires au déblaiement qui fera apparaître la question dans cette nudité sur la base de laquelle il sera redevenu possible d'essayer de penser. Nous nous placerons ainsi progressivement au niveau exigé par ces paroles de Heidegger : « La question de savoir ce qu'est l'homme, il faut d'abord qu'elle soit éprouvée en tant que nécessaire, et pour cela, que la détresse même de cette question s'abatte sur l'homme dans toute sa violence et sous toutes ses formes. Mais il ne suffit pas non plus d'en avoir éprouvé la nécessité ; tant qu'on ne s'est pas interrogé avant tout sur ce qui procure à cette question même sa possibilité : d'où et à partir d'où l'essence de l'homme doit-elle être déterminée » ¹.

b) Première écoute : la distinction du soi et du moi.

Au cœur de la phrase de Delacroix, c'est l'expression « *être soi* » qui attire l'attention en un premier temps. Définir ces termes ne semble poser aucune difficulté, et leur aspect conventionnel paraît faire de cette phrase une simple remarque de sens commun. Il est vrai : qu'est-ce donc qu'être soi, sinon l'alpha, l'oméga, et le ressort incassable de tous ces conseils que les contemporaines sagesse

1. GA 6.1, p. 323 ; N I, p. 283.

individuelles prodiguent à discrétion : il faut se réaliser soi-même, s'accomplir, réussir sa vie, bref, il faut être soi-même. Mais qui est donc ce *soi-même* ? Qu'est-il celui que l'on doit imiter à tel point qu'on le doit devenir ? Existe-t-il quelque part, est-il un lieu précis, connu ? L'opinion commune ne s'embarrasse guère de ce genre de considérations. Elle ne sait pas qui est ce « soi » dont elle parle et dont elle veut faire le sens de son action. Il suffit à chacun de dire : « je suis moi », pour être satisfait. Mais les difficultés commencent au moment où on entend définir sérieusement ce soi dont chacun fait le principe de son existence. Qu'est-ce donc que le soi ? Beaucoup ne réalisent même pas qu'il y a là un problème. On pourrait au moins, à la façon de saint Augustin, reconnaître ce simple fait : « Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus »¹.

Quel est l'être du soi ? Pour l'interrogé, l'obstacle est immédiat. Toutefois, la pensée commune n'a de cesse qu'elle ait rompu le silence de ce problème, et répond alors généralement par une formule dont la périlleuse vacuité, bien loin de résoudre quoi que ce soit, se contente de déplacer la question tout en l'occultant définitivement par cet acte faussement innocent qu'est la présence d'une réponse, quelle que soit cette dernière et pourvu qu'elle y soit. À la question « *qu'est-ce que le soi ?* », elle renvoie un : « *par exemple, c'est moi* », dont la possibilité autant que la signification demeurent non interrogées. Se trouve alors posée sans plus l'équation la plus évidente du monde et pourtant la moins vraie : être soi, c'est être moi.

Ce glissement du soi au moi est en toute rigueur illégitime. On ne saurait confondre sans plus le soi et le moi. Dire « moi », ce n'est la plupart du temps rien d'autre que ratifier l'unité ontique, l'intégrité biologique du vivant que « je » suis. Dire « moi », c'est donc constater en subissant, c'est enregistrer un fait. En revanche, l'acte de dire « moi », puis de penser que l'on dit « moi » et d'inclure ce dire-moi au moi, fait nécessairement ressortir l'insuffisance du concept de moi à rendre compte de la plénitude et de la complexité de *celui qui* dit moi : le soi. Dire-moi ou penser-moi est un phénomène qui inclut nécessairement en lui le moi dont il est question. Dans le dire-moi ou la représentation du moi, le moi n'est qu'un membre de la réflexion qui le dépasse, de ce jeu de séparation

1. Saint AUGUSTIN, *Confessions*, XI, xiv.

de soi et de retour à soi qu'est la conscience humaine. Dire « moi », c'est poser moi = moi, et dans cette relation, la totalité constituée est supérieure aux termes qu'elle articule : elle les englobe. On comprend aisément qu'il soit en toute rigueur impossible de confondre le soi et le moi ; c'est-à-dire le mouvement réflexif, la dynamique spirituelle, et le résultat, le phénomène dérivé d'un procès plus ample. Le rapport de soi à soi du soi précède et rend possible sa qualification même comme moi. En ce sens, Heidegger pourra écrire (et c'est la *distinction fondamentale* pour toute tentative de penser l'origine de la subjectivité) que « le moi [est] apparence du soi (*scheinbare Selbst*) »¹, ou encore : « L'homme n'est pas un soi parce qu'il est un moi, mais inversement : il ne peut être un moi que parce que, dans son essence-déployante, il est un soi »².

Pourtant, l'opinion commune persiste dans l'optique illusoire qui l'incite à croire que chacun réalise, en se contentant d'être un moi, cet être-soi dont nous parle la courte parole de Delacroix. *Chacun* veut être soi : *tout le monde* veut être soi. Tout individu entend accéder à ce qu'il a en propre, à ce qu'il est en propre, à ce qu'il est *lui* et à ce qu'un *autre* n'est pas. Mais vouloir se distinguer de l'autre et accéder à la primauté de ce qu'on appelle « son propre soi », voilà chose qui demeure paradoxalement l'apanage de l'être-public par excellence, public-ité qui encourage chacun à refuser toute mimétique afin de mieux accéder à l'originalité. Quoi de plus commun que d'aspirer à l'originalité ? Si le soi place le pôle principal de son être dans l'originalité, qui est l'attribut principal du moi idiosyncrasique, son accès à l'*originarité* semble compromis. Car *originalité* (moi) n'est pas *originarité* (soi). En effet, chaque moi voulant se couper des autres pour être soi, effectue en réalité le même acte de particularisation que tous ces autres moi qui, portés par une semblable pulsion d'insularité, agissent comme lui. Ainsi et finalement, le théâtre de la brigue d'une complète originalité se trouve être simultanément celui d'une chute inévitable et inconsciente dans le « non-soi » que l'on cherchait précisément à éviter. Chacun voulant être soi et visant l'accomplissement de son soi, agit au fond comme tout le monde, et par cet acte même de vouloir se séparer, unit son comportement séparateur à celui des autres. Chacun recherche, par *opposition*, la *position* de sa propre unité ontique,

1. GA 2, p. 420 : note à la page 317 de SuZ.

2. GA 38, p. 40.

de sa propre particularité, mais, comme a pu le remarquer Hegel, « si la répulsion est considérée en elle-même, elle est, en tant que *comportement* négatif des plusieurs Uns les uns à l'égard des autres aussi bien essentiellement leur *relation* les uns aux autres. [...] La répulsion est par suite aussi bien *attraction* ; et l'Un exclusif ou l'être pour-soi se supprime »¹.

L'appréhension du soi comme un moi, c'est-à-dire comme un étant, nous conduit à l'impasse : l'évanouissement de toute subjectivité dans le moment même où elle entend s'affirmer. Vouloir être soi, c'est donc repousser les autres, mais chacun repoussant l'autre, *ce commun acte-de-se-repousser-des-autres constitue aussi bien le lieu d'un agir-de-la-même-manière*. Hegel a cette puissante formule : « lorsque je dis *moi*, ce moi *singulier-ci*, je dis en général *tous les moi* ; chacun d'eux est juste ce que je dis : moi, ce moi *singulier-ci* »².

Le désir d'être soi par crispation sur sa propre « substance », sur cette sous-jacence qui fait de moi l'unité fixe de caractères particuliers et de vécus individuels, le désir d'être soi par une simple affirmation fermée, donc négatrice des autres, s'achève contre toute attente en dissolution du moi dans la moyenne. La position de ma propre unicité fait de moi l'égal de tout autre. Si je veux conquérir ma personnalité, il me faut renoncer d'emblée à l'insularité, au risque de perdre ce dont j'étais précisément en quête, et de me griser de ce mensonge qui fait croire que la singularité s'obtient au gré d'une simple crispation sur l'ego quand cette crispation me fait finalement frère de tout autrui qui agit de la même manière ; si je veux atteindre cette personnalité dans sa vérité, il me faut au moins dire, avec la Jeune Parque : « Adieu, pensai-je, MOI mortelle sœur, mensonge... »³, et reconquérir la singularité sur un autre terrain que celui de son simulacre. Quand je dis « moi », l'unité individuelle est

1. HEGEL, *Enzyklopädie* (1827-1830), § 98.

2. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, I, p. 86.

3. VALÉRY, *Œuvres I*, p. 99. *La Jeune Parque* est la tentative de cette reconquête du soi dans la pureté de son essence première, essai qui fait d'abord renoncer à la naïveté des premières croyances. Le moi ne devient moi véritable ou moi en vérité que si, dans le silence essentiel, loin de toute rêverie individualiste, il se manifeste dans des actes purs de toute contamination avec l'attitude commune. L'habitation de la solitude lui fait dire alors, après une ellipse pensive : « Harmonieuse MOI, différente d'un songe, / Femme flexible et ferme aux silences suivis / D'actes purs !... » (*ibid.*).

effectivement obtenue de la sorte, le dire-moi reflète l'instinct d'unité ou de conservation de l'intégrité monadique par lequel l'individu s'atteint lui-même ontiquement comme entité, mais la vérité de la personnalité n'est pas présente. Car « toute chose est une chose singulière »¹ : la certitude nue de l'*ego*, me relègue au niveau d'un banal étant parmi les étants², étant dont la conscience constituerait un caractère surajouté mais nullement essentiel. Le soi est alors réduit au « moi » du dire-moi ; il se comprend comme un étant parmi les autres, lui qui est pourtant et fondamentalement *celui pour qui il y a de l'étant*³. Le soi se vise comme moi : il se substantialise, oublie le processus interne qui l'amène au jour devant soi-même, et continue d'ignorer que lorsqu'il dit « moi », ce moi n'est que le résultat occultant d'un acte plus profond de constitution. Quand il n'est saisi que comme un pôle d'équanimité structurelle, comme la somme intégrante des vécus, le soi demeure malheureusement en deçà de ses propres possibilités et de ses capacités de compréhension.

La volonté d'être soi qui habite tout individu en tant qu'il est un individu, et qui fait de tout individu le même que son autre dans le désir même d'être autre, considère le soi comme une base stable, comme un moi, un sujet, un pôle fixe qui serait ici et pas ailleurs. Quand le bon sens prétend vouloir être soi, c'est cela même qu'il veut dire : pouvoir camper fermement à telle ou telle place au milieu de l'étant en totalité, à tel ou tel endroit, « avoir sa place », comme on dit ; de là, grignoter un peu plus d'espace, sortir de cet abri pour gagner du terrain et investir d'autres places ; puis, dans cette

1. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, I, p. 91.

2. Rappelons que le mot « étant » n'est pas un néologisme commandé par les exigences de la traduction française de l'allemand « *Seiende* » : si le mot a disparu de la langue au cours du XVII^e siècle (Littré, Robert, etc., ne le mentionnent pas), il apparaît encore, par exemple, chez Scipion Dupleix, in *La Logique ou art de discourir et raisonner*, Paris, 1603, I, 7 (cf. éd. R. Ariew, Paris, 1984, p. 45 sq.).

3. Le « il y a » français traduit l'expression allemande « *es gibt* », littéralement « cela [quelque élément inconnu] donne ». La traduction française ne restitue pas la profondeur de sens de « *es gibt* », comme le relève Heidegger lui-même : « « il y a » est trop ontique, en tant que faisant signe vers une présence d'étants », et non vers la venue en présence des étants (Q III et IV, p. 451-452). La dynamique de donation de l'expression allemande ne doit donc pas être perdue de vue lorsque nous écrivons « il y a » dans le cours de cet ouvrage – le « il y a » recouvrant ainsi toujours l'acte de venue en présence ou l'éclosion mystérieuse et inaperçue par laquelle une chose se tient devant l'homme.

continuelle partie de gagne-terrain, revenir à soi régulièrement pour « faire le point » (au propre comme au figuré), et pour alimenter, cultiver, faire fructifier, et enfin étendre cet îlot miraculeusement extensible qu'est le moi. *Le moi est ainsi conçu sur le modèle d'un étant extensible*. Et l'homme se comprend selon la mesure de l'étant qui lui fait encontre, c'est-à-dire comme une chose parmi les choses, une chose qui pense, certes, mais une chose quand même ; jamais la capacité de penser qu'il est et en qui il se tient, jamais ce pouvoir de parcourir en un clin d'œil l'espace qui l'entoure et, en un bâillement, d'avaler le monde, jamais cette faculté de faire retour sur soi au point même de s'égarer sur sa propre essence et de réifier l'acte de penser, jamais ce qui fait de lui le tout autre de tout étant ne donne la mesure.

L'opinion courante ressent l'être-soi comme un devenir-chose, ou, ce qui est similaire, comme un devenir-moi en tant que ce moi est compris comme un étant et non comme ce qui est en mesure de se mesurer à l'aune de ce qu'il peut, à savoir dire moi = moi. En affirmant notre égoïté, nous affirmons comme tout un chacun notre étantité, nous nous identifions à cet étant et le fait que nous opérons précisément la même chose que n'importe qui ou n'importe quoi, ne nous dérange en rien : nous continuons d'affirmer cette unicité en croyant ainsi la *confirmer* lors même que nous ne faisons que nous *conformer*. En affirmant notre moi, nous affirmons notre « ponctualité » spatiale, et nous nous perdons au moment même où nous croyons nous gagner : dirigés vers l'étant et vers nous-mêmes que nous considérons comme simple étant parmi les étants, nous voilà crispés sur ce point de l'espace auquel nous nous réduisons, proclamant « moi » à tout bout de champ, sans que le fait même de le proclamer se constitue à nos yeux comme ce qui seul peut nous remettre à notre singularité la plus propre. C'est le piège dont souffre la Jeune Parque, enlacée à elle-même et jalouse de soi : « Au plus traître de l'âme, une pointe me naît ; / Le poison, mon poison, m'éclaire et se connaît : / Il colore une vierge à soi-même enlacée, / Jalouse.... »¹ Pourtant, nulle singularité possible dans le moi proclamé, puisque lieu même de l'abîmement dans l'étant et de la perte de tout comportement propre, plongeon et noyade dans l'*eadem sed aliter* de l'indéfinition ; le moi, séparé du flux qui le

1. VALÉRY, *Œuvres I*, p. 97.

produit, n'est rien d'autre qu'un étant parmi les autres, non singulier et interchangeable.

Cette dialectique où chacun fait ce que fait l'autre en se particularisant le plus possible, nous apprend également – et c'est le côté positif ou dynamique de l'aporie – que tous appartiennent finalement à un même élément : c'est de cet élément qu'une pensée qui recherche la structure du soi doit partir – de cette mêmeté mystérieuse qui donne à chacun de se constituer comme une personnalité à part – et non de ce que cet élément rend possible.

Il y a donc une mêmeté productrice d'ipséité, un élément paradoxal, à la fois commun et radicalement isolant ; c'est *en* cette origine qu'une structure du soi doit être pensée, et non à partir de l'effilochage qui en surgit. L'efflorescence sourd d'une même racine dont nous devons interroger l'être ainsi que le sol qui la nourrit. Comment une mêmeté peut-elle produire une unicité et un isolement ? Quelle est la forme d'« identité » capable de produire une ipséité productrice d'identité ontique ? Questions insolubles tant que les notions de soi et de moi demeurent indifférenciées, notamment à l'avantage du moi qui absorbe alors en lui et en son évidence dérivée le mouvement même d'ipséisation.

Cette conception de l'être-soi comme moi et du moi comme sous-jacence ou base stable possède en outre pour corollaire quasi-immédiat la sacralisation de toutes les particularités individuelles – ce qui s'accomplit selon un processus bien défini. Réalisant rapidement que cette individualisation par la forme, par le moi-substance, demeure vide et insuffisante, qu'elle ne comble donc ni le désir d'unicité ni l'instinct insulaire, l'opinion commune à qui l'on a demandé ce qu'elle entend par soi et qui a répondu : « c'est moi », à qui l'on demande à présent naturellement ce qu'est le moi, et qui se retrouve une fois de plus dans l'embarras de ses fausses évidences, livre cette deuxième réponse : « le moi, c'est moi ». Mais ce moi = moi n'a pas la valeur du soi originel, de cette unité brisée en elle-même, dont il faut interroger le pouvoir réflexif et qui sous-tend dans le voilement la totalité de nos actes de pensée ; au contraire, il est le pâle reflet d'une vie plus originelle, une version dérivée de la possibilité du retour sur soi, un retour sur soi qui reste comme tel dans l'inapparence. Dans l'expression « le moi, c'est moi », le premier moi n'est pas le même que le second ; et ce second moi signifie : moi, tel individu, avec telles particularités physiques ou psychiques. L'opinion courante ne s'aperçoit pas que dans cette

tentative de réponse à la question qu'on lui a posée, c'est toujours le soi lui-même qui agit dans la question même qui lui demande ce qu'est son être, question qui constitue son être même, mais qui comme telle reste en retrait. Si le moi n'était pas plus que le moi qu'il croit être, il n'entendrait même pas la question qui demande l'essence du moi. Pourtant, il ne retient de cette situation que le contenu qu'on lui demande, et ne regardera même pas la forme même de cette demande – cette forme qui fait autant partie de lui.

On se retrouve donc encore face au soi, qui apparaît dans l'exigence de question et l'exigence de réponse, mais le voilement de sa prévalence se fait toujours plus intense : plus la pensée courante pense l'être-soi et moins elle pense le soi. Elle fait d'abord déchoir de la mobilité du soi à la choséité du moi (c'est la première réponse que nous avons vue), puis (deuxième réponse) elle tente de combler la vacuité ressentie de cette choséité en la remplissant d'une multitude de caractères accidentels liés à l'individualité la plus contingente. Le sujet sort de lui-même pour aller chercher de quoi se compléter, de quoi colmater son inquiétante vanité, n'interrogeant jamais cette brèche comme telle, ne prêtant aucune attention à l'activité même qu'il exerce, mais toujours et seulement au résultat obtenu et au contenu présent. *Au mouvement d'individualisation par la forme succède le mouvement d'individualisation par la matière.*

Tel est ainsi le domaine dessiné par la compréhension commune de l'être-soi, oscillation entre le désir d'unification sur un mode ontique et l'affirmation de mes particularités contingentes comme contenu de mon identité. Toute la philosophie moderne, qui, selon Heidegger, débute avec le « *cogito sum* » cartésien et s'accomplit dans la tentative nietzschéenne d'inscrire la personnalité au cœur du jeu multiforme des instincts, toute cette modernité se meut dans cet espace circulaire. Jamais le soi n'est pensé en tant que tel¹ ; il reste toujours victime d'une mesure à l'aune de ce qui n'est pas *son propre* et que lui-même, en son agir essentiel, phénoménalise. Jamais le soi n'est envisagé dans son être-soi, dans son ipséité. L'être-soi est toujours compris comme un sentiment de soi, et la

1. C'est également le cas du système hégélien dont la structure comme négativité est bien placée au principe mais demeure impensée en son être-essentiel, c'est-à-dire en son être-négativité. Sur cette question, cf. le manuscrit de 1938/1939, in GA 68 : *Hegel. Die Negativität*.

recherche de son essence se change en une vaine investigation psychologique, en un remuement introspectif du « misérable tas de secrets » dont parle Malraux, activité qui met au secret le vrai secret, le secret même de toute possibilité introspective. Ou alors, à un niveau plus spéculatif, par la méthode sélective de la *réduction*, et dans le but plus noble d'une « philosophie comme science rigoureuse », cette investigation porte sur le décompte et l'exégèse infinies des vécus intentionnels, dont Husserl (par-delà tout psychologisme mais en deçà de toute pensée du fond essentiel, c'est-à-dire de toute pensée de la possibilité même de l'activité analytique qu'on est en train d'opérer) a été pour Heidegger le témoin significatif.

Être-soi en vérité : non pas un « je suis moi » au sens d'un « je me sens moi », mais *ce qui fait* que je peux dire « moi » et me (res)sentir moi. Sans cesse pourtant l'être-soi se voit rattrapé par le non-propre, par l'imitation, par l'emprunt de ses modèles herméneutiques à l'extérieur de lui-même, ou à cet intérieur qui n'est autre chose qu'une extériorité plus proche, mais jamais à la confrontation avec sa propre essence qui seule ouvre un espace à tout regard que le soi porte sur lui-même. On se retrouve ainsi poussé à la limite de l'alternative suivante : ou bien l'on décide promptement de faire jouer l'instinct de sécession qui pousse à l'originalité, et l'on imite alors tous les moi qui disent « moi » et toutes les entités du monde qui ne disent pas « moi » mais qui *sont* sur le simple mode de la coïncidence à soi (animaux, végétaux, nature organique) ; ou bien l'on s'abandonne aux particularités de son individualité, à la « matière » de son être, le soi abdiquant dès lors et résolument son ipséité au profit de l'imitation passive d'un déterminisme naturel : « ce qui fait mon soi, pourra alors proclamer très sérieusement l'individualiste, c'est que j'ai les yeux bleus et mauvais caractère »... En ce dernier cas, dont les extrémités sont atteintes par la moderne mise au pinacle de la vie pulsionnelle, il demeure parfaitement aisé d'être soi : il n'est « qu'à se laisser submerger par ses propres tares »¹. Et l'on comprend que Valéry puisse s'exclamer : « Être soi-même !... Mais soi-même en vaut-il la peine ? »²

Que l'on imite les autres, que l'on imite la structure de l'étant ou que l'on n'imite plus que « soi » – un soi dès lors éloigné de *deux degrés* du soi originel et cantonné aux modalités contingentes d'une

1. CIORAN, *Syllogismes de l'amertume*, in *Œuvres*, p. 748.

2. VALÉRY, *Mauvaises pensées et autres*, in *Œuvres II*, p. 811.

matière vivante –, l'imitation, c'est-à-dire le ne-pas-être-soi, rattrape toute pensée du soi comme le ferait la Némésis. Jamais l'être-soi n'est pensé à partir de lui-même, dans l'intégrité et l'intégralité de son essence ; sans cesse victime de son ouverture, il demeure mesuré à l'aune de ce à quoi il donne accès et qui n'est pas lui. Mais, comme le dit Heidegger, « l'expérience quotidienne du monde ambiant, qui demeure ontiquement et ontologiquement dirigée vers l'étant intramondain, est incapable de prédonner ontiquement de manière originaire le *Dasein* à une analyse ontologique. De la même façon, il manque à la perception immanente de vécus tout fil conducteur ontologiquement suffisant¹ ». Qu'il s'agisse d'une vulgaire introspection individualiste, d'une banale interprétation de l'être-homme selon le modèle d'un étant intramondain, ou au contraire – à un niveau génial mais que Heidegger juge insuffisamment radical – de la libérante entreprise husserlienne de réduction du monde et de l'individuel au profit de la mise en évidence des formes intentionnelles de la conscience pure, le soi manque à chaque fois la pensée de l'essence de sa possibilité. Il se complaît dans le ratage (*Versäumnis*) de son être-propre, autrement dit dans la « confusion entre le monde du soi et le moi »², il vit en deçà de sa possibilité la plus propre, de son existence authentique : la communion avec son fond, aussi mystérieux soit-il. Vivre dans la proximité de son fond le plus essentiel est pourtant la seule façon digne du soi de ne pas vivre en deçà de soi, autrement dit de vivre son ipséité. C'est la raison pour laquelle Heidegger pourra dire dans un cours, en se réclamant de saint Augustin : « Vis ton soi de façon vivante »³. Mais comment déterminer cette « vie vivante » et être sûr que celle que nous appelons ainsi l'est véritablement, autrement dit n'est pas le masque du volontarisme égocentrique qui ne vit et ne se meut, aussi frénétique qu'en soient les manifestations, que de fuir cette même ipséité ? Cette question nous amène à la seconde manière dont la parole de Delacroix peut être entendue et méditée.

1. SuZ, p. 181-182.

2. GA 61, p. 94.

3. GA 58, p. 62 : « *Lebe lebendig dein Selbst* ».

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	I
AVANT-PROPOS	11
<i>Note sur le texte</i>	16

INTRODUCTION GÉNÉRALE

LE MOI ET LE SOI

1) Le problème de la subjectivité	21
<i>a) Des contradictions de la subjectivité à leur cristallisation dans une parole de Delacroix : nécessité de se mettre à l'écoute des implications de cette parole, 21. –</i>	
<i>b) Première écoute : la distinction du soi et du moi, 24. –</i>	
<i>c) Seconde écoute : sortir de soi pour atteindre le soi en son essence, 34.</i>	
2) Mallarmé ou l'intuition d'un chemin	40
<i>a) Les révélations de la confrontation à la nuit : le soi comme simultanéité d'un mouvement d'aspiration protentionnelle et de concentration rétentionnelle, 44. –</i>	
<i>b) La tentation de se fuir dans les clartés produites et de se réduire à l'étant, 50. –</i>	
<i>c) La ressaisie du soi en son propre : la terre de l'énigme, 54.</i>	
3) Termes fondamentaux de la problématique heideggerienne : la structure du soi	63
<i>a) L'idem et l'ipse, 66. –</i>	
<i>b) La question de la possibilité d'une structure : identité et ouverture, 74. –</i>	
<i>c) Résultat : démarche du présent travail, 83.</i>	

PREMIÈRE SECTION

DU MOI AU SOI :
DÉCONSTRUCTION DE LA SUBJECTI(VI)TÉ
ET DÉGAGEMENT DE L'ÊTRE-TEMPORAL
DE L'IPSÉITÉ

CHAPITRE PREMIER : La phénoménologie et la question du commencement radical : de l'ego transcendantal au soi comme précompréhension de l'être	93
1) La relation de Heidegger à Husserl. Un difficile contrepoint sur la base d'un thème pourtant même : l'essence de la subjectivité	95
2) Heidegger face à l'ego transcendantal de la phénoménologie husserlienne a) <i>La rection du soi par l'être, contre l'instauration de la subjectivité transcendantale, 137. – b) L'ego : un fondement laissé impensé. Difficultés de la tentative husserlienne, 166.</i>	135
3) La critique heideggerienne de la structure de l'ego transcendantal a) <i>S'adonner à la donnée : le dégagement de la précompréhension de l'être, 191. – b) L'ego mené à son propre éclatement : ek-stase et com-portement, 216.</i>	190
4) L'insatisfaction d'un phénoménologue aux prises avec la phénoménologie : la critique heideggerienne des présuppositions historiques d'une phénoménologie transcendantale de l'ego a) <i>Limitation du visible et extension du regard : la nécessité d'un pas dans l'opaque, 253. – b) Husserl et la tradition du visible, 264. – c) Variations sur le regard : le soi et l'Hinsicht, 282. – d) Le regard phéno- ménologique rendu à sa source. L'inapparent et l'origine du soi, 296.</i>	249

5) Conclusion et envoi. Le commencement radical en sa vérité et sa teneur d'énigme : de la précompréhension de l'être à l'histoire de la relation du soi avec l'être	316
CHAPITRE II : Déconstruction historique de la conception ontique de l'ipséité	325
1) Prémisses d'une métaphysique de la subjecti(vi)té	327
a) <i>La résistance initiale du soi à son fond « léthal »</i> , 328. – b) <i>La décision platonicienne : l'installation de la pensée du soi dans la visibilité du sans-retrait</i> , 363.	
2) La métaphysique de la subjectité : de l'ὕποκειμενον à la différence métaphysique	400
a) <i>La con-firmation aristotélicienne de la décision platonicienne : la disparition de toute référence à la relation du soi au retrait et l'aménagement conceptuel d'une existence dans le sans-retrait</i> , 407. – b) <i>Le soi et la mise à disposition croissante de son οὐσία. L'objectif d'une fluidité principielle pour le séjour de l'ipséité</i> , 451. – c) <i>L'héritage recueilli après le tournant platonicien-aristotélicien : la rection herméneutique du schème hupokeiménique et l'instauration de la différence métaphysique (essentia/existentia)</i> , 477.	
3) La métaphysique de la subjectivité : de la <i>res cogitans</i> à son dispositif (<i>Gestell</i>)	506
a) <i>Le glissement cartésien vers le subjectum : l'application de la subjectivité à l'ego et le désamorçage de l'ampleur problématique de la question du soi</i> , 507. – b) <i>Effectuation d'une démiurgie programmée : technicisation et disposition du monde dans la subjecti(vi)té</i> , 541.	
CHAPITRE III : Acheminement vers le soi propre	557
1) Le soi perdu dans son idole : volonté de volonté, Volonté de puissance	560
a) <i>La position dogmatique du nihilisme comme condition d'affirmation d'une maîtrise totale de la</i>	

<i>subjectivité sur l'étant, 563. – b) Le soi au rebours de son essence et les horizons effacés, 601.</i>	
2) Ipséité et animalité	642
a) <i>La modernité et son sens commun : la confusion de l'animalité et de l'essence de l'homme, 644. –</i>	
b) <i>Identité animale et structure fondamentale de l'être-homme : l'ouverture d'un champ de pensée pour la manifestation d'un nouveau type d'identité, 653. –</i>	
c) <i>La sphère du soi propre et ses « contours » d'immensité. L'accès à la manifesteté de l'étant, 683.</i>	
3) Du sujet transcendantal à l'ipséité :	
la lecture heideggerienne de Kant	704
a) <i>Les possibilités ouvertes par les profondes ambiguïtés propres à la subjectivité kantienne, 707. –</i>	
b) <i>Les paradoxales grandeurs de la finitude : la cessation du divorce de la temporalité et de l'ipséité et l'ouverture à l'impact du monde, 720.</i>	
4) Conclusion et envoi. Des comportements intentionnels du soi à l'ouverture de leur fond comme <i>Dasein</i>	758
CHAPITRE IV : <i>Dasein</i> et ipséité	773
1) Ex-sistence et signification ontologico-structurale de la mienneté	773
2) Le soi en son existentialité	803
a) <i>Ouverture, être-au-monde, souci et préoccupation, 803. – b) La spatialité du Dasein et son être-ouvert, 827 – c) Angoisse et esquive de l'abîme, 837. – d) Le Mit-Dasein et le dépassement de la Verfallenheit, 847. – e) Le sens de la Verfallenheit, 863. – f) Angoisse et assomption de l'abîme, 884.</i>	
3) La possibilité d'une totalité structurale de l'ouverture : l'être-à-la-mort	895
a) <i>L'être-à-la-mort comme signe de la destination de l'être, 899. – b) Maintenir l'ouverture : Erschlossenheit et Entschlossenheit, 916. – c) L'appel du Gewissen : la vibration de l'être, 932.</i>	
4) « Toute l'âme résumée » : la temporalité	939

SECONDE SECTION

L'ÊTRE ET LE SOI :
L'IPSÉITÉ DANS L'EREIGNIS

INTRODUCTION : Sens méthodologique et sens ontologique du « Tournant » (<i>Kehre</i>). La structure du soi : matrice de la <i>Kehre</i>	965
CHAPITRE PREMIER : Le soi et la teneur de l'ἀλήθεια	1013
1) Transcendance et néantissement : l'habitation du soi dans le sans-fond	1013
a) <i>Le soi face à son fond : transcendance constituée et transcendance transcendantale</i> , 1015. – b) <i>Une ipséité ouverte par l'élasticité de l'abîme : différence ontologique et instantialité dans la Nichtung</i> , 1030. – c) <i>La proximité structurelle du soi à la transcendance du non-étant</i> , 1045.	
2) La vérité du soi : la liberté et le <i>Seinlassen</i>	1074
a) <i>Sujet, objet et concordance : le règne impensé de l'ipséité sur les distinctions qu'elle rend possibles</i> , 1075. – b) <i>La manifesteté comme source de la structure prédicative et intentionnelle de la pensée</i> , 1090. – c) <i>Liberté de l'homme et liberté de l'être : le Seinlassen originaire</i> , 1107.	
3) Le soi dans l'ἀλήθεια : la lumière de l'être et sa nuit .	1130
a) <i>La structure du soi prise dans le jeu du retrait. La rection du dévoilement et du dévoilé par le voilement</i> , 1132. – b) <i>Les trois niveaux de la vie de la Lichtung et la communion impensée du soi avec l'obscurité native de la source luminante</i> , 1149. – c) <i>La réserve de l'être et la lumière préservante</i> , 1182. – d) <i>Circu- larité d'abîme : le déploiement du soi et le sens de bonté du Seinlassen. La retenue de l'être comme dégä- gement de l'espace pour un appel</i> , 1202.	

CHAPITRE II : La relation de l'être et de l'homme :

pensée, poème et parole 1229

1) Le Λόγος : la pensée comme Pose recueillante,
et antéprédicative mémoire de l'être 1229

2) Le νοεῖν et l'essence de la pensée 1278

a) *De l'appartenance à l'écoute de l'appartenance : savoir rendre grâce à la destination, 1282. – b) La participation qualitative de la structure du soi à la « texture » propre de l'être : la chair pensive et l'essence ubiquitaire de la pensée, 1307. – c) Le sens ultime de la spatialité de la pensée et son ouverture à ce qui l'envoie à elle-même : en chemin vers la Parole, 1333.*

3) La Parole de l'être et son répondant 1346

4) Le soi poématique et l'œuvre d'art 1379

a) *La structure poématique de l'ipséité et l'accompagnement de la Parole de l'être, 1382. – b) À l'écoute de la vérité de l'œuvre d'art : l'assomption par le soi de sa structure poématique, 1416.*

CHAPITRE III : La structure du soi : l'Ereignis 1445

1) De la *Selbstheit* (ipséité) à la *Selbigkeit* (Mêmeté) :
l'origine comme *Ereignis* 1445

a) *La Mêmeté : Différence et Pli, 1453. – b) L'isolement ontologique et la relation de l'être-homme au sacré : le déploiement de l'Ereignis, 1495.*

2) La réalité humaine dans l'Ereignis : le soi et le don . 1559

a) *Le Regard de l'être et l'identité, 1561. – b) Le temps, l'être et leur commune présence : le dégagement de l'être-temporal et la révélation de l'Ereignis comme visage de la pure donation, 1599. – c) Le soi au cœur du don de l'Ereignis, 1639.*

TABLE DES MATIÈRES	1753
CONCLUSION : DE L'ÊTRE ET DE L'ÊTRE-HOMME	1677
<i>Table des abréviations</i>	1729
<i>Bibliographie</i>	1731