



HAL
open science

Être soi-même avec les autres. Ipséité et altérité chez le premier Heidegger

Reinan Ramos dos Santos

► **To cite this version:**

Reinan Ramos dos Santos. Être soi-même avec les autres. Ipséité et altérité chez le premier Heidegger. Philosophie. 2021. dumas-03441754

HAL Id: dumas-03441754

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03441754>

Submitted on 22 Nov 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UFR10 Philosophie
Parcours Philosophie contemporaine

Reinan Ramos dos Santos

ÊTRE SOI-MÊME AVEC LES AUTRES

Ipséité et altérité chez le premier Heidegger

Direction de Renaud Barbaras

Mémoire de Master 2
Année universitaire 2020/2021

RESUME

Dans ce mémoire, j'essaie de montrer comment on pourrait lire non seulement dans l'analytique existentielle de Heidegger, mais aussi à partir de ses cours professés dans les années 1920-1930, une tentative chez le philosophe allemand de changer les coordonnées philosophiques du problème de l'intersubjectivité. J'interprète ce qu'on pourrait appeler la « théorie heideggérienne de l'intersubjectivité » – comportant une instance constituante de la réalité et une instance de donation originaire, à savoir le On-même en tant que sujet inauthentique de la quotidienneté et le Soi-même comme sujet authentique – comme le résultat d'un déplacement de la question qui s'enquiert sur le rapport du soi aux autres du terrain épistémologique et phénoménologique (« comment puis-je avoir accès aux autres consciences ? ») vers le terrain métaphysique et axiologique (« comment devenir libre alors que les autres me déterminent fondamentalement ? »). Pour Heidegger, le problème de l'existence d'autrui ne se pose pas en termes de connaissance et de certitude – c'est pourquoi il échappe au solipsisme épistémologique husserlien –, mais en termes d'aliénation et de libération. Puisqu'ils constituent la réalité, les autres sont ceux qui déterminent le soi, une détermination qui, alliée à la tradition et au langage, domine la compréhension que le soi a de lui-même et lui fait croire que son être est de même nature que la réalité constituée. Pour se délivrer de cette domination, Heidegger propose ce que j'appelle l'*isolationnisme existentiel*, une doctrine selon laquelle, pour devenir soi-même, le sujet doit s'arracher au tissu humain et naturel qui le constitue, idée qui sera transposée dans le contexte de l'engagement de Heidegger pour le Parti nazi. Dans la philosophie heideggérienne, on retrouve certes la possibilité de penser une phénoménologie de l'intersubjectivité, avec des nouvelles coordonnées qui n'étaient pas présentes chez Husserl, tels les concepts de *Mitsein* ou de On. Mais n'est-elle pas la même philosophie qui, pour la première fois dans l'histoire, a soutenu explicitement le solipsisme comme méthode philosophique et en a donné les coordonnées méthodiques à travers l'analyse de l'être-pour-la-mort ?

Mots-clés : Heidegger, jeune Heidegger, premier Heidegger ; phénoménologie, ontologie, philosophie politique ; subjectivité, ipséité, intersubjectivité, altérité ; *Mitsein*, *Man*, *Selbst*.

English :

In this dissertation, I try to show how we could read in Heidegger's existential analytics, but also from his lectures professed during 1920-1930, an attempt by the German philosopher to change the philosophical coordinates of the problem of intersubjectivity. I interpret what we might call the "heideggerian theory of intersubjectivity" – comprising a constituent instance of reality and an instance of original donation, namely the *Man-selbst* as an inauthentic subject of everydayness and the self as an authentic subject – as the result of a displacement of the question which inquiries about the relation of the self to others from the epistemological and phenomenological field ("how can I have access to other consciousnesses?") towards the metaphysical and axiological field ("how to become free when others determine me fundamentally?"). For Heidegger, we cannot think the problem of others' existence in terms of knowledge and certainty – this is why he escapes from husserlian epistemological solipsism –, but in terms of alienation and liberation. Since they constitute

reality, others are those who determine the self, a determination which, allied with tradition and language, dominates the self's understanding of itself and makes it believe that its being have the same nature than constituted reality. To free the self from this domination, Heidegger proposes what I call an *existential isolationism*, a doctrine according to which, in order to become himself, the subject must tear himself away from the human and natural fabric which constitutes him, an idea that will be transposed in the context of Heidegger's engagement to the Nazi Party. In Heideggerian philosophy, we certainly find the possibility to conceive a true phenomenology of intersubjectivity, with new coordinates that were not present in Husserl's work, such as the concepts of *Mitsein* or *Man*. But isn't this the same philosophy that, for the first time in history, explicitly supported solipsism as a philosophical method and gave its methodical coordinates through the analysis of being-towards-death?

Keywords: Heidegger, early Heidegger; phenomenology, ontology, political philosophy; subjectivity, selfhood, selfness, intersubjectivity, alterity, otherness; *Mitsein*, *Man*, *Selbst*.

REMERCIEMENTS

Dans la langue portugaise, le mot pour dire « merci » s'écrit *obrigada* ou *obrigado*. Il peut sembler paradoxal qu'un mot prenant sa racine étymologique dans le mot latin *obligo* – qui est à l'origine d'« obliger » ou d'« obligation » en français – soit utilisé communément pour introduire cet acte si volontaire qu'est le remerciement. Au-delà de la politesse, qui nous oblige quotidiennement à remercier sans vraiment savoir pourquoi, le mot *obrigado*, lorsqu'il apparaît en dehors du cadre conventionnel, renvoie à beaucoup plus qu'une simple obligation envers les autres. Quand nous disons véritablement *obrigado*, nous faisons savoir aux autres que ce que nous avons fait et que ce que nous sommes devenus n'aurait pas pu arriver sans le rapport avec eux. La signification du mot *obrigado* serait ainsi peut-être plus proche d'un autre sens du mot *obligo*, à savoir « attacher » ou « lier ». En disant *obrigado*, nous affirmons le lien de solidarité qui nous unit essentiellement aux autres et nous leur montrons que ce lien, que cet attachement nécessaire, est ce qui a rendu tout possible.

Je dis *obrigado* à :

Renaud Barbaras, qui a accepté de diriger cette recherche et dont les conseils ont été cruciaux pour sa réalisation. Ses cours toujours stimulants, autant rigoureux qu'originaux, m'ont permis, pour la première fois, de ressentir que je me dirigeais vers les choses mêmes ;

Christine Roquet, qui a toujours vu en moi plus que je ne le voyais moi-même ;

Larissa Emi, pour la complicité d'âme, la danse, le partage de visions et de mondes ;

Flávia Hiroki, pour l'amitié, le jeu, la bienveillance et les fous rires ;

Luiz Inácio Lula da Silva, sans qui je ne serais peut-être jamais entré dans le monde universitaire.

Fontenay-sous-Bois,

28 avril 2021

À G.H., avec qui j'apprends à être autre que moi

Le soi de Heidegger est un système fermé.

Martin Buber¹

¹ *Le problème de l'homme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1962, p. 76.

TABLE DES MATIERES

Ouverture	7
La question du rapport de l'ipséité à l'altérité humaine et le passage de la phénoménologie à la métaphysique chez le premier Heidegger.....	11
La phénoménologie de la vie et la question de l'origine : monde commun et monde du soi.....	20
Le phénomène de la signification : ipséité, sens commun et tradition	36
L'herméneutique de la facticité et le projet de l'existence authentique du <i>Dasein</i> : le temps, la mort, les autres.....	43
Le rapport à l'autre dans l'ontologie fondamentale : le faux-problème de l'empathie	69
Le problème de l'altérité chez Heidegger : de la phénoménologie à l'axiologie.....	89
Réouverture critique	99
L'onto-politique heideggérienne : sur l'isolationnisme existentiel	102
L'idéal du soi approprié et son antihumanisme.....	117
Clôture : Heidegger et quelle phénoménologie ?	127
Notice bibliographique.....	137

OUVERTURE

Avec la publication des écrits heideggériens dans le cadre de la *Gesamtausgabe* chez Vittorio Klostermann, un intérêt renouvelé pour la philosophie du premier Heidegger s'est accentué dans le paysage des études heideggériennes contemporaines. Cette publication et les recherches qui s'y sont penchées ont énormément contribué dans un premier temps à l'enrichissement de l'histoire de la philosophie du XX^e siècle, en ce qu'elles ont permis de déconstruire le mythe de la genèse *ex nihilo* d'*Être et temps* qu'entretenait encore une certaine interprétation de la philosophie heideggérienne en France. Cet apport historiographique a permis, dans un second temps, de déconstruire le mythe d'une téléologie dans le cheminement de pensée heideggérien, comme si dès le début Heidegger avait su implicitement où il voulait en venir en suivant ses « chemins ». Une fois cette double démythification accomplie, il a été possible de dégager – même parfois contre l'auto-interprétation de Heidegger lui-même – ce qu'il y a de fécond dans le geste qui « fait retour » aux travaux du premier Heidegger et qui considère ceux-ci non pas comme résultant de l'inspiration d'un esprit visionnaire ni comme le chantier pour des édifices philosophiques à venir, mais comme une philosophie pleinement *au travail* et donc susceptible d'y être remise par la recherche et la critique phénoménologiques. Dans le cadre de cette étude, même s'il sera nécessaire de faire recours aux récentes connaissances historiographiques recueillies par les études heideggériennes, il ne s'agira pas pour autant de mettre au jour une histoire, mais de prendre en compte la façon dont le premier Heidegger a œuvré pour élucider les phénomènes de l'altérité de l'ipséité dans les années 1920-1930.

Il n'y a pourtant pas de consensus quant à la question de savoir où « termine » le premier Heidegger et où « commence » le second, ou même s'il y a « deux » Heidegger ou si en fait sa philosophie n'aurait pas un sens unitaire plus profond « s'acheminant vers » la question de l'être. Tous se mettent néanmoins d'accord pour affirmer que cette distinction ne doit pas être simplement d'ordre chronologique, mais s'explique par des raisons philosophiques. Heidegger lui-même l'interprète non pas comme une coupure temporelle réelle, mais comme un virage, un tournant de la pensée sur elle-même, une *Kebr*. En outre, la possibilité d'une séparation nette entre premier et second Heidegger est mise à mal lorsqu'on tient compte des autres retournements « mineurs » au cours du cheminement de pensée heideggérien. Ceux-ci n'ont pas pour autant moins d'importance, comme par exemple le « tournant herméneutique » des années 1923-1924, qui achève le projet d'une phénoménologie de la vie et ouvre le projet ontologico-existential culminant sur *Être et temps*.

Pour nous, l'utilité de cette classification historique (« premier » et « second » Heidegger ou bien « jeune » et « vieux » Heidegger) s'est imposée par des raisons méthodiques concrètes : il s'est avéré au cours de nos recherches que les réponses à la question que nous posons à la philosophie heideggérienne – à savoir celle du rapport entre les phénomènes d'altérité et d'ipséité – commencent à apparaître dès le cours du semestre de l'hiver 1919/1920 avec la caractérisation phénoménologique du monde commun (*Mitwelt*) de la « vie factice » (*das faktische Leben*)² ; elles se poursuivent dans l'élaboration existentielle du concept d'être-avec (*Mitsein*) à l'époque d'*Être et temps* et jusqu'en 1928 dans son cours sur Leibniz³ ; elles s'arrêtent là où Heidegger abandonne la corrélation entre être et *Dasein*, bâtie dès le début du traité de 1927⁴, et passe à la question de la métaphysique⁵ et puis à celle de l'essence de l'être lui-même⁶, qui plus tard sera appelé *Seyn* pour bien marquer la différence avec ce dont il était question jusqu'à la fin des années 1920. Après ce virage, le point de départ ne doit plus être l'être humain rapporté à l'être, considéré comme étant encore trop subjectiviste, mais doit être l'être même en son rapport à l'être humain : c'est seulement de là qu'une pensée sur l'« homme » serait envisageable⁷.

Nous pensons, peut-être contre le Heidegger d'après la *Kehre*, que le point de départ sur le *Dasein* considéré comme être-au-monde est le seul qui puisse donner accès à l'être de l'être humain et, du même coup, au questionnement sur le sens de l'être. C'est pourquoi nous parlons de *corrélation*. Il ne s'agit pas de réhabiliter purement et simplement le « subjectivisme » du premier Heidegger, mais de montrer, à l'aide d'une élucidation de la question du rapport entre le soi et l'autre, que la pensée du « sujet » développée par Heidegger avant la *Kehre* permet de surmonter quelques apories du subjectivisme traditionnel, et probablement la plus dangereuse de toutes, puisque ni même Husserl n'y a pas échappé, celle du solipsisme. Nous verrons cependant que Heidegger n'échappe pas à ce que nous appelons l'*isolationisme existentiel*, c'est-à-dire à cette posture philosophique qui va de Socrate à Husserl, en passant par Descartes et Nietzsche, affirmant que pour arriver à la conscience de soi, à l'être soi-même, il faut arracher le sujet au tissu humain, naturel et culturel, dans lequel il est fondamentalement enraciné. C'est là que nous verrons que Heidegger ne nous permet de dépasser le subjectivisme qu'en apparence, qu'il l'accentue et le mène même à son comble lorsqu'il fait du phénomène de l'ouverture du monde un acte de liberté absolue du soi. Pour ce faire, il sera nécessaire

² GA 58, p. 41-64, notamment le § 10. Cf. « Note sur les traductions » dans la *Notice bibliographique*, p. 133 de notre étude.

³ GA 20, § 26 ; *SuZ*, § 25-27 ; GA 24, p. 238-247.

⁴ *SuZ*, § 1-5, surtout la « conclusion » aux pages 14-15, que nous nous permettons de citer : « Lorsque l'interprétation du sens de l'être devient tâche, le *Dasein* n'est pas seulement l'étant à interroger primordialement, il est en outre l'étant qui, en son être, se rapporte toujours déjà à ce qui est en question en cette question. La question de l'être, par suite, n'est rien d'autre que la radicalisation d'une tendance essentielle d'être appartenant au *Dasein* même, la compréhension préontologique de l'être. »

⁵ GA 9, p. 103-122 ; tr. fr. p. 47-58.

⁶ *Idem*, p. 309-310 ; tr. fr. p. 81.

⁷ Cf. GA 14, p. 91-102 ; tr. fr. 161-175.

de mettre au jour le statut conféré par Heidegger aux notions de « sujet », qu'il appelle dans les années 1920 le *soi* (*das Selbst*), et d'« objet », que, dans le contexte de notre recherche, nous appelons soit *l'autre du soi*, quand il s'agit de parler de *ce* qui diffère du soi mais n'a pas son mode d'être (Heidegger l'appelle *Vorbandenheit*), soit *l'autre que soi*, quand il est question de *celles et ceux* qui diffèrent du soi tout en partageant le même mode d'être ipsique, et que Heidegger appelle tout simplement *l'autre* ou *les autres* (*der Andere, die Anderen*).

Une recherche qui s'enquiert sur les concepts d'altérité et d'ipséité chez Heidegger se heurte néanmoins à une difficulté concernant sa propre possibilité : le phénomène de l'ipséité est sans aucun doute un thème majeur de la philosophie du premier Heidegger. En va-t-il de même pour l'altérité ? Le phénomène de l'altérité est-il effectivement pris en compte par Heidegger ? Le philosophe, connu pour avoir ravivé la question de l'être, a-t-il abordé la question de l'autre ? L'altérité n'est certainement pas une notion qu'on associe directement à la philosophie heideggérienne. Même le mot allemand pour dire l'altérité (*Anderssein*) est rarement employé par Heidegger, à tel point qu'il ne figure pas dans son ouvrage majeur *Être et temps*, nous laissant supposer que le phénomène de l'altérité n'y aurait pas été questionné en lui-même. Il semble, au contraire, que la démarche de Heidegger consisterait à reconduire toute question, y compris celle de l'autre, à la question de l'être, ne serait-ce qu'implicitement.

Ce que nous entendons par « autre que soi » doit néanmoins être dès le départ bien délimité : c'est la phénoménalisation de l'autre que *soi-même*, au sens le plus large possible. En ce sens, c'est un type d'objet qui déborde le soi particulier, qui défie sa visée bornée de soi et qui indique, par là même, son ouverture. Mais, il ne s'agit pas de l'apparition à l'horizon d'une chose objectant le chemin du soi, mais celles ou ceux qui apparaissent sont d'abord *avec* le soi pour seulement ensuite être contre lui ; non pas quelque chose, mais quelqu'un qui est là avec le soi, qui partage les mêmes modes de présence et d'absence tout en étant situé autre part. Tandis qu'à la chose appartient l'identité (*idem*), seulement à l'altérité humaine peut appartenir l'ipséité (*ipse*). Ce qui veut dire qu'ainsi comprise, l'autre ipséité ne peut pas être un « autre moi » indivisible, elle n'est pas mon « double », c'est-à-dire un *alter idem*, mais pleinement un autre que moi dans son ipséité : c'est pourquoi nous comprenons des notions comme « *alter ego* », « autrui », « les autres », « communauté » et « tradition » dans le phénomène plus large de l'altérité humaine déterminé comme *autre que soi*.

Cette conception encore provisoire du phénomène de l'altérité nous guidera ici. Comment Heidegger pense-t-il le rapport du soi aux autres que soi ? Comment pense-t-il le « soi », l'« autre », ce qui les sépare et ce qui peut les unir ? Quelle place pour autrui dans une philosophie qui ne cesse de mettre l'accent sur la nécessité de se retrouver « hors de la perte dans le On » et de découvrir son « soi authentique » ? Que signifie la préposition « avec » (*mit*), avec laquelle Heidegger décrit le

rapport entre les ipsités dans des termes comme *Mitwelt*, *Mithaben*, *Mitleben* et puis *Mitsein*, *Mitdasein*, *Miteinandersein* ? Ces questions, dont les réponses exigent la description de la prise en compte des phénomènes de l'altérité et l'ipsité chez Heidegger, nous amènerons au cœur de l'interrogation heideggérienne sur l'existence des autres, sur la question des rapports entre le soi et les autres que soi et, en dernier lieu, sur son interprétation du phénomène intersubjectif.

Nous savons pourtant que le rapport du soi à l'autre du soi, à la *Vorhandenheit*, est peut-être l'un des sujets qui attire le plus l'attention des spécialistes, ce qui est probablement dû à l'intérêt porté par Heidegger lui-même à cette question, un intérêt qu'il cultive sans cesse tout au long de son œuvre. À notre avis, cependant, la question du rapport du soi à l'autre que soi, du *Selbstsein* au *Anderssein*, reste un point obscur non seulement dans la pensée du premier Heidegger, mais aussi dans le contexte actuel des études heideggériennes contemporaines, c'est pourquoi il mérite toute l'attention que nous comptons lui consacrer ici. Mais, nous n'espérons pas seulement combler une lacune historico-philosophique, comme si cette recherche mettait en exergue un thème dont l'importance serait moindre vis-à-vis d'autres thèmes « plus essentiels ». Nous voulons montrer que l'élucidation du rapport de l'ipsité à l'altérité humaine, du soi à l'autre que soi, constitue la clef pour la compréhension de l'entièreté de la pensée du premier Heidegger, y compris celle du soi à l'autre du soi, qui n'en est le *leitmotiv* qu'en apparence. Quel « rôle » l'autre que soi joue-t-il dans l'existence du *Dasein*, dans l'être-au-monde ? Qu'est-ce qui caractérise essentiellement l'ipsité et l'altérité ? Quels rapports entretiennent-elles ? S'agit-il d'opposition, d'extériorité l'une à l'autre, de communion ? L'explication heideggérienne de leur relation permette-t-elle de surmonter le subjectivisme traditionnel et donc le solipsisme ? Quelle solution Heidegger apporte-t-il à cette aporie et est-elle suffisamment puissante pour nous aider à penser une philosophie intersubjective ?

LA QUESTION DU RAPPORT DE L'IPSEITE A L'ALTERITE HUMAINE ET LE PASSAGE DE LA PHENOMENOLOGIE A LA METAPHYSIQUE CHEZ LE PREMIER HEIDEGGER

« De prime abord, le *Dasein* facticiel est dans le monde commun moyennement découvert. De prime abord, "je" ne "suis" pas au sens du soi propre, mais je suis les autres selon la guise du On. C'est à partir de celui-ci et comme celui-ci que, de prime abord, je suis "donné" à moi-même". De prime abord, le *Dasein* est On et le plus souvent il demeure tel. Lorsque le *Dasein* découvre et s'approche proprement le monde, lorsqu'il s'ouvre à lui-même son être authentique, alors cette découverte du "monde" et cette ouverture du *Dasein* s'accomplit toujours en tant qu'évacuation des recouvrements et des obscurcissements, et que rupture des dissimulations par lesquelles le *Dasein* se verrouille l'accès à lui-même. »⁸

Nous partons de ces lignes célèbres, qui aident à clore le chapitre IV d'*Être et temps* intitulé « *Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das "Man"* », où il est question pour Heidegger de décrire le *Dasein* en tant qu'être-avec *et* en tant qu'être-soi, et déterminer *qui* est le « sujet » de la quotidienneté, le On⁹. Contre toute attente, le *Dasein* qui, dès sa caractérisation première, avait été défini comme l'« étant que nous sommes toujours nous-mêmes »¹⁰, l'étant qui « est à chaque fois mien »¹¹, est ici caractérisé dans sa facticité comme n'étant pas principalement un « sujet » au sens du « je suis » traditionnel ou d'un soi propre qui s'appartient soi-même pleinement, mais au sens d'un étant autre que soi. Étant « selon guise du On », le soi n'est pas « lui-même » (*das Selbst*), il est en effet « les autres » (*die Anderen*). Comment un étant qui est à chaque fois « sien » peut-il être de telle sorte qu'il ne soit pas lui-même, mais « de prime abord » les autres qui ne sont pas lui ? Selon Heidegger, le soi propre (*eigene Selbst*) n'est pas immédiatement « donné » au *Dasein*, son être en tant qu'être-au-monde doit faire l'objet d'une recherche, d'une appropriation, le monde doit être ouvert et l'être authentique (*eigentliches Sein*) découvert, ce qui veut dire qu'ils ne sont pas accessibles d'emblée dans une intuition égoïque. Au contraire, le *Dasein* en tant qu'être-au-monde n'apparaît pas, ou mieux, « on » cache la voie menant à son apparaître, c'est pourquoi il faut un travail d'« évacuation » (*Wegräumen*) de ce qui recouvre, obscurcit et dissimule l'accès à l'être authentique du *Dasein*. Mais, pour Heidegger, si l'être authentique du *Dasein* doit être « déverrouillé », si l'accès a été bloqué, cela ne fut pas l'œuvre d'un autre transcendant le *Dasein*, mais bien de lui-même (*es selbst*) sous la forme du On, des autres.

⁸ *SuZ*, p. 129 ; tr. fr. p. 117.

⁹ *Idem*, p. 114 ; tr. fr. p. 106.

¹⁰ *Idem*, p. 7 ; tr. fr. p. 28.

¹¹ *Idem*, p. 41 ; tr. fr. p. 54.

Si le *Dasein* n'est pas d'abord « soi-même », mais les « autres », c'est parce qu'avant tout, « le *Dasein* facticiel est dans le monde commun moyennement découvert ». C'est de la compréhension de cet énoncé de principe que dépend tout le reste de la prise en compte heideggérienne du rapport de l'ipséité à l'altérité, c'est-à-dire de la possibilité d'ouverture de l'ipséité à son être propre et authentique, la possibilité pour elle de devenir elle-même et de s'approprier son être-au-monde contre les falsifications des autres sous la forme du On et de la tradition, en faveur d'un rapport authentique entre ipséités appropriées. Dans l'extrait, Heidegger emploie trois fois le mot *Welt* : d'abord le monde commun moyennement découvert où se trouve principalement le *Dasein* facticiel, puis le monde proprement découvert par le *Dasein* ouvert en son être authentique et, finalement, le « monde » découvert aussi par le *Dasein*, mais mis entre guillemets. Quelle est la différence dans ces usages du mot *monde* ? Pourquoi le monde commun est-il distinct du monde qui compose la corrélation « être-au-monde » et du « monde » mis entre guillemets ? En quoi la préposition *mit* change le sens de *welt* ? En quoi le découvrir qui s'en approprie (*eigens entdeckt[en]*) change-t-il le sens du monde ? En quoi les guillemets affectent-ils le sens du « monde » ainsi découvert ?

À vrai dire, le seul aspect qui relie ici les trois usages du mot monde, c'est le fait qu'ils sont ou peuvent être découverts, qu'ils sont déjà ou ont la possibilité d'être mis à découvert. Tandis que dans les deux dernières acceptions le travail de découverte du monde dépend de l'ouverture du *Dasein* à son soi propre, dans la première, la *Mitwelt*, le monde est déjà à découvert pour le *Dasein* facticiel d'une façon accessible, moyenne, « commune », au sens où il est découvrable par tous, par n'importe quel *Dasein* facticiel, qu'il se soit approprié ou non son être authentique. Alors que le monde commun est immédiatement découvert par le *Dasein* étant au monde, le monde et le « monde » doivent attendre l'ouverture authentique du *Dasein* à soi. Même s'il n'a pas encore trouvé l'accès à lui-même en tant que soi propre, il appartient à l'existence du *Dasein* qu'il soit *avec* les autres dans le monde, qu'il puisse toujours rencontrer les autres à partir du monde commun (*Mitwelt*), qu'il soit être-avec (*Mitsein*). Heidegger explique plus tôt dans ce même chapitre que c'est « sur la base de ce caractère d'*avec* propre à l'être-au-monde », c'est-à-dire de l'appartenance de la possibilité de rencontre avec les autres aux traits essentiels du *Dasein*, que « le monde est à chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du *Dasein* est monde commun. »¹² C'est parce que le *Dasein* en tant qu'être-au-monde est caractérisé par la possibilité d'être-avec (*Mitsein*) les autres que son monde est un « monde-avec » (*Mitwelt*) les autres, qu'il est un être *co-mondain*.

Cependant, à la différence du monde et du « monde », qui avaient été longuement étudiés dans le chapitre III de la première section du traité abordant la mondanéité du monde¹³, le monde

¹² *Idem*, p. 118 ; tr. fr. p. 109. « *Auf dem Grunde dieses mithaftigen In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist Mitwelt.* »

¹³ *Idem*, p. 63-113.

commun n'y est pas thématé et n'a droit qu'à deux mentions dans le chapitre IV qui traite non pas du phénomène du monde lui-même, mais de celui de l'altérité, des *autres*. Est-ce à dire que, malgré son appartenance aux caractères primaires du *Dasein*, le monde commun moyennement découvert serait « secondaire » comme est le « monde » par rapport au « vrai » monde, celui que le *Dasein* ouvert découvre depuis son être authentique ? Comment peut-il être à la fois immédiat dans le phénomène du partage avec les autres et secondaire dans le phénomène de l'ipséité authentique ? Cela pose la question de savoir quel est le statut ontologique du monde commun dans la pensée du premier Heidegger. Si ce que « je » découvre en étant au monde n'est pas immédiatement « moi-même », mais les autres ou le monde que je partage involontairement avec eux, comment pourrais-je « passer » de cet être-autre à un être-moi alors que ce « partage » ne cesse pour ainsi dire jamais ? Pour comprendre la façon dont Heidegger résout cette question, il faut dans un premier temps sortir du cadre d'*Être et temps* et reprendre les cours professés par Heidegger au tout début des années 1920, avant que les concepts de On et d'être-avec n'aient été expressément thématés¹⁴, c'est-à-dire avant 1922 pour le premier et 1925 pour le second, afin d'analyser dans la durée la manière heideggérienne de conceptualiser les phénomènes de l'ipséité et de l'altérité.

Nous verrons que c'est à cette époque que Heidegger décrit de façon plus détaillée le phénomène de la *Mitwelt*, qui composait également un autre triptyque : *Umwelt*, *Mitwelt* et *Selbstwelt*, ou, respectivement, monde ambiant, monde commun et monde du soi, trois « aspects » du monde mis en relief par Heidegger comme des « formes de manifestation »¹⁵ du monde, ce qu'il appelle en 1919-1920 « le caractère mondain de la vie » (*Der Weltcharakter des Lebens*¹⁶) dans le cadre de son projet d'une phénoménologie de la vie. Jusqu'en 1925, Heidegger expliquait l'expérience de la phénoménalité à partir de ce triptyque : le monde du soi y est décrit comme source originaire d'affections et de comportements, comme archi-instance de la vie, puisqu'en lui s'accomplit la possibilité d'un rapport aux mondes ambiant et commun. Sans l'ipséité et son monde comme intentionnalité, il n'y aurait pas ce que Heidegger appelle la *Faktizität* du *Dasein*. Toutefois, après 1922 lorsque la problématique du souci entre en jeu, nous observons déjà des signes de méfiance de Heidegger à l'égard de cette triple caractérisation du monde, surtout en 1924, lorsqu'il identifie la *Mitwelt* au monde de la préoccupation avec les autres et la *Selbstwelt* au « on-même » affairé¹⁷. Cette méfiance devient abandon explicite du triptyque, lorsqu'en 1925, Heidegger déclare que : « *Die Sache*

¹⁴ Pour Christophe Perrin, l'« acte de naissance » du On date de l'année 1922 (cf. son article « Heidegger et l'histoire du On », In : *Bulletin d'analyse phénoménologique*, IV, 8, 2008.). Le *Mitsein*, quant à lui, apparaît comme « une possibilité » pour Heidegger dans une note de l'une des premières ébauches d'*Être et temps*, un conférence de 1924 intitulée *Dasein und Zeitlichkeit* (GA 64, p. 47, note 12), puis il est évoqué dans le cadre de ses analyses sur le *Sophiste* dans le célèbre cours de l'hiver 1924/1925 (GA 19), mais il n'est vraiment thématé qu'en 1925 dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (GA 20, § 26), prélude au chapitre IV de la première section d'*Être et temps*.

¹⁵ GA 58, p. 43.

¹⁶ *Idem*, p. 33.

¹⁷ GA 64, p. 24-25.

ist aber grundfalsch »¹⁸, que cette caractérisation du monde était fondamentalement fautive, c'est-à-dire non conforme à l'expérience des « choses mêmes ».

C'est là tout le passage de la philosophie du jeune Heidegger à l'ontologie fondamentale : le soi et l'autre que soi se rencontrent certes « à partir » du monde de la vie, mais cela ne veut point dire que la rencontre *avec* les autres est elle-même de nature mondaine. Elle présuppose, en effet, une autre instance garantissant la rencontre-avec elle-même. Dans la phénoménologie de la vie, Heidegger affirmait l'existence du monde commun comme condition pour la rencontre avec l'altérité. Dans le passage à l'ontologie fondamentale, c'est l'inverse qui est affirmé : la rencontre avec l'autre dans le monde commun n'est possible que parce que le *Dasein* est essentiellement un être-avec, c'est-à-dire un être dont l'être est fondamentalement social. Ce n'est pas parce qu'il y a le monde commun que le *Dasein* peut rencontrer les autres, mais justement l'inverse : c'est parce qu'il est d'abord *être-avec* les autres que soi que la rencontre *avec* l'altérité est rendue possible dans un monde commun. Mais, qu'est-ce qui change dans le passage de la phénoménologie de la vie à l'ontologie fondamentale à part cette inversion ? En réalité, c'est la prise en compte des phénomènes de l'ipséité et de l'altérité elle-même qui change, c'est-à-dire c'est la méthode heideggérienne qui dérive d'une description phénoménologique « rigoureuse » vers une description pour ainsi dire « onto-politique » de ces phénomènes. Cela s'observe avant même l'abandon du triptyque en 1925, mais surtout à la fin de la décennie, dans l'identification pure et simple que Heidegger opérera entre *Miteinandersein* et *Verfallen*, entre le rapport inter-ipsique dans le monde commun et la déchéance.

Nous voulons mettre à l'épreuve l'hypothèse selon laquelle la prise en compte du phénomène de l'altérité par Heidegger commande, en 1925, l'abandon explicite du triptyque fondateur du projet de la phénoménologie de la vie, et cela car, dans son cadre, il n'était pas possible de poser correctement aux yeux de Heidegger le problème de l'ipséité et de son rapport avec les autres qu'elle. Pour Heidegger, le problème du rapport du soi à l'autre que soi ne doit pas se poser en termes d'accès objectif à la conscience de l'*alter ego* à l'intérieur du monde de la vie (problème de l'empathie). À notre avis, ce qui motive l'abandon du triptyque et, en même temps, l'abandon du projet d'une phénoménologie du monde de la vie, ce n'est pas, comme affirme Guillaume Fagniez, une « tension » interne, une « contradiction entre monde et vie »¹⁹, mais l'impossibilité pour Heidegger de distinguer la *Mitwelt* de la *Selbstwelt* sur la base d'un concept « mondain » de monde, c'est-à-dire l'impossibilité de penser la constitution de l'ipséité et de l'altérité proprement saisies à partir d'une base « mondaine ». C'est une pression « extra-philosophique » qui, pour ainsi dire, fait éclater la phénoménologie de la vie du jeune Heidegger et non pas un problème interne. Au monde

¹⁸ GA 20, p. 333.

¹⁹ Fagniez, « Le concept de monde », In : Camilleri, Fagniez et Gauvry (éds.), *Heideggers Hermeneutik der Faktizität – L'herméneutique de la facticité de Heidegger – Heidegger's Hermeneutics of Facticity*, Nordhausen, Verlag T. Bautz, 2018, p. 114.

appartiennent certes les phénomènes de la significativité et de l'ambiance (*Umwelt*), il est « en soi » porteur de sens – un acquis qui restera inchangé jusqu'à la fin des années 1920 –, mais « donne-t-il » à proprement parler avec lui le sens des phénomènes du soi propre et de l'autre que soi, du monde du soi et du monde commun, ou est-il à chercher ailleurs que dans ce « monde » ? Toute la question est de savoir si le monde de la vie peut servir de principe à la constitution de l'ipséité et de l'altérité ou si ce principe n'est à chercher au-delà du monde et de la vie.

Selon Heidegger, il faut en réalité poser le problème du rapport du soi à l'autre que soi dans la perspective de l'arrachement du soi aux déterminations des autres que soi dans le monde commun (problème de la liberté). Il penchera pour l'alternative du dépassement du monde de la vie dès 1924, où le phénomène du temps sera posé comme « fil conducteur » pour la recherche sur l'être-au-monde, sur l'*existence* (et non plus sur la *vie* humaine) et, notamment après 1925, lorsque la question de l'être prendra le devant de la scène. Le temps sera posé comme ce que le *Dasein* (l'être humain) a de propre : son être-possible, son pouvoir-être, c'est-à-dire la possibilité du devenir, entendue comme modalisation de son être. Cette possibilité peut être observée non seulement dans le présent actuel de l'être humain, dans son quotidien, où il assume différentes tâches et passe sans gêne de l'une à l'autre, mais aussi dans le passé, à travers l'histoire, où différentes possibilités d'être humain resurgissent qui diffèrent fondamentalement du présent. Pour accéder à la dimension temporelle du *Dasein*, nous passons nécessairement par le langage, ce qui implique d'entrée de jeu un rapport à un certain héritage commun, à un fonds « culturel » qui ne nous appartient pas « en propre », mais qui est conservé par autres que nous sous la forme de la *tradition*. Que ce soit au plus intime de nous-mêmes ou bien en nous adressant publiquement à qui que ce soit, nous partons toujours de ce fonds commun. Tout ce que nous nommons « monde » ou « nature », « vie » ou « existence », renvoie non pas à une réalité en soi cachée, mais à la manière dont nous (en tant que tradition) avons saisi ces phénomènes au cours de l'histoire et, surtout, à la façon dont nous (en tant qu'existence actuelle) nous rapportons à cette tradition. Pour Heidegger, la tradition, en tant qu'instance conservatrice de l'histoire de l'être humain, n'est pas une instance inactive, mais elle prédétermine, voire limite, nos possibilités en tant qu'existences actuelles et, du même coup, la façon dont nous comprenons nous-mêmes nos ipséités. C'est pourquoi, il faut *déconstruire* la tradition avant d'entamer une recherche sur l'être le plus propre du *Dasein*.

C'est à propos du rapport du soi à l'autre que soi que Heidegger thématise pour la première fois dans *Être et temps* la distinction entre existence authentique et inauthentique qu'il n'avait fait qu'esquisser dans le célèbre paragraphe 9, où il est dit que « l'essence du *Dasein* réside dans son existence ». Cet énoncé de principe veut garantir la *mienneté* du *Dasein*, c'est-à-dire le *fait* que cet être soit à chaque fois *mon* existence, *ma* propre possibilité d'être, qu'il soit *mien* et non pas celui de

quelqu'un d'autre. Néanmoins, il implique aussi que je peux ne pas *être* en possession de mon être le plus propre, que je peux le *perdre*, c'est-à-dire ne plus pouvoir le saisir, ne plus l'« avoir » avec moi. C'est là que le On et la tradition entrent en scène, en tant que modes d'êtres du *Dasein* où le *Dasein* le plus propre (l'ipséité authentique) est dépossédé de son pouvoir-être et retombe dans le « monde » de l'altérité humaine, le monde commun, où elle subit l'imposition de prédéterminations qui l'empêchent d'accomplir à partir d'elle-même ses propres possibilités, où elle dit certes « je », mais de façon « naturelle » et tout à fait inauthentique. Selon Heidegger, le véritable être-soi n'est pourtant pas une dimension, car l'authenticité de l'ipséité en tant que son pouvoir-être propre n'est pas une « région originaire » à laquelle on accède définitivement, mais un mode d'être du *Dasein*, c'est-à-dire une manière d'être possible pour l'être humain, celle où l'individu se choisit soi-même en tant que projet d'existence, en tant qu'il prend en main son « destin », un mode d'être que les autres lui cachent.

Il faut en réalité un mouvement d'arrachement aux prédéterminations imposées par les autres sur notre propre existence afin de nous convertir à un mode d'être où personne ne pourra nous substituer, où aucun autre que moi ne pourra pénétrer sauf moi. Cet arrachement au monde commun doit être accompagné d'un enracinement dans l'existence propre, dans le soi authentique, ce qui rend possible, du même coup, la compréhension ontologique du *Dasein*, c'est-à-dire la compréhension de ce que le *sum* qui accompagne l'*ego* veut dire et, en dernière instance, de ce que veut dire le mot *être*. Nous verrons que, pour Heidegger, c'est ce passage de l'existence inauthentique à l'ipséité authentique qui rend possible, par un « choc en retour », le rapport éthique authentique de *Dasein* à *Dasein*, c'est-à-dire le rapport concret existant dans le monde entre le je et le tu appropriés, à la différence du mode d'être du *Dasein* en tant que On, où le je, le soi, est perdu, recouvert, dépossédé et dominé par le tu, par les autres que soi. Pour qu'il y ait une véritable compréhension de l'autre que soi en son être, il faut que le soi se soit d'abord approprié en son être ipsique authentiquement, qu'il ait atteint la compréhension de soi comme être de transcendance, ce qui rend possible l'être authentique pour autrui dans le monde, c'est-à-dire la sollicitude (*Fürsorge*) authentique, celle « qui ne substitue pas tant à l'autre qu'elle ne le *devance* en son pouvoir-être existentiel ». « Cette sollicitude », ajoute-t-il, « qui concerne essentiellement le souci authentique, c'est-à-dire l'existence de l'autre, et non pas *quelque chose dont* il se préoccupe, aide l'autre à se rendre transparent dans son souci et à devenir libre pour lui [*in seiner Sorge sich durchsichtig und für sie frei zu werden*] »²⁰. Dans la sollicitude, le soi aide les autres que soi à s'arracher à leurs déterminations en leur donnant l'exemple de l'arrachement et de la libération ipsiques.

²⁰ *SuZ*, p. 122 ; tr. fr. p. 112.

Cela n'est possible, dit Heidegger, que parce que le *Dasein* est un étant *transcendant*. Le *Dasein*, en tant qu'il est-au-monde, s'est toujours déjà « dépassé » en quelque façon, il est « un étant qui, dans son être, est *au-delà de soi* »²¹, ce qui veut dire que sa constitution d'être est marquée par l'être hors-de-soi, par l'ouverture à un monde qui « englobe » le soi, qui l'entoure. C'est pourquoi, écrit-il : « L'acte de transcender [...] désigne la *compréhension de soi à partir du monde* »²². Ce caractère de transcendance est ce qui fait que le *Dasein* peut ou non se posséder authentiquement puisque, pour se perdre ou bien pour se gagner il faut au préalable s'être compris, ce qui n'est possible que s'il est dès le premier abord au-delà de soi. Ce rapport premier à soi est ce qui caractérise l'essence de l'ipséité. Métaphysiquement, cette affirmation se traduit dans l'énoncé : « il fait partie de l'essence du *Dasein* qu'il se préoccupe de son propre être »²³. Pour arriver à la compréhension ontologique de cette thèse, il faut suivre la voie d'une « construction extrême », telle que Heidegger l'avait empruntée en tentant de saisir le tout structurel du *Dasein* sur la base du phénomène du souci angoissé qui est à chaque fois *souci de soi* au monde²⁴. Pour arriver à cette compréhension ontologique de soi, il faut se placer devant les possibilités extrêmes du *Dasein*, lesquelles le remettent toujours à sa singularité propre, c'est-à-dire au *fait* qu'il ait à prendre *tout seul* la décision pour son être-soi, que *personne* d'autre que soi ne peut le faire à sa place.

Après avoir vivement dénoncé, au cours des années 1920, le caractère essentiellement aporétique du solipsisme épistémologique dans lequel les philosophies subjectivistes se retrouvent à leur commencement – notamment celles qui revendiquent le legs cartésien –, après 1926, Heidegger semble proposer une nouvelle forme de « solipsisme » en l'interprétant en un sens qui diffère certes de son sens épistémologique traditionnel, mais qui à notre avis ne consiste au fond que dans une inversion des termes de celui-ci : le soi qui veut atteindre à la compréhension de son être propre n'est pas un sujet isolé qui devrait chercher comment il « est donné » pour soi et ensuite comment il « se donne » les autres et le monde, car il est toujours déjà en vue de soi en étant auprès des autres que soi et de l'autre du soi. Le soi n'est pas isolé en soi mais, à l'inverse, il doit procéder à *l'isolement de soi* s'il veut atteindre à la compréhension ontologique de l'ipséité comme transcendance et donc comme dépassement de soi vers l'authenticité. Pour Heidegger, cet arrachement, cet auto-isolement constitue le prérequis de l'autocompréhension authentique, ce que Heidegger appelle la *liberté*. Heidegger écrit dans son cours de 1928 sur Leibniz que le fait de partir de l'ipséité concrète ne doit pas mener à l'idée qu'il s'agit d'étudier des existences particulières, des manifestations individuelles ou personnelles du phénomène subjectif, mais qu'il est question de saisir « l'essence de la mienneté

²¹ GA 24, p. 425 ; tr. fr. p. 360.

²² *Ibid.*

²³ GA 26, p. 240.

²⁴ *SuZ*, p. 318 ; tr. fr. p. 246.

et de l'ipséité en général »²⁵ sur la base des acquis de l'analytique existentielle, ce qu'il appelle l'*égoïté*. Celle-ci configure le fondement sur lequel toute compréhension de l'être est rendue possible ; elle fonde par ailleurs la possibilité de la socialisation du *Dasein* en tant qu'être de liberté et du même coup la possibilité du rapport éthico-politique entre le soi et l'autre que soi au monde.

Nous cherchons à comprendre, dans cette première partie de notre étude, comment Heidegger passe d'une conception phénoménologique du rapport du soi à l'autre que soi à une compréhension onto-politique de ces phénomènes en déplaçant le problème de l'altérité du terrain subjectivo-épistémologique sur le terrain ontologico-existential. Ce déplacement s'opère comme une redéfinition radicale du problème de l'altérité : il ne s'agit plus de se demander comment le soi accède à l'autre que soi ou l'autre du soi, mais plutôt comment le soi devient *soi-même* malgré les déterminations de l'altérité humaine et mondaine. Parce que la nature du problème est changée, le terrain sur lequel il se pose doit être également altéré : on ne peut plus poser le problème de l'autre en termes d'accès du soi à l'autre que soi, puisque le *Mitsein* le garantit, mais en termes d'arrachement à la domination de l'altérité sur l'ipséité dans le monde commun. Ce mouvement d'arrachement que nous appellerons *époque existentielle* devient la condition *sine qua non* pour que l'ipséité devienne *elle-même*, c'est-à-dire pour qu'elle passe du mode *inauthentique*, où elle est absorbée par le monde et recouverte par les autres, au mode *authentique*, où elle se place devant son propre être et se décide *pour soi*. Cela devient également la condition de possibilité de la science en général, qu'elle soit métaphysique ou ontologique puisque, pour arriver à la compréhension de l'être ou à la connaissance des essences, il faut nécessairement passer par le processus d'« authentification » du soi. C'est sous ce mode que l'ipséité découvre qu'elle est avant tout soucieuse de soi, consciente de soi et au-delà de soi. Cette découverte par l'arrachement au monde commun s'effectue en même temps comme une libération de l'ipséité pour ses propres possibilités vis-à-vis de l'aliénation qu'elle subit en s'absorbant dans la réalité, ce qui rend possible en même temps l'élaboration d'une science du *Dasein*, sur laquelle il est possible de fonder une éthique et une politique authentiques, c'est-à-dire où il n'y a pas d'indifférence ou de domination d'une ipséité sur l'autre, mais reconnaissance mutuelle et communauté.

Nous verrons cependant qu'en introduisant la dichotomie authentique-inauthentique, Heidegger ne parvient pas vraiment à déplacer complètement le problème de l'altérité du terrain subjectiviste vers le terrain existentiel. Si l'ancienne façon de poser le problème était marquée par le point de départ *solipsiste*, à savoir le soi isolé qui doit accéder à ce qui n'est pas lui, la façon dont Heidegger pose le problème ne fait que l'aggraver : le soi n'est pas d'emblée isolé car, en réalité, il n'est pas immédiatement soi-même, il n'a pas d'emblée une « conscience de soi » que l'on pourrait assigner à jamais comme commencement de la pensée ; le soi est à gagner, nous avons à l'être, nous

²⁵ GA 26, p. 242.

ne le sommes pas d'emblée. Ce que nous sommes toujours déjà, c'est les autres, le mode d'être qui échoit à toutes et à tous dans la quotidienneté. Pour Heidegger, le motif onto-politique entre en jeu justement ici : en étant les autres et non pas soi-même, le soi se décharge de la tâche d'être-soi, c'est pourquoi les autres « vivent à sa place » et le dominent. Le mouvement d'arrachement aux déterminations du monde commun ne s'accomplit donc pas seulement comme un simple refus de suivre la mode ou le courant dominant, mais sous la forme d'un isolement radical de soi en dehors de la socialisation. La méthode destructive et les phénomènes de l'angoisse, de la mort, de la conscience servent à replacer le soi devant soi-même, devant l'extrême possibilité de son existence (sa singularité), ce qui permet au soi de se *devancer*, d'être en avant de soi en transcendant, de *projeter* son existence au monde. Cependant, l'existence du soi comme projet singulier authentique dépend de ce *rejet* premier du soi inauthentique (les autres) *vers* lui-même, « et cela si absolument », écrit Heidegger, « que l'être-avec dans sa concrétude devient impertinent [*irrelevant*] »²⁶. Cette nécessité de l'arrachement comme isolement du monde commun et comme rejet de soi *vers* soi ne configure-t-elle pas une nouvelle version du solipsisme (et donc du subjectivisme), cette fois-ci non pas comme point de départ de la recherche mais comme son *but* ?

²⁶ GA 20, p. 439-440 ; tr fr. 459.

La phénoménologie de la vie et la question de l'origine : monde commun et monde du soi

La phénoménologie du monde de la vie du jeune Heidegger des années 1919 à 1922 a pour but ultime de montrer que ce qu'il nomme l'*expérience facticielle de vivre* « appartient en un sens tout à fait original à la problématique de la philosophie »²⁷. Cela implique deux choses : d'une part, que l'expérience de vivre que chacun fait concrètement est digne d'être questionnée philosophiquement, de devenir un problème philosophique ; de l'autre, cela implique que l'expérience de vivre propre à celui qui questionne philosophiquement doit elle aussi devenir problématique. Ces deux dimensions, que nous pourrions grossièrement appeler « pratique » et « théorique » ne doivent plus être séparées selon Heidegger, comme si la théorisation ne relevait pas d'une *praxis*, comme si le penser était en dehors du vivre. Contre le vitalisme régnant dans ce début de siècle, Heidegger défend l'idée selon laquelle la vie n'est pas avant tout un système biologique organisé autour de quelque chose comme une conscience, qu'elle n'est pas simplement une valeur morale à respecter ; elle est encore moins le principe cosmologique de l'univers, mais la vie est ce que j'expérimente, ce que j'éprouve concrètement dans les diverses situations auxquelles je prends part. La vie, écrit Heidegger, est « multiplicité de tendances »²⁸. Contre le psychologisme, Heidegger défend aussi la thèse selon laquelle ce « je » qui éprouve sa vie n'est pas un « sujet » au sens cartésien ou kantien du terme, il n'est pas l'incarnation d'un moi pur doté *a priori* de facultés rationnelles dont on pourrait faire l'étude systématique, il n'est pas d'emblée un « je théorique », mais il le devient concrètement et historiquement. La vie factice ne se réfère pas à une *vie (ein Leben)* mais plutôt à une expérience de *vivre (erleben ou Lebenserfahrung)*.

Heidegger montre, dès le cours de l'année 1919, que ce qu'il appelle « la vie en et pour soi » perd tout son sens si l'on la considère d'un point de vue simplement théorique ou théorisant²⁹. Vitalisme et psychologisme partagent le même défaut car ils considèrent les vécus comme des *données de la conscience*, comme des *data intra-conscients*, c'est ensuite forcément le problème de la réalité extérieure qu'ils se posent, puisque si les « data » sont des « données » internes, qu'en est-il alors de l'extériorité ? Comment pourrait-on accéder, par exemple à l'autre que soi, alors que « tout » est d'emblée « donné » « dans » la conscience de soi ? Dès la page 62 de ce cours, Heidegger entame une critique du « il y a » (*es gibt*) conçu comme donation objective pour un sujet³⁰, dont l'interrogation, selon Heidegger, décidera « de la vie ou de la mort de la philosophie en général »³¹. Sa question n'est

²⁷ « [...] *die faktische Lebenserfahrung in einem ganz ursprünglichen Sinne der Problematik der Philosophie zugehört* », GA 59, p. 38 ; tr. fr. p. 59.

²⁸ GA 58, p. 32.

²⁹ GA 56/57, p. 116.

³⁰ « *Gibt es überhaupt eine einzige Sache, wenn es nur Sachen gibt? Dann gibt es überhaupt keine Sachen ; es gibt nicht einmal nichts, weil es bei einer Allherrschaft der Sachspähre auch kein "es gibt" gibt. Gibt es das "es gibt" ?* », Idem, p. 62.

³¹ Idem, p. 63.

pas de savoir s'« il y a » vraiment quelque chose, mais s'il y a l'« il y a » lui-même et quelle est sa nature. C'est une question sur l'origine de la donation. Si « tout » se « donne » comme chose achevée (*Sache*), comment l'idée d'un « il y a » pourrait-elle être « donnée », alors qu'elle n'est justement pas une chose, mais est supposée en être la condition ? De plus, pourquoi insiste-t-on sur ce préjugé qui dit que toute donation est donation « pour un je », alors que dans la question « y a-t-il ? » aucune référence au « je » n'est faite, alors qu'en elle aucun terme n'appelle le « je »³² ? Pour Heidegger, l'interprétation de la vie facticielle et de son rapport au monde comme « donation » cache le présupposé non éclairé qui dit que toute expérience concrète serait en fait l'autre face d'une donnée consciente abstraite, susceptible donc de tomber sous la domination de l'épistémologie, du simple « théorique »³³.

L'interprétation épistémologique du problème du vécu relève d'une attitude abusivement théorisante. Au lieu de faire voir la vie en et pour soi et de fournir les conditions de son accomplissement par tout un chacun, l'épistémologie opère une « dévitalisation » (*Entlebung*)³⁴ de la vie parce qu'elle nous éloigne de l'expérience de la vie pour ainsi dire vivante, c'est-à-dire de l'expérience concrète de vivre dans un monde. Heidegger appelle « processus de théorisation » cette dévitalisation de la vie, qui conduit à une dimension de l'expérience « absolument dépourvue de monde, étrangère au monde » (*das absolute Weltlose, Welt-fremde*)³⁵. Dans cette dimension, aucune expérience vivante n'est possible, c'est une « sphère » où la vie telle que Heidegger la comprend est absente, où la possibilité de la *Lebenserfahrung*, de l'expérience de la vie s'évanouit, où « on ne peut pas vivre ». Cette attitude théorisante s'oriente sur ce que Heidegger appelle « le primat du théorique »³⁶ qui exclut l'expérience du soi vivant au profit d'un concept abstrait et vide de « je », auquel Heidegger opposera un « primat de la vie », un primat de la vie elle-même, concrète, facticielle, de la vie en et pour soi³⁷. Or, si en adoptant le primat du théorique nous sommes obligés de quitter le monde de la vie, en adoptant le primat de la vie, nous effectuons le mouvement inverse, c'est-à-dire nous devons accomplir « le saut dans un *autre monde*, ou, plus précisément, sauter dans le monde en général pour la première fois »³⁸. C'est là que l'on découvre que ce qui m'apparaît dans le monde n'est pas l'effet d'une « saisie objective » (*Sachverfassen*), intellectuelle, mais s'agit d'une expérience immédiate du fait (*Faktum*) que « cela mondane » (*es weltet*)³⁹, car le monde n'est pas « en soi »

³² « Ich frage : "Gibt es etwas ?" Das "gibt es" ist ein "es geben" für ein Ich — und doch bin ich es nicht, für den, auf den der Fragesinn Bezug hat. », *Idem*, p. 69.

³³ *Idem*, p. 89.

³⁴ *Idem*, p. 112.

³⁵ « Es ist das absolute Weltlose, Welt-fremde; es ist die Sphäre, wo einem der Atem ausgeht und man nicht leben kann. », *Idem*, *Ibid.*

³⁶ *Idem*, p. 84-85.

³⁷ GA 58, p. 126, p. 173 et p. 227.

³⁸ « [...] der Sprung in eine andere Welt, oder genauer: überhaupt erst in die Welt. », GA 56/57, p. 63.

³⁹ « In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, "es weltet" », *Idem*, p. 72-73.

objectif, mais un processus de phénoménalisation, de « mondanisation » du monde dont le soi est le spectateur privilégié.

Toute la phénoménologie de la vie du jeune Heidegger cherche à rendre visible descriptivement cette expérience originaire du monde dans ses structures phénoménologiques essentielles, et cela tant sur le plan intentionnel (du « je ») que sur le plan de la connaissance (du « je philosophe »). Puisque l'expérience originairement vivante est dévitalisée lorsqu'elle tombe sous le coup de l'explication théorétisante, il faut trouver un accès qui permette de remonter du dévitalisé au vivant, du dérivé à l'origine. En 1923, Heidegger écrit que le grand apport des *Recherches logiques* de Husserl – et donc de la « percée phénoménologique » – c'est d'avoir installé la question de l'accès (*die Zugangsfrage*) dans la conscience de son époque⁴⁰. Plutôt que de partir du simple donné, la phénoménologie pose la question de savoir, sur le plan intentionnel, *comment* le donné est donné à l'origine et, sur le plan philosophique, comment accéder « scientifiquement » à une dimension « plus vieille » que celle du déjà donné. La phénoménologie comme phénoménologie intuitive et eidétique de l'expérience vécue constituait aux yeux du jeune Heidegger le modèle de la science originaire, l'archi-science par excellence, car au lieu d'expliquer les vécus comme des simples *data* intracoscients, elle les comprend – ici Heidegger assume la fameuse distinction diltheyenne entre sciences explicatives et compréhensives – à partir de l'expérience facticielle de vivre, elle est science compréhensive⁴¹.

La phénoménologie permet d'accéder à la dimension que Heidegger appelle à cette époque la dimension du « pré-mondain essentiel »⁴², celle où s'accomplit la vie en et pour soi, intentionnelle, l'archi-dimension, pour ainsi dire, qui rend possible la donation du sens du monde. Mais, c'est ici que Heidegger commence à se démarquer fondamentalement du fondateur de la phénoménologie : cette dimension n'est pas le « règne du je », ce n'est pas l'archi-région de la conscience transcendantale, mais la dimension originaire où le vivre concret est compris véritablement comme intentionnalité, c'est-à-dire comme un « vivre rapporté à quelque chose », comme un « vivre en direction », « vers quelque chose ». Ce n'est donc pas une « faculté » du sujet comme la perception (ou n'importe quelle autre) qui « donne » du sens au monde, ce n'est pas une « instanciation », mais c'est la corrélation elle-même du vivre au quelque chose de pré-mondain qui *donne* le monde lui-même, qui rend possible l'expérience originaire. Ce « pré »-mondain ne doit donc pas être compris comme antérieur au monde ou comme extra-mondain, mais comme contenu dans la possibilité d'apparition du monde pour un soi intentionnel. C'est pourquoi Heidegger l'appelle un *phénomène*

⁴⁰ GA 63, p. 70-71 ; tr. fr. p. 101.

⁴¹ « *Die intuitive, eidetische Phänomenologie, die philosophische Urwissenschaft, ist eine verstehende Wissenschaft.* », GA 56/57, p. 208.

⁴² *Idem*, p. 115.

*fondamental (Grundphänomen)*⁴³, c'est un « pas encore » qui rend possible le phénomène du « quelque chose », c'est un *moment* de l'intentionnalité, c'est lui qui permet à celle-ci d'être une ipséité, c'est-à-dire de se « maintenir » en soi « dans » un monde déterminé, d'avoir un « élan vital » (*Lebensschwungkraft*) sans perte essentielle de soi dans le monde.

Sur le plan du « je philosophant », en l'occurrence du phénoménologue, puisqu'il est tenu d'« aller en direction des choses mêmes », c'est-à-dire de faire méthodiquement retour à l'expérience phénoménale immédiate, originaire, son rôle comme « celui qui questionne »⁴⁴ ne doit plus être d'emblée compris comme le rôle d'un « je », d'un *ego* au sens cartésien, mais comme un « vécu questionnant » (*Frageerlebnis*). C'est donc le point de départ « subjectif » traditionnel qui doit être abandonné et, avec lui, l'égologie husserlienne. Étant donné qu'elle provient de la vie, l'attitude de celui qui questionne est elle aussi une expérience vécue, un « vivre quelque chose », un « vivre envers quelque chose ». Toute philosophie qui exclut ou neutralise cette dimension pense pouvoir expliquer l'expérience du monde en partant du seul je abstrait théoriquement du monde, alors que le chemin devrait être précisément l'inverse, à savoir comprendre le surgissement du je – y compris du je philosophant « abstrait » – *dans* l'expérience plus originaire de vivre dans un monde. C'est dans la recherche de cette expérience originaire et de sa compréhension philosophique que le jeune Heidegger voit la nécessité de la phénoménologie comme archi-science, comme science de la compréhension des origines de la phénoménalité. Les cours qui suivront celui de 1919, à savoir *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1920), *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1920/1921) et *Phänomenologische Untersuchungen zu Aristoteles* (1921/1922) poursuivront les acquis de 1919 et consisteront, à notre avis, dans la mise en œuvre phénoménologique de la thèse de l'appartenance de l'expérience facticielle de vivre à la problématique de la philosophie simplement esquissée en 1919, le premier de ces cours se concentrant sur le plan du soi et les autres sur le plan du soi philosophant. Voyons comment les phénomènes de l'altérité et de l'ipséité sont pris en compte dans ces leçons.

Dans *Grundprobleme der Phänomenologie*, beaucoup se précise sur la façon dont Heidegger conçoit son projet d'une phénoménologie de la vie contre le néo-kantisme, l'égologie husserlienne et notamment la philosophie vitaliste, dont le bergsonisme est le plus grand représentant en son époque. Il commence par reprendre certains acquis du cours de 1919⁴⁵, tels que la question du

⁴³ « Es ist das "Noch-nicht", d. h. noch nicht in ein genuines Leben Herausgebrochene, es ist das *wesenhaft* Vorweltliche. Dabei liegt aber doch in dem Sinn des Etwas als dem Erlebbaren das Moment des "Auf zu", der "Richtung auf", des "In eine (bestimmte) Welt hinein." – und zwar in seiner ungeschwächten "Lebensschwungkraft". Das "Etwas" als das Vor-weltliche überhaupt darf nicht theoretisch, im Sinne einer physiologisch-genetischen Betrachtung gedacht werden. Es ist ein Grundphänomen, das verstehend erlebt werden kann [...] », *Idem*, p. 116.

⁴⁴ « Oben wurde gesagt, die Charakterisierung des schlichten Frageerlebnisses, die ein "ich verhalte mich" in dasselbe hineinlegt, sei eben deshalb unzutreffend, unrichtig, denn unmittelbar schauend finde ich so etwas wie ein "ich" nicht vor, sondern nur ein "Er-leben von etwas", ein "Leben auf etwas zu". », *Idem*, p. 68.

⁴⁵ GA 58, p. 1-24.

commencement de la recherche phénoménologique conçue comme archi-science de la vie en soi et sa nécessité en tant que méthode permettant d'accéder à la vie en soi (§ 1). Mais, avant de passer à la partie du cours où il s'adonnera à montrer que la vie – et non pas la conscience – est l'« archi-région » de la phénoménologie (§ 5 et sqq.), Heidegger fait une halte pour parler des tendances philosophiques de son époque (§ 2) et, pour la première fois, tenter de faire à son compte l'histoire du mot « phénoménologie » (§ 3)⁴⁶. Dans le § 4 intitulé « Défigurations de l'idée de la phénoménologie », nous avons des précisions quant à l'emploi, dans le cours précédant, du mot *Lebensschwungkraft* pour caractériser l'ipséité⁴⁷.

Puisque la recherche phénoménologique tient place dans la vie en soi, l'attitude de celui qui questionne, du chercheur, doit certes être celle d'un esprit traversé de part en part par la vie, par ses motivations et ses tendances, par l'« élan vital », tel que l'avait pensé Bergson. Mais, la phénoménologie, à la différence du spiritualisme, doit se tenir à plus grande distance de toute interprétation mystificatrice de ces phénomènes, qu'ils soient naturels ou spirituels ; elle est avant et surtout, comme son nom l'indique, une *science* des phénomènes, c'est-à-dire un discours sur la phénoménalité qui doit se prêter d'un bout à l'autre à l'examen intersubjectif, même si elle traite de phénomènes originaires ou « intérieurs », comme la durée pure de Bergson, par exemple, ou le « quelque chose pré-mondain » chez Heidegger. C'est pourquoi il faut réinterpréter rigoureusement l'idée de *vie* au fond de l'idée d'élan *vital* (et partant de toute la philosophie bergsonienne de la vie) : elle ne doit plus être la représentation de l'œuvre d'un esprit créateur qui évolue « dans le temps », ce n'est plus une *image* comme Bergson le voulait, mais elle doit être portée phénoménologiquement au concept, ce qui permettra, peut-être, de rendre le phénomène de l'élan vital philosophiquement acceptable, c'est-à-dire problématique. Il faut donc le chercher en partant de la vie elle-même, « en soi ».

Qu'est-ce donc cette « vie en soi » (*Leben an sich*) ? D'emblée, nous pouvons dire qu'elle n'est pas le mystère cosmologique de la vie ni une force extra-mondaine. Heidegger profite du motif de la vie « en soi » pour attaquer le problème de la donation sous un nouvel angle. La « vie » que Heidegger veut « apprendre à connaître » (*kennenlernen*), c'est la vie qui se réalise en chacun, « ma vie, ta vie, votre vie, notre vie » (« *mein Leben, Dein Leben, Ihr Leben, unser Leben* »)⁴⁸. Le problème qui se pose est celui de savoir si nous pouvons effectivement accéder à une région de donation originaire de la vie en soi, alors qu'elle ne se réalise pas comme une généralité, mais dans une multiplicité de directions

⁴⁶ Une histoire qui commence étonnamment chez Hegel, partant très différente des approches historiques de la phénoménologie après le « retour aux Grecs » que Heidegger va opérer à partir des cours de l'année 1920 jusqu'à 1925 (GA 62, GA 18 et GA 19), dont les effets se font sentir non seulement dans le célèbre paragraphe 7 d'*Être et temps* sur le pré-concept de la phénoménologie, mais aussi sur tout le cheminement de pensée heideggérien.

⁴⁷ GA 56/57, p. 116.

⁴⁸ GA 58, p. 30.

et de tendances particulières. De plus, quelque chose comme une « origine » ne se présente jamais pour la vie dans le cours ordinaire de son expérience ; l'expérience originare est toujours déjà une expérience de quelque chose, en ce sens une expérience de la donation de l'origine elle-même est une expérience impossible en tant qu'expérience. Heidegger nous met en garde contre le raisonnement facile qui fait passer *de* la vie comme archi-phénomène donné *à* la vie comme « archi-région » de donation. Il veut montrer qu'il y a un fossé entre ces deux plans : tandis que sur le plan de la vie ordinaire nous vivons notre vie originarement comme un donné (un don), sur le plan philosophique l'« origine » de la donation doit être conquise phénoménologiquement : « il ne faut pas que l'archi-région soit donnée ; il faut d'abord la conquérir »⁴⁹.

Il faut donc partir d'une description de la « typique générale » de la vie⁵⁰, c'est-à-dire d'une analyse phénoménologique de la façon dont la vie se donne typiquement, « le plus souvent » : il faut une « typique de l'être-là unique en son genre », soit une typique de la « totalité de la vie » (« *einzigartige Typik des Daseins – Lebenstotalität* »)⁵¹. On voit alors que la vie n'a pas un sens unitaire, qu'elle n'est jamais expérimentée comme un tout, mais elle se déploie suivant diverses directions (*Richtungen*) et présente diverses « caractéristiques » ou « aspects » fondamentaux dont la phénoménologie est à même de mettre « en relief ». Néanmoins, ces caractéristiques ou aspects ne font pas eux non plus l'objet d'une expérience thématique nécessaire, mais doivent être gagnés dans l'attitude phénoménologique. En cela se confirme chez le jeune Heidegger l'intuition husserlienne selon laquelle le philosophe n'est pas une attitude naïve de simple acceptation de la réalité telle qu'elle, mais une expérience très particulière, un vécu questionnant, une expérience de mise à distance, de recul vis-à-vis de ce qui se passe « naturellement ». L'attitude phénoménologique ouvre la possibilité, sur le plan philosophique, de s'arracher aux naturalisations opérées par les processus de théorisation de l'expérience. À partir de cette attitude, il est possible de voir selon Heidegger que l'aspect le plus saillant de la vie est qu'elle *se suffit* à elle-même, qu'elle est marquée fondamentalement par l'« auto-suffisance » (*Selbstgenügsamkeit*). Heidegger écrit :

« La vie se suffit à elle-même, même là où elle doit vivre dans des imperfections, dans des insuffisances. Elle vit en soi et dans les possibilités qu'elle peut rencontrer. Elle ne se meut jamais par elle-même ; ce qu'elle vit et qui fait encontre dans ses différents chemins a le caractère de la vie, est là dans la vie même : mon bureau, vous en tant qu'auditeurs, la bibliothèque, des propositions de la physique, des documents historiques, des textes, la fluctuation des prix, des conjonctures économiques, des constellations politiques, des œuvres d'art, des églises, des manifestations religieuses, Dieu. C'est donc ainsi la vie, ainsi se donne-t-elle [*So ist nun einmal das Leben, so gibt es sich*]. Elle produit des effets sur son monde qui est à chaque fois — la "vie en soi". »⁵²

⁴⁹ « [...] *das Ursprungsgebiet soll nicht gegeben sein; es sei erst zu gewinnen.* », *Idem*, p. 29.

⁵⁰ *Idem*, p. 30.

⁵¹ *Idem*, p. 59.

⁵² *Idem*, p. 35.

L'« en soi » de la vie ne doit pas être interprété au sens de l'indépendance absolue et parfaite (divine, par exemple), de la *substantia* médiévalo-cartésienne, qui n'a besoin de rien et de personne pour exister, qui peut se mouvoir « d'elle-même », pour ainsi dire. La vie *en* soi n'est pas *dans* soi. La vie se configure par une série d'encounters possibles, elle se trouve dans tout ce que nous pouvons expérimenter, dans tout ce qui est autour et dans tous ceux ou celles qui sont là (« mon bureau, vous en tant qu'auditeurs, la bibliothèque »), dans les sciences (« des propositions de la physique, des documents historiques, des textes »), dans la vie sociale, économique et politique (« la fluctuation des prix, des conjonctures économiques, des constellations politiques »), dans la culture et la religion (« des œuvres d'art, des églises, des manifestations religieuses, Dieu »). Ce n'est pas une abstraction ou une idée, mais un phénomène qui traverse d'un bout à l'autre toutes les manifestations possibles du monde. La vie en soi est « en soi » non pas dans l'idéal, mais dans son accomplissement.

Le deuxième caractère de la vie consiste justement dans sa multiplicité de tendances (*Mannigfaltigkeit der Lebenstendenzen*)⁵³. Chaque manifestation peut être reliée à une direction suivant laquelle la vie s'oriente : « toi, lui, elle, nous vivons toujours dans une direction » (« *Du, er, sie, wir leben immer in einer Richtung* »)⁵⁴. Ces manifestations qui se « donnent » avec la vie ne sont pas non plus *dans* la vie, au sens des *Erscheinungen* kantienne : ce ne sont pas des représentations intra-conscientes dérivées d'un « en soi » nouménal inconnaissable, mais elles se manifestent nécessairement « sur fond de monde ». Heidegger tient à préciser que la direction n'est pas quelque chose dont nous sommes nécessairement ou « explicitement conscients »⁵⁵, mais la direction finit éventuellement par « nous » appeler (*ansprechen*), par nous interpeller dans des instants privilégiés (*Augenblicke*)⁵⁶. Heidegger décrit d'une façon très concrète ce qu'il entend par multiplicité de tendances de la vie ; il la décrit⁵⁷, pour ainsi dire, à partir de sa propre situation existentielle, celle d'un homme européen bourgeois, d'un enseignant universitaire habitant une ville moyenne de l'Allemagne de Weimar (Fribourg), un homme qui sort éventuellement visiter un collègue, qui voit ses étudiants s'adonner avec plus ou

⁵³ *Idem*, p. 32.

⁵⁴ *Idem*, *Ibid.*

⁵⁵ « [...] meist so, daß die Richtung uns gar nicht ausdrücklich bewußt ist; ich kann mich ausdrücklich in sie hineinstellen; sie kann mich aber auch überfallen oder sich einschleichen oder schlicht da sein, aber so, daß ab und zu eine Richtung ausdrücklich uns in Anspruch nimmt, uns anspricht. », *Idem*, p. 32.

⁵⁶ *Idem*, p. 33. Il s'agit d'une position qui sera développée ultérieurement par Heidegger dans les analyses de l'appel et de la temporalité dans *Être et temps*, non plus dans le cadre d'un appel au soi provenant du monde, mais jaillissant de l'ipséité elle-même.

⁵⁷ « Ich gebe ins Kolleg z. B. morgens, nachmittags arbeite ich zu Hause. Der eine beschäftigt sich mit dieser, der andere mit jener Wissenschaft. Der arbeitet intensiv, selbständig, jener anfängerhaft, rezeptiv mit ständigen Hemmungen. Ich setze mich zu Tisch ; spüre Müdigkeit, brauche etwas, das mich auferkratzt ; gebe ins Konzert, höre Bach ; ein andermal sehe ich mir Bilder an, lese Gedichte ; ich gehöre in eine religiöse Gemeinschaft – das "ich gehöre" (latente und doch wache Tendenz) –, an bestimmten Tagen und Stunden bin ich dann besonders lebendig in ihr lebend ; betätige mich in einer akademischen Vereinigung; ich treibe Sport, gebe zum Wählen, bin politisch tätig – "ich halte" mich immer "irgendwo" "auf". Ich habe einen bestimmten, wenn auch variablen, sich inhaltlich bald weitenden, bald sich verengenden Umkreis von "Sachen" [...]. », *Idem*, p. 32.

moins d'ardeur au travail universitaire ; qui d'ailleurs peut s'arrêter, s'asseoir à sa table de travail ou s'installer dans la salle à manger de sa maison, qui ressent des besoins corporels ; qui a envie d'aller à l'opéra, qui s'amuse avec l'art, qui appartient à une communauté religieuse, mais qui n'est pas non plus le croyant le plus ardent, qui n'y « appartient » vraiment qu'à certains jours de la semaine ou en quelques moments de la journée ; dans les autres jours, il travaille dans des associations, fait du sport, prend part à la politique, etc.

Tout cela révèle le troisième aspect fondamental de la vie, son caractère mondain (*Weltcharakter*). Comme l'a démontré la description de sa multiplicité de tendances, la vie est toujours entourée par un cercle de choses, un *Umkreis von « Sachen »*. À l'instar de Husserl dans ses descriptions de l'attitude naturelle, Heidegger part aussi d'une réflexion sur le soi vivant dans son monde objectif, mais à la différence du fondateur de la phénoménologie, l'existence du monde ne sera jamais remise en doute abstraitement : Heidegger propose certes une *epochè*, mais celle-ci ne consiste pas dans la réduction (ou la reconduction) du concret expérimenté à l'abstrait vécu, mais dans une ouverture à l'expérience elle-même. Cette *epochè* permet de voir qu'en réalité, le monde, en tant qu'aspect de la vie, a aussi sa typique, il a aussi ses tendances, des manières de s'intensifier, de se concentrer sur ou vers certaines directions. Heidegger en repère trois directions principales : le monde ambiant, le monde commun et le monde du soi :

« Ainsi, la variété de manières, ce qui se trouve dans l'entourage [*Umkreis*], dans la vie affluant sans cesse et qui accompagne constamment l'entourage de chacun parmi nous, c'est notre *monde ambiant* — paysages, régions, villes et déserts ; c'est notre *monde commun* — parents, frères et sœurs, connaissances, chefs, enseignants, élèves, fonctionnaires, étrangers, le monsieur là avec sa canne, la dame là-bas portant son élégant chapeau, la petite fille ici avec sa poupée ; c'est notre *monde du soi* — dans la mesure où il s'agit justement de ce qui me fait rencontre de telle ou telle manière et de ce qui confère à ma vie cette rythmique personnelle à moi. Nous vivons dans ces mondes, ambiant, commun et du soi (plus généralement dans le monde ambiant). Notre vie, c'est notre monde [...]. »⁵⁸

L'entourage, les autres et le soi constituent trois manières pour le monde de se manifester, ils sont des « parties » du monde (*Weltstücken*). Mais, comme nous rappelle Laurent Villevieille à propos l'importance de la méréologie husserlienne des *Recherches logiques* dans l'œuvre du premier Heidegger⁵⁹, ces « parties » du monde ne doivent pas être comprises au sens régional, tel que le pense Guillaume Fagniez à propos de la tripartition à cette époque⁶⁰, comme si chacune constituait une dimension indépendante du monde dans un rapport indifférent à la totalité. Il s'agit d'une caractérisation phénoménologique et non pas perceptive du monde. Chaque partie du monde est une direction possible du monde *de la vie*, une manière pour la vie de se manifester dans son caractère

⁵⁸ *Idem*, p. 33.

⁵⁹ Villevieille, *Heidegger et l'indétermination d'Être et temps*, Paris, Hermann, 2014. Cf. l'Introduction, p. 72 et sqq.

⁶⁰ Fagniez, « Le concept de monde », *Op. cit.*, p. 121.

mondain⁶¹. Ce ne sont donc pas des parties indépendantes mais bien relatives à l'auto-suffisance de la vie, ses *moments*. Le monde ne se déploie en une pluralité qu'en vertu de l'auto-suffisance totale de la vie et de la multiplicité de ses tendances, ses « parties » sont donc des parties qui se rapportent sans cesse à la vie et qui ne pourraient pas exister sans elle. C'est pourquoi Heidegger peut affirmer que « notre vie, c'est notre monde » (« *Unser Leben ist unsere Welt* »), ce qui veut dire qu'il n'y a pas de tension entre vie et monde, mais corrélation voire communauté fondamentale d'être. Il n'y a pas non plus de vie extra-mondaine, c'est-à-dire pas de vie sans monde ou hors du monde, et cela dans la mesure exacte où la vie est à chaque fois l'accomplissement d'un vivre dans le monde. Heidegger ajoute : « Notre vie, c'est le monde dans lequel [*in der*] nous vivons, à l'intérieur duquel [*in die hinein*] et au-dedans duquel [*innerhalb*] coulent les tendances de la vie. Et notre vie, ce n'est qu'en tant que vivre, dans la mesure où elle vit dans un monde. »⁶²

Heidegger montrera donc comment la vie se manifeste à chaque fois à partir de ces « types » de monde. Intéressons-nous aux mondes commun et du soi, le monde ambiant n'étant compris que comme horizon « naturel » à partir duquel les autres mondes sont généralement expérimentés. Comme nous l'avons vu, le monde commun désigne la manifestation ou le phénomène de l'altérité, les autres, tandis que le monde du soi décrit le phénomène de l'ipséité, le soi. Les « autres » que la *Mitwelt* inclut ne sont pas seulement les autres individus « actuels », telle ou telle personne ou tel groupe de personnes particulier, ceux « qui vivent "avec" moi et "avec qui je" vis moi-même » (« *Mitmenschen, die "mit" mir, "mit denen ich" selbst lebe* »), mais ils sont « virtuellement », pour ainsi dire, tous mes semblables, mes compagnons de vie, qu'ils soient connus ou inconnus, vivants ou morts. Le monde commun est à proprement parler « une forme de manifestation de la société humaine » (« *eine Gestalt der Bekundung der menschlichen Gesellschaft* »)⁶³, un monde expérimenté à la fois comme prochain, puisque les autres ne cessent de vivre avec moi en tant que présences actuelles, mais aussi comme distant, lorsqu'il est expérimenté à travers les lunettes de la mémoire ou de la science, par exemple l'histoire. En tous les cas, c'est le monde commun qui apparaît dans cette distance, même s'il est figuré dans une stabilité et une solidification que les mondes passés n'avaient pas lorsqu'ils furent concrètement expérimentés « dans le passé », c'est-à-dire dans leur propre présent vivant.

Les sources de l'histoire — « récits, rapports, annales » — nous donnent certes accès à la *tradition*, mais cet accès dépend originairement de ce que Heidegger appelle une « expérience co-mondaine » (*mitweltlich Erfahren*)⁶⁴. Pour Heidegger, ce qui explique la possibilité de notre rapport aux

⁶¹ Cf. GA 58, § 10, sur les formes de manifestation des « mondes » et sur l'imbrication de leur manifestation l'un dans l'autre.

⁶² GA 58, p. 34.

⁶³ *Idem*, p. 56.

⁶⁴ « *Ebenso kann sich aus mitweltlich Erfahrenem — Erzählungen, Berichten, Überlieferungen — Quellenartiges ausformen : Tradition.* », *Idem*, p. 48.

autres « du passé » dans le monde commun — et donc la possibilité de la science historique et d'un lien avec la tradition —, ce sont des « connexions plus originaires, multiples et simples », celles des mondes de la vie facticielle concrète, notamment le monde du soi : « [...] *ich führe jemanden in der jetzigen Dunkelheit nach Hause ; esse mit ihm zu Mittag ; ich leihe ihm ein seltenes Buch ; ich schreibe Briefe, telefoniere ; ich trage dieses Kleid für den Anderen, für eine Abendgesellschaft, für "ins Theater".* »⁶⁵ On voit ici que le monde commun est originellement la concrétisation du phénomène de l'altérité dans le monde du soi, c'est-à-dire *pour* l'ipséité : les autres sont ceux qui, de prime abord, *je rencontre* d'une certaine façon dans le monde du soi, toujours à l'horizon du monde ambiant qui nous entoure. Heidegger avoue qu'il est impossible de délimiter réellement les trois types d'expérience mondaine, il y a en effet une « remarquable relation d'interpénétration des mondes ambiant et commun dans mon monde du soi »⁶⁶, écrit-il. C'est que le monde du soi n'est pas conçu sur le plan philosophique comme une ipséité de type ego-monadique séparée des autres, étant donné que sur le plan du soi ce monde n'est jamais vécu comme une « sphère » impénétrable, mais il est susceptible de pénétration « de l'extérieur », c'est-à-dire qu'il contient des possibilités d'« entrée » en soi et de « sortie » de soi, qu'il peut s'altérer et être altéré en soi. Il y va donc bien d'un *ipse* et pas d'un *idem*.

Il n'en reste pas moins que c'est sur la détermination des caractéristiques du monde du soi que vont se concentrer toutes les analyses phénoménologiques de Heidegger dans la moitié finale du cours de 1919/1920 et jusqu'au tournant herméneutique. En partant d'une analyse de la tradition chrétienne des « autobiographies » (*Selbstbiographie*) ou des « méditations » (*Selbstbesinnung*) — ici l'exemple majeur sont les *Confessions* d'Augustin — et de la recherche historico-biographique qui est rendue possible grâce à ces récits et à d'autres sources comme des « soliloques, des compte rendus, des déclamations rhétoriques, des portraits littéraires, des mémoires, des journaux intimes »⁶⁷, Heidegger veut rendre visibles ces phénomènes propres à l'ipséité qu'il appelle « accentuation » (*Betontheit*) ou « aiguisement » (*Zugespitztheit*) de la vie facticielle sur le monde du soi⁶⁸. Ce que la recherche biographique fait voir, ce n'est pas seulement la vie d'un individu, mais le déploiement d'une possibilité contenue dans la vie facticielle elle-même. Elle permet de mettre au jour des déterminités structurales propres au monde du soi. En effet, elles montrent qu'il y a la possibilité d'une « concentration » de vie sur le monde du soi : « la vie facticielle "peut" se concentrer sur le monde du soi d'une manière accentuée » (« *das faktische Leben in der Selbstwelt in besonders betonter Weise zentrieren "kann"* »)⁶⁹. Cet aiguisement de la vie sur le monde du soi est ce qui confère à l'ipséité ce

⁶⁵ *Idem*, p. 56.

⁶⁶ « *Mitwelt, Umwelt leben in einem merkwürdigen Durchdringungszusammenhang mit meiner Selbstwelt* », *Idem, Ibid.*

⁶⁷ *Idem*, p. 57.

⁶⁸ *Idem*, p. 59.

⁶⁹ *Idem*, p. 57.

que Heidegger appelle sa « constance labile » (*labile Zuständigkeit*)⁷⁰. Ce terme apparemment paradoxal signifie que, même du point de vue de sa structure, l'ipséité n'est jamais dans la pleine stabilité de soi, c'est-à-dire qu'il peut y avoir des moments où elle se déstabilise, s'inquiète, s'écarte de soi. La labilité veut dire au-dessus de tout que l'ipséité est sujette en son être à l'altération de soi, qu'il n'y va pas de la consistance insistante d'un *idem*, mais de la constance inconstante d'un *ipse*, d'un « je suis » compris au sens existentiel. C'est pourquoi Heidegger est parti de sa propre situation existentielle lorsqu'il présentait les grands traits de la vie en soi⁷¹, car on peut la trouver « chez nous-mêmes », dans notre propre monde du soi. Dans une lettre adressée à Karl Löwith en 1921, Heidegger réaffirme clairement cette idée d'une concentration tant philosophique qu'existentielle sur le monde du soi :

« Je travaille », écrit Heidegger, « concrètement et facticement, à partir de mon "je suis" – à partir de ma provenance spirituelle et tout à fait factice – mon milieu – le contexte de ma vie, à partir de ce qui m'est accessible à partir de là, en tant qu'expérience vivante dans laquelle je vis. Cette facticité, en tant qu'elle est existentielle, n'est pas un simple "être-là aveugle" ; celui-ci est inclus dans l'existence, ce qui veut dire cependant que je le vis – le "je dois" dont on ne parle pas. Avec une telle facticité d'être ainsi, avec l'historique, c'est l'existence qui s'insurge ; mais cela veut dire que je vis les obligations intérieures de ma facticité aussi radicalement que je les comprends. »⁷²

Mais, précise Heidegger, en partant de sa propre situation et en employant les acquis de la recherche biographique, son but n'était pas d'établir une typologie humaine ni d'élire subjectivement des individus exemplaires ou géniaux (soi-même ou bien les autres), mais de montrer que la structure générale de l'ipséité ne peut être pensée qu'en partant d'une expérience ipsique particulière, inscrite dans la facticité. Ce qui ne veut pourtant pas dire que c'est cette seule particularité qui doit intéresser le phénoménologue ; au contraire, celui-ci doit pouvoir remonter de l'évènement ipsique individuel à la structure de l'ipséité en général. On découvre ici que cette structure commande le processus d'individuation ipsique et que les individus ainsi établis peuvent être appelés « des mondes du soi » (*Selbstwelten*) particuliers⁷³, mais les étudier dans leur particularité n'est pas l'affaire d'une *archi*-science, mais seulement des sciences régionales telles que la psychologie ou l'historiographie, par exemple. Ce que la phénoménologie doit expliquer, c'est ce qui rend possible que la vie en soi s'accroisse sur des mondes du soi, sur la multiplicité d'ipséités vivant ensemble et non pas d'abord sur des individualités égoïques séparées.

⁷⁰ *Idem, Ibid.*

⁷¹ *Idem*, p. 32.

⁷² « Trois lettres à Karl Löwith », trad. G. Fagniez et H. Nickisch, *Archives de Philosophie*, t. 73, n. 2, 2010, p. 322.

⁷³ GA 58, p. 86.

Nous découvrons alors que l'archi-région que Heidegger cherchait à « gagner » au début de ce cours de 1919/1920 se trouve sur le sol de l'accomplissement de l'expérience originaire du soi⁷⁴. Parce qu'il y a un rapport remarquable d'accentuation de la vie sur le monde du soi, Heidegger voit le « vivre soi » (*selbstleben*), l'« expérience de soi » (*Selbsterfahrung*) et partant le monde du soi (*Selbstwelt*) comme le sol d'expérience (*Erfahrungsboden*) sur lequel il sera possible de fonder une archi-science de la vie en soi, une phénoménologie, car c'est dans le monde du soi que les tendances et motivations de la vie en soi s'accroissent de manière plus tangible, c'est en lui que le monde commun et le monde ambiant sont à chaque fois vécus ou, comme il lui arrive de dire, « vivables » (*erlebbbar*). Même s'il n'est pas conçu de façon « subjective », le soi heideggerien semble nonobstant remplir les mêmes « fonctions », par exemple du sujet empirique kantien, conçu également comme sol d'expériences sensibles nourrissant l'entendement. L'ipséité, conçue comme accentuation sur soi et comme sol originaire d'expériences, ne serait-elle pas un résidu du subjectivisme qui marque profondément le néo-kantisme, la phénoménologie et le bergsonisme de son époque ? N'est-elle pas *in fine* la version « dé-subjectivée » de l'*ego* dont parlait Descartes dans ses propres « méditations » et qui sert de modèle à tous les courants supra-cités ?

Heidegger est néanmoins conscient du danger qu'il y a à tout miser phénoménologiquement sur le monde du soi. Dans les compléments du cours, il clarifie la raison pour laquelle il a promu le monde du soi au rang d'archi-région. Tout dépend en effet de la façon dont on détermine les concepts de « vivre » (*Erleben*)⁷⁵ et de « situation » (*Situation*)⁷⁶. Si le vécu est compris comme le vécu d'une entité psycho-physique, comme l'expérience d'un « pur je » comme pensait à l'époque, par exemple, Natorp avec sa « psychologie générale », alors on n'a pas compris ce que veut dire *soi*. Le rôle du soi n'est pas celui du connaître attaché à une conscience abstraite du monde, mais il sert d'étalon concret pour la saisie à la fois de l'expérience de soi et de l'expérience philosophique. Heidegger écrit :

« Notre problème est de trouver la forme originaire de saisie de la vie elle-même. Le chemin de notre recherche nous a conduit à travers le monde du soi, car c'est la manière la plus claire de saisir l'idée de saisie de la vie elle-même, notamment parce que c'est ici que les objectivations qui falsifient l'idée sont les plus facilement reconnues et écartées. »⁷⁷

Le soi a donc une « fonction heuristique », épistémique, pour ainsi dire. En puisant sur les sources originaires de l'ipséité, il est possible de mettre hors-circuit les objectivations qui proviennent du théorique : en restant aux seuls mondes ambiant et commun, on ne trouve jamais le moyens pour contrecarrer la domination de l'épistémologie et ses « falsifications » de la vie pratique. Contre le soi

⁷⁴ *Idem*, p. 85.

⁷⁵ *Idem*, p. 246-248.

⁷⁶ *Idem*, p. 258-261.

⁷⁷ *Idem*, p. 248.

épistémologique du subjectivisme, Heidegger conçoit un soi épistémique, dont la fonction n'est pas de connaître la vie, mais de la saisir dans ses structures originaires. Le soi peut servir de critère pour saisir la vie car, de même que la vie n'est une « pure » vie en soi abstraite du monde, le soi non plus n'est pas un « pur sujet », il est toujours en situation, situé quelque part par rapport aux autres et aux choses⁷⁸.

Le soi possède donc un rôle tout à fait formel dans la phénoménologie de la vie du jeune Heidegger, il est la « forme originaire » par laquelle la vie en soi peut être saisie, c'est en lui qui se confirme la significativité du monde, c'est à chaque fois pour un soi qu'il y a du sens dans le monde, c'est lui qui atteste de son existence⁷⁹ et peut donc être promu au rang d'archi-région de la phénoménologie. Or, en parlant de « forme originaire », ne retombe-t-on pas tout de même dans le formalisme qui caractérise l'attitude théorique envers la vie ? Dans la dualité « forme abstraite » et « contenu concret » chère au néo-kantisme ? À cette question, Heidegger ne donne pas de réponse définitive dans ce cours, mais il indique le chemin qu'il prétend suivre et qui consistera dans une « destruction critique des objectivations » (*kritischen Destruktion der Objektivierungen*), précisément de celles des concepts qu'il utilise pour décrire le monde du soi – « vie, vivre, je, moi, soi » (« *Leben, Erleben, Ich, mich, Selbst* ») – et qui, à son avis, n'ont pas été suffisamment distingués de leur usage courant, c'est-à-dire théorique⁸⁰. C'est seulement en 1920, pendant le cours d'été intitulé *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression. Théorie de la formation des concepts philosophiques*, que le projet d'une destruction critico-phénoménologique de ces notions sera présenté officiellement dans sa première version. C'est à partir de la destruction que Heidegger trouvera le sol d'expérience nécessaire pour poser le problème de la vie non plus seulement sur le plan du « je concret », mais aussi sur celui du « je philosophant ».

Si avant 1920 les analyses du jeune Heidegger se concentraient sur la recherche de l'archi-région de la phénoménologie, c'est-à-dire sur la conquête du sol de l'expérience originaire du soi, après le cours de 1920 il s'agit pour Heidegger d'intégrer ce plan originaire à la problématique philosophique. Dans la *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression* en l'occurrence, Heidegger s'attaque à deux problèmes philosophiques traditionnels concernant la vie : le problème de l'*a priori* philosophique de la vie et le problème du vécu irrationnel. Selon Heidegger, ceux-ci constituent les deux faces d'un même faux problème qui, au lieu d'ouvrir à l'expérience originaire, barre l'accès à la compréhension de la thèse de l'appartenance de la vie facticielle à la problématique de la philosophie, énoncée pour la première fois dans ces termes par Heidegger :

⁷⁸ *Idem*, p. 261. Trois éléments forment la structure de la situation : le sens du rapport, le sens de l'accomplissement et le sens de de la teneur, une structure originaire qui ne sera développée plus en détail que dans le cours de 1920.

⁷⁹ « *Was ich da erfahre, ist faktisch wirklich – existiert.* », *Idem*, p. 104.

⁸⁰ *Idem*, p. 248.

« Provisoirement, il nous faut nous contenter d'énoncer sous forme de thèse que l'expérience facticielle de vivre appartient en un sens tout à fait original à la problématique de la philosophie, il est vrai en un sens resté jusqu'ici caché à la base de nombreux pseudo-problèmes de la philosophie [...]. »⁸¹

Nous ne pouvons pas ici entrer dans le détail des analyses de ces problèmes, mais contentons-nous de souligner un aspect essentiel de la méthode phénoménologique heideggérienne qui persistera jusqu'au « tournant herméneutique » entre 1922 et 1923 et qui disparaît complètement après 1924 : la primauté du monde du soi. Parce qu'il y a une concentration remarquable de vie sur le monde du soi, Heidegger voit dans le phénomène de l'ipséité à cette période la clef interprétative majeure pour, sur le plan philosophique, déconstruire les objectivations et fourvoiements de la théorie de la connaissance et de la tradition philosophique.

Cela conduit Heidegger à mettre le phénomène de l'altérité à l'écart au profit d'une compréhension du phénomène de l'ipséité et de sa portée phénoménologique. Nous pouvons demander cependant s'il ne s'agit pas ici du moment le plus « subjectiviste » du cheminement de pensée heideggérien durant les années 1920. Ce n'est pas un hasard si c'est à cette époque que Heidegger intègre à sa réflexion la problématique du souci et celle du propre et de l'impropre. Certes, la *Mitwelt* n'est jamais complètement oubliée : le monde commun sera toujours là, comme une direction possible de la vie ; mais puisqu'il ne constitue pas d'emblée le sol de l'archi-expérience, il ne sera jamais une direction qui « donne » originellement du sens. Heidegger précise certes que le monde commun n'est pas seulement « pour soi », comme il avait affirmé, au sens il ne se donnerait que pour et dans le monde du soi. Il admet qu'il est fait de rencontres⁸² : les autres et les choses deviennent effectivement objet de préoccupation dans mon monde du soi et mon soi est objet de préoccupation des autres⁸³. Ce « devenir objet de préoccupation » ne doit pas être confondu avec une saisie de type intuitif ou représentatif. En effet, écrit Heidegger dans une lettre adressée à Rickert en 1920 :

« Mon dernier cours sur la "Phénoménologie de l'intuition" m'a conduit au "résultat" suivant : l' "intuition" ne suffit pas, le fait de recourir au "penser" vaguement et indistinctement déterminé aboutit tout aussi peu – la différence est en général une différence reçue et ne correspond plus du tout à notre expérience phénoménale actuelle. »⁸⁴

Il n'en reste pas moins que, sur le plan philosophique, le monde commun est pour ainsi dire « mis hors-circuit ». Ne vaut phénoménologiquement que ce qui peut être accompli, ré-effectué par un soi, dans l'actualité de son « expérience phénoménale », dans l'originarité de son expérience *propre*. C'est

⁸¹ GA 59, p. 39.

⁸² GA 61, p. 96.

⁸³ *Idem*, p. 94.

⁸⁴ Heidegger ; Rickert, *Lettres 1912-1933 et autres documents*, éd. A. Denker, Bruxelles, Ousia, 2007, p. 55.

ainsi que Heidegger pense la « fonction » de l'ipséité dans la philosophie : elle doit servir de « critère » (*Kriterium*) pour la déconstruction de toute pensée *im-propre*, c'est-à-dire éloignée de l'expérience originaire, ou du moins, qui n'indique pas l'accès à cette expérience ou, pis encore, la discrédite.

Pour Heidegger, l'interprétation qui reprend simplement les positions de la tradition sans les questionner dans leurs fondements ne fait rien d'autre que recueillir sans critique les présuppositions assumées implicite ou explicitement par ces positions historiques ; elle n'interroge pas jusqu'au fond des choses, c'est-à-dire jusqu'à l'expérience originaire de l'apparaître des choses elles-mêmes, mais reste à la surface et fait passer ce qui avait été déjà soumis à une modification théorique pour ce qui est originairement saisi. À vrai dire, dans l'expérience facticielle de vivre – nouveau titre pour la « vie en soi » – il y a un phénomène que Heidegger appelle l'« affadissement de la significativité » (*Verblasen der Bedeutsamkeit*), – peut-être un nouveau titre pour la « dévitalisation de la vie ». Il l'explique :

« Ce n'est pas une disparition, mais un affadissement, c'est-à-dire un passage au stade et dans le mode de la non-originarité [*Nicht-Ursprünglichkeit*], où manque l'authenticité [*Echtheit*] de l'accomplissement, et d'abord le renouveau de l'accomplissement, où les relations elles-mêmes se lissent, où n' "intéresse" plus qu'un contenu acquis, sans plus rien d'originaire [*nicht mehr ursprünglich*]. »⁸⁵

La destruction phénoménologique a pour tâche de rendre explicite ce qui a été recouvert par les interprétations théorisantes des phénomènes au cours de l'histoire, y compris le phénomène du monde du soi : elle cherche à rendre explicite l'histoire du recouvrement des phénomènes, et par là même, elle découvre le sol d'expérience originaire sur lequel ces phénomènes ont vu pour la première fois le jour et dont l'accès reste simplement « disponible », « utilisable » pour le présent. La destruction fait voir, comme pensaient déjà Kierkegaard, Nietzsche et tout le romantisme, que toute pensée et, pour ainsi dire, toute philosophie, toute science, tout art, toute religion, prennent racine sur l'expérience facticielle d'un sujet existant. En ce sens et dans une comparaison assumément anachronique, le jeune Heidegger se rapproche intellectuellement beaucoup plus du Husserl des années 1930 que de celui d'avant les *Médiations cartésiennes*, les deux prônant un retour « déconstructif » au monde de la vie pratique contre les constructions de la tradition. C'est pourquoi la destruction *est* phénoménologique, en ce sens précis que la phénoménologie se veut une méthode de découverte radicale de l'expérience. Cette découverte des racines se fait en même temps par une ré-effectuation de l'expérience décrite par le « je philosopant » passé « dans » le « je philosopant » présent, c'est seulement ainsi que des « connexions plus originaires » pourront être conquises. Ces connexions sont accessibles destructivement grâce à l'histoire de la philosophie elle-même, car, comme l'énonce Heidegger :

⁸⁵ GA 59, p. 37.

« [...] toute philosophie, dès son coup d'envoi, traîne avec soi l'expérience facticielle de vivre d'une manière ou d'une autre dans sa problématique – et cela même si c'est de façon tout à fait voilée ou lourdement théorétisée. »⁸⁶

C'est là la « brèche » par laquelle la destruction peut se frayer phénoménologiquement le chemin vers l'expérience originaire du soi, par-delà les falsifications de la tradition et des autres. À la différence de la réduction husserlienne, la destruction ne conduit pas à la mise en suspens de toutes les thèses traditionnelles sur l'existence, mais elle cherche « derrière » elles le rapport existentiel originaire qui a permis leur élaboration, ce qui en elles peut donner lieu à un accomplissement existentiel. Ainsi, elle peut trouver, dans la vie facticielle, ce qui verrouille l'accès à l'expérience authentique de soi. C'est pourquoi le monde du soi peut servir de critère tant pour le « je » sur plan de sa vie concrète que pour le « je » sur le plan philosophique. C'est de l'ipséité que l'on part concrètement vers le plan du philosophe et c'est à elle que l'on doit revenir pour accomplir les expériences fondamentales décrites de façon plus ou moins explicite, plus ou moins théorisée par les philosophies déjà constituées. Mais, en dépit de sa tentative de « dé-purification » du soi, lorsqu'il fait coïncider le plan ipsique et existentiel avec le philosophique et épistémique Heidegger n'a-t-il pas *in fine* réhabilité le privilège de l'*ego* dans la recherche phénoménologique ? Ne pourrait-on *mutatis mutandis* accuser le jeune Heidegger du reproche qu'il adressait en 1919/1920 à la psychologie⁸⁷ et qui consiste dans le fait qu'il a doublement *surestimé la donation du moi* dans le monde du soi ?

⁸⁶ *Idem*, p. 38.

⁸⁷ GA 58, p. 188.

Le phénomène de la signification : ipséité, sens commun et tradition

Nous pensons qu'après 1921/1922 Heidegger prend en compte cette difficulté, à tel point que le monde du soi est complètement destitué de sa « fonction » archi-expérientielle dès 1923, lorsqu'il entre en jeu le projet d'une herméneutique de la facticité. Cette destitution – qui d'ailleurs peut être interprétée comme une destruction que Heidegger opère sur ses propres décisions philosophiques – provient d'abord d'une critique de l'idée même d'archi-expérience, de l'idée qu'il y aurait une archi-région (la vie « en soi ») d'où pourrait être prélevé le sens ultime de l'existence. C'est donc l'idée même d'intuition originare qui sera mise en question et le passage à une phénoménologie herméneutique sera ouvert. Heidegger ne parle plus de « vie en soi » ni d'« aiguisement » de la vie sur le monde du soi, mais seulement de « vie facticielle » ou de « facticité » contenant des possibilités très particulières de s'ex-poser (*auslegen*) et donc d'être interprétées phénoménologiquement. Cette vie se déploie certes dans des directions de sens, dans des différents mondes ou plutôt des *modes* (*Weisen*), car à vrai dire à ce stade *la vie est le monde de la significativité*. Mais la significativité que le soi comprend n'est pas *la signification*. Que le monde du soi soit *significatif*, cela ne garantit pas que la vie soit *signifiante* « en soi » ; le monde est certes déjà signifié, significatif, mais cela ne garantit pas qu'il constitue la source de sa propre signification. Ce qui ne veut pas pour autant dire que le phénomène de l'ipséité serait un mauvais point de départ pour la recherche phénoménologique, mais seulement que sa compréhension en tant que simplement mondain manque son aspect signifiant, un aspect essentiel qui ne peut en aucun cas être compris comme une « chose » du monde.

Heidegger met donc en cause la capacité de la phénoménologie de la vie à mettre au jour l'aspect signifiant de l'expérience facticielle de vivre en partant du monde, notamment du seul monde du soi. Cela passera par un changement radical dans le statut ontologique de l'autre *du* soi (le monde significatif) et, par conséquent, dans ceux du soi et des autres *que* soi (les instances signifiantes). Déjà en 1920, une amorce de la déconstruction du triptyque mondain est faite lorsque Heidegger introduit la notion de « préoccupation de soi » (*Bekümmern des Selbst*) comme conditionnant le sens des directions de sens du monde. Celle-ci, écrit Heidegger, « n'est autre que le souci constant de ne pas dériver hors de l'origine » (« *eine ständige Sorge um das Abgleiten aus dem Ursprung* »)⁸⁸. La préoccupation de soi n'est ni la conscience ni l'entendement, elle n'est pas non plus « l'archi-région » de sens que Heidegger cherchait jusque-là, mais elle est « l'archi-effectivité » (*Umwirklichkeit*), c'est-à-dire la « facticité » (*Faktizität*) de l'expérience *facticielle* de vivre. Heidegger explique :

« L'archi-effectivité, c'est le soi dans l'accomplissement actuel de l'expérience de vivre, le soi en ce qu'il fait l'expérience de lui-même. Faire l'expérience, ce n'est pas prendre connaissance, c'est y être partie prenante de façon vivante, être préoccupé, mais de telle sorte que le soi

⁸⁸ GA 59, p. 173.

reçoive en partie chaque fois sa détermination de cette préoccupation même. – Monde ambiant, monde commun et monde du soi ne sont nullement des régions de l'être, ils ne sont pas déterminés en quoi que ce soit. Toute effectivité reçoit son sens originaire de la préoccupation du soi. »⁸⁹

Si d'un côté l'ipséité est donnée « dans » les mondes comme significative, de l'autre, et c'est là son aspect essentiel, c'est elle qui les signifie à chaque fois suivant le sens de sa préoccupation ipsique. Le soi (*Selbst*) ne peut donc, en aucun cas, être réduit au seul monde du soi (*Selbstwelt*), mais il est avant tout un être-préoccupé (*Bekümmertsein*). Le souci de ne pas dériver hors de l'origine, de ne plus être-soi, est recouvert, selon Heidegger, lorsque la préoccupation de soi « s'absorbe dans des tâches en lieu et place du souci », le plus souvent des « tâches culturelles » : c'est là que « l'être-là actuel du monde du soi est perdu » (« *ist das aktuelle selbstweltliche Dasein verdorben* »). « Accumuler des tâches culturelles substantielles vous tranquillise en vous confortant dans l'idée que la préoccupation est sur la bonne voie », écrit Heidegger⁹⁰, mais cela est une illusion nourrie par les philosophies théorisantes, car le but de la philosophie n'est pas de nous tranquilliser en nous offrant une explication de la vie à l'intérieur d'une paisible systématité car, tout à l'inverse, elle vise à « élever l'être-préoccupé à son renouveau constant dans la facticité de l'existence, et à rendre finalement l'existence actuelle in-assuré [*unsicher zu machen*] »⁹¹, c'est-à-dire susceptible de devenir un être questionnant à partir de sa propre incertitude d'être.

Dans le cours de 1921/1922 intitulé *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote. Introduction à la recherche phénoménologique*, Heidegger accomplit deux pas fondamentaux vers le brouillage total du monde du soi comme région originaire du sens :

1) Puisque c'est le (se)-soucier (*das Sorgen*) qui donne à chaque fois du sens à l'expérience du monde, tel que Heidegger y réaffirme⁹², on ne peut plus poser le « fondement » du soi sur un monde, même s'il n'est pas considéré comme une région. À vrai dire, si c'est l'expérience qui doit être posée au « fondement » du soi préoccupé, ce ne peut pas être un « fondement » au sens classique de *fundamentum* stable, naturel, intemporel, mais au sens de *sol* où se déploie le se-soucier ayant toujours affaire à « quelque chose » de mondain. Ce « fondement », d'où partent par la suite les considérations philosophiques et scientifiques, ne doit pas devenir l'objet d'une interprétation théorisante, mais doit être pris tel quel, comme *sol mouvant d'expérience* : celui-ci n'est pas un archi-objet, mais le thème d'une « saisie préalable », le point de départ d'une interprétation visant à élucider l'indéterminité phénoménologique de certaines expériences vécues par le soi, telles que l'inquiétude (*Unruhe*), par exemple. Heidegger « laïcise » la conception pascalienne de l'inquiétude en ramenant celle-ci à ce

⁸⁹ *Idem, Ibid.*

⁹⁰ *Idem, Ibid.*

⁹¹ *Idem*, p. 174.

⁹² GA 61, p. 93.

qu'il appelle la « mobilité de la vie facticielle » (*die Bewegtheit des faktischen Lebens*) : la vie est fondamentalement inquiète et cette inquiétude est liée à la « questionnabilité » propre à la vie (« *Unruhe und Fraglichkeit* »). Selon Heidegger, l'inquiétude est :

« Cet aspect de la vie facticielle quand elle se trouve entre plusieurs mondes (un entre-deux qui n'est ni démarqué ni arrêté) : entre monde ambiant, monde commun et monde du soi, entre monde d'avant et monde d'après ; il y a là quelque chose de positif. Le "s'infiltrer partout" de l'inquiétude... [*Das überall Durchsickern der Unruhe*]. »⁹³

Étant donné que le se-soucier facticiel se tient dans la préoccupation de soi, dans l'inquiétude mobile de l'expérience, on ne peut plus dire que le soi est un monde, encore moins qu'il a mis l'existence entre parenthèses dans l'isolement réflexif avant de se diriger vers tel ou tel « monde », mais il se tient de prime abord, pour ainsi dire, dans l'*inter-mondanéité*. Il peut s'engager chaque fois dans telle ou telle direction du monde, une direction dont le sens est configuré par le souci lui-même. Il peut s'engager dans un rapport accentué sur le monde ambiant : le ménage, l'architecture, la décoration, le paysagisme, l'urbanisme, etc. ; il peut s'adonner à des tâches où l'accent est mis sur le monde commun, par exemple la culture, l'éducation, l'activisme, le loisir, le monde associatif, l'université, etc. ; le se-soucier peut également se tourner vers soi, non pas au sens réflexif, insiste Heidegger, mais dans la mesure où il se soucie de l'être de celui qui peut dire « je », de son bien-être, sa conservation et, plus rarement, de sa signifiante originaire. L'ipséité acquiert alors un monde significatif car elle le signifie soit comme monde ambiant, soit comme monde commun, soit comme monde du soi – sans parler de la possibilité d'interpénétration et de modalisation historique de ces mondes –, mais elle n'est jamais tout à fait *un* monde, elle les *a*. Tout cela est « possédé », à l'exception cependant du sens d'être de l'ipséité elle-même.

2) Reste donc toute la question de savoir : qu'est-ce que c'est que d'être-soi ? Il s'agit, pour ainsi dire, de l'ultime question de la phénoménologie de la vie, en ce sens précis qu'en posant la question du signifiant en 1921/1922, Heidegger pose la question du sens d'être de la vie facticielle elle-même ; ainsi transgresse-t-il l'interdit dilthéyen selon lequel « la pensée ne peut pas remonter plus haut que la vie »⁹⁴ : la voie vers une ontologie est donc ouverte. La division entre les plans du « je » et du « je philosophant » ne peut pas non plus avoir de sens, car le questionnement ne peut plus s'appuyer sur le seul soi du monde ipsique, étant donné que cette ipséité n'est pas là *en tant que soi*. Et pourtant toute la tradition moderne (et Heidegger lui-même jusque-là) semble reconduire ce phénomène à un *ego* : *je me* rencontre, *j'ai à faire*, *je* signifie *mes* mondes, les choses, les autres. Mais, à la différence du point de vue traditionnel, pour qui le « je » doit nécessairement remplir la fonction

⁹³ *Idem, Ibid.*

⁹⁴ « *So entstand der Satz : hinter das Leben kann das Denken nicht zurückgeben.* », Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Tome V, p. 5 ; trad. fr. *Le monde de l'esprit*, Tome I, trad. M. Rémy, Paris, Aubier, 1947, p. 11.

de conscience constituant ces actes et de fondement épistémologique, pour Heidegger, tout est d'emblée « là pour » le je vivant sans qu'il ait à se poser la question de savoir en quoi *il est* engagé dans la signification du monde, sans qu'il ait à le « penser » au sens que la science donne à ce terme : le « je » est tout simplement là, le sens de son être n'est pas l'identité d'un *ego*, mais la simple présence ipsique avant toute réflexion.

La vie ipsique est donc *existence*, présentification, et non pas représentation ou prise de conscience réflexive, et c'est là un aspect de la vie que personne n'avait encore complètement mis au jour philosophiquement selon Heidegger, c'est là son sens. Jusque-là, on avait pensé la question de l'ipsité comme corrélée au problème de l'identité personnelle. Cependant, Heidegger se demande si la question « *que suis-je ?* » est-elle un bon point de départ pour saisir l'être du « je » étant là. N'est-elle pas trop généralisante voire réifiante ? Ne faut-il plutôt poser la question « *qui suis-je ?* » si l'on veut accéder à l'être du « je » comme singularité, comme *ipse* et non pas comme *idem* ? Pour Heidegger, en posant la question *qui ?* nous ne sommes pas plus assurés qu'en posant la question *quoi ?*, car la question *qui ?* pointe vers un sujet, sa réponse sera toujours une hœccéité, l'indication vers un « cela », alors que la question du sens d'être du « je suis » relève d'une véritable ontologie du moi, où ce qui est jeu, ce n'est pas la quiddité ou l'hœccéité de l'*ego*, mais son être même. Pour Heidegger, la question doit se poser plutôt en ces termes : *suis-je ?* Selon lui, ce déplacement du problème est en effet essentiel, puisqu'il permet de mettre l'accent plutôt sur la question du sens d'être du « suis » que sur celui du « je ». Il écrit :

« La question portant sur le sens d'être de la vie facticielle, ou plus concrètement sur le sens de cette vie qui est à chaque fois la propre vie concrète, cette question peut être saisie formelle-indicativement comme portant sur le sens du "je suis". À mesure cependant que le problème principal du sens d'être de la vie facticiel est posé, se manifeste un malentendu qui est loin d'être superficiel et aisément surmontable : suivant en cela une posture traditionnelle d'abord non motivée, le poids de la question peut en effet, au lieu de porter sur le sens du "suis", porter sur le "je", puisque le sens de ce "je" reste essentiellement indéterminé. »⁹⁵

Alors que dans les questions « que » ou « qui suis-je ? », on cherche le rassurement d'une réponse tranquillissante, avec la question « suis-je ? », on est placé face à l'incertitude radicale de notre être, face à notre constant manque de rassurement dans l'expérience. C'est une mise en question provenant de l'inquiétude d'exister elle-même⁹⁶, elle est rapportée concrètement à mon expérience facticielle, à « ma vie » en tant qu'expérience foncièrement indéterminée, et non pas à une quelconque tâche théorico-fondationnelle. C'est pourquoi, dans la position de la question « suis-je ? », il faut écarter toute théorisation induite, toute « pré-conception » et toute « détermination portant sur le "je" »

⁹⁵ *Idem*, p. 172.

⁹⁶ *Idem*, p. 174.

ou le "soi" »⁹⁷, toutes les constructions égologiques et toute catégorisation psychologique préalable, y compris celles de la philosophie de la vie⁹⁸ ; il faut, à vrai dire, partir de l'indétermination de l'ipséité en tant que telle car, écrit Heidegger :

« Cette indétermination de l'objet appelé "ma vie" n'est pas un manque imputable à la méthode ; elle permet justement de libérer, au contraire, la possibilité de trouver toujours à nouveau une voie d'accès pour poursuivre la temporation [*der Zeitigung*] de la vie facticielle ; c'est une indétermination qui n'estompe pas son objet, mais qui assure la possibilité de le rencontrer originairement, une indétermination qui montre la direction, sans pour autant prédéterminer quoi que ce soit. »⁹⁹

Il faut donc écarter d'entrée de jeu la problématique égologique de la constitution¹⁰⁰ et se plonger dans la question ontologique de l'*ego* cartésien : « il s'agirait alors », affirme Heidegger, « de creuser plus avant le sens du *sum* dans le *cogito sum* de Descartes, à l'aune d'une problématique plus originaire et à la condition d'acquérir un usage plus originaire des catégories interprétatives »¹⁰¹. Héritières assumées du cartésianisme, les philosophies kantienne, postkantienne et néo-kantienne sont toutes tributaires d'un « ratage » (*Verfehlung*) premier qui, pour Heidegger, trouve son point d'origine chez Descartes, un manquement originaire dont les effets sur l'histoire de l'esprit doivent être élucidés destructivement. Ce ratage consiste dans l'oubli de la question sur le sens d'être de l'*ego* qui peut dire *sum*. Pour Heidegger, la question de l'ipséité est malposée lorsqu'on présuppose que le sens du « je » est immédiatement donné par le monde (comme le fait Descartes) et qu'on y ajoute sans plus le « suis » comme son attribut de fait. En réalité, toute la question est celle de savoir comment cet être qui dit « je » peut être donné par le monde, alors que c'est de son être ipsique que le monde tire sa signification première. Comment un être « du » monde pourrait-il être à l'origine de sa propre signification ? De plus, c'est la question du sens d'être de la signification elle-même qui est posée, puisque si c'est le soi qui signifie le monde, mais qu'il n'est pas de prime abord un être de réflexion ni de conscience, sur quel sol l'acte de signification pourrait-il reposer ? Heidegger rend explicite cette difficulté dans sa caractérisation de l'ipséité :

« Je me rencontre dans le monde où je vis, avec lequel j'ai à faire, avec ce qui me réussit et ne me réussit pas, dans mon environnement, dans mon monde ambiant, dans mon monde commun ; je me rencontre dans un monde qui prend et qui gagne sa significativité déterminée à partir de mon soi, un monde *dans lequel le soi n' "est" pourtant pas en tant que soi* [*in der aber nicht das Selbst qua Selbst "ist"*] et où le "à partir de mon soi" n'est pas là de façon réfléchie ni explicitement mis en scène dans cette réflexion. »¹⁰²

⁹⁷ *Idem*, p. 175.

⁹⁸ *Idem*, p. 179.

⁹⁹ *Idem*, *Ibid.*

¹⁰⁰ Un problème qui avait été déjà « déconstruit » dans le cours de 1920. Cf. GA 59, § 14-15.

¹⁰¹ GA 61, p. 173.

¹⁰² *Idem*, p. 95. Je souligne.

À notre avis, c'est dans ce passage du cours du semestre d'hiver 1921/1922 que s'achève la phénoménologie de la vie du jeune Heidegger, incapable de répondre à la question de savoir quel est le sens d'être du soi qui, en vivant, expérimente facticiellement le monde et y existe, de l'ipséité qui, en signifiant le monde, ne peut pas être signifié en son être par le monde de la vie. Ce n'est pas le monde qui signifie le soi, mais le soi, quant à lui, n'a pas immédiatement conscience ni ne réfléchit sur le fait que c'est lui l'instance originaire du sens, c'est pourquoi le soi n'est pas là de prime abord *en tant que* soi. Heidegger pensait auparavant trouver l'archi-sol d'expérience sur le monde du soi¹⁰³, une « parcelle » du monde qui pût servir de point de départ tant pour la compréhension originaire du soi dans le monde que pour la fondation d'une archi-science, mais en étudiant la mobilité de la vie, Heidegger s'aperçoit qu'il est impossible d'affirmer phénoménologiquement que tout « soi » est déjà expérimenté à proprement parler en tant que « soi ». Ce qui est premier, ce n'est pas un aiguïsement de la vie sur le monde du soi, mais la préoccupation, le se-soucier commun à tous. L'inquiétude traverse toute l'expérience de vivre, nous sommes des êtres questionnants, le repos ne représente qu'une mince partie de notre existence. Notre monde du soi n'est pas de prime bord expérimenté dans l'ipséité appropriée, mais dans le monde commun où le soi devient *autre que soi* : ce sont les autres qui le déterminent sous les figures de la communauté, du langage et de la tradition, ce qui veut dire que nous sommes à chaque fois engagés dans une certaine direction du monde commun, quoique nous n'en soyons pas toujours conscients de ce fait.

Mais ces directions ne sont pas fixes, c'est-à-dire « naturelles », elles ont été historiquement constituées et la tradition se charge de les conserver comme telles. Le soi vécu lui-même est un « résultat » de l'histoire de la pensée, ce qui veut dire qu'au lieu de le prendre tel qu'il est simplement vécu ou reçu « dans » le monde commun, il faut remonter jusqu'aux sources de sa conceptualisation première pour voir quelle expérience concrète a servi de base pour sa théorisation et estimer si elle peut ou non être ré-effectuée dans mon expérience actuelle. Tel est le sens du « chemin de la destruction », dont la nécessité historico-méthodologique est réaffirmée par Heidegger dans le *Rapport-Natorp* publié comme annexe du cours de l'année 1922, dans une section intitulée « Indication de la situation herméneutique » (*Anzeige der hermeneutischen Situation*)¹⁰⁴.

C'est ici que Heidegger affirme pour la première fois que l'objet de la philosophie tel qu'il l'entend désormais, c'est l'être-là humain (*menschliche Dasein*) questionné du point de vue de son caractère d'être¹⁰⁵, en l'occurrence la facticité (*Faktizität*). La mobilité fondamentale de la vie est désormais comprise comme *Sorgen*, définie comme *Aussein auf etwas*, comme être dehors vers quelque

¹⁰³ *Idem*, p. 248.

¹⁰⁴ GA 62, p. 346-375.

¹⁰⁵ « *Der Gegenstand der philosophischen Forschung ist das menschliche Dasein als von ihr befragt auf seinen Seinscharakter.* », *Idem*, p. 348.

chose, vers le monde. En effet, « le monde est toujours déjà là pris en quelque façon par le souci (posé avec le souci) », il « s'articule suivant des directions possibles du souci comme monde ambiant, monde commun et monde du soi »¹⁰⁶, ce sont des directions offertes par le « commerce de la vie facticielle avec le monde », dont le sens est donné par la mobilité du souci¹⁰⁷. La difficulté s'élève pourtant de savoir comment le souci peut à la fois être « mien » au sens où c'est par lui que je donne du sens au monde et être « commun » au sens où les directions de sens sont pré-données dans le monde par la tradition, c'est-à-dire sont déjà signifiées par les autres. Comment être-soi originairement alors que ce sont les autres qui ont déjà configuré mes possibilités d'être moi (le monde du soi, par exemple) ?

Heidegger écrit que, en réalité, « la vie facticielle se meut toujours au sein d'une certaine *exposité* transmise, qu'elle soit retravaillée ou bien élaborée à nouveaux frais »¹⁰⁸. L'exposité est la manière dont le *Dasein* humain se montre à la travers la parole, c'est son langage, sa logique, sa manière propre de s'exposer (*auslegen*), d'élaborer un discours articulé sur soi. Il s'avère que le *Dasein* humain ne parle pas la plupart du temps « sa propre langue », c'est-à-dire il est jeté dans un monde où le langage est un bien commun hérité, où l'on parle « toujours déjà ». « La vie facticielle », écrit Heidegger, « se saisit et se préoccupe non seulement en tant qu'incident significatif ou en tant que poids du monde, mais elle parle aussi la langue du monde aussi souvent qu'elle se parle à elle-même »¹⁰⁹. Le poids du monde est senti par la vie facticielle comme une attirance vers le bas, vers le sol, vers le monde. Au lieu s'aiguiser sur soi, la vie facticielle « déchoit envers » le monde. Le soi n'a pas les yeux tournés vers le haut, comme pensait tout l'idéalisme occidental jusque-là, mais vers le bas, le monde, il se confond avec celui-ci en s'y absorbant, il parle même sa langue. Ces « mouvements descendants » du souci, Heidegger les appelle « disposition à la déchéance de la vie facticielle » (*Verfallensgeneigtheit des faktischen Lebens*) : c'est à travers l'explicitation de ce phénomène qu'il sera possible, selon Heidegger, d'expliciter comment le soi peut *être là* sans pour autant l'être authentiquement *en tant que* soi.

¹⁰⁶ *Idem*, p. 352.

¹⁰⁷ « *Die Sorgensbewegtheit hat den Charakter des Umgangs des faktischen Lebens mit seiner Welt.* », *Idem*, *Ibid.*

¹⁰⁸ « *Das faktische Leben bewegt sich jederzeit in einer bestimmten überkommenen, umgearbeiteten oder neuerarbeiteten Ausgelegtheit.* », *Idem*, p. 354.

¹⁰⁹ « *Das faktische Leben nimmt sich und besorgt sich nicht nur als bedeutsames Vorkommnis und als Wichtigkeit der Welt, sondern spricht auch die Sprache der Welt, sooft es mit sich selbst spricht.* », *Idem*, p. 358.

L'herméneutique de la facticité et le projet de l'existence authentique du *Dasein* : le temps, la mort, les autres

Dès 1922 avec le *Rapport-Natorp*, une idée s'annonce qui ne sera plus abandonnée par Heidegger jusqu'à la fin de la décennie et au-delà : la vie est certes une condition nécessaire pour la constitution des individus, mais elle ne garantit pas par elle-même que la vie individuelle devienne un être singulier, un soi authentique ; il faut, à vrai dire, une réflexion sur la mort pour découvrir comment l'individu peut devenir « soi »-même. Si vivre c'est simplement suivre les directions de sens prédessinées par la vie sur le monde, alors cela veut dire que les expériences que « je » vis peuvent bel et bien être *vécues* par d'autres que moi, c'est-à-dire que le vécu peut certes servir de principe d'individuation pour les sciences, mais ne peut jamais être pris comme critère formel par la phénoménologie, comme s'il allait de soi de que tout vécu fût le privilège d'un « je » pleinement conscient de soi. Le vécu, compris comme phénomène de la conscience, comme expérimenter quelque chose, n'est pas identique au vécu ipsique, c'est-à-dire approprié par une ipséité authentique, consciente de *soi* en agissant, responsable originairement de la réalisation et de l'intention derrière ses actes. Heidegger veut montrer que, dans la vie facticielle, la vie individuelle authentique (*eigentlich*) « retombe » (*Zerfall*) d'elle-même vers le monde, elle est sans cesse « en chute » (*Abfall*), ce qui s'explique par son être disposé à la déchéance (*Verfall*). Ici, il ne s'agit pas d'une volonté, mais l'individu subit « passivement » l'influence du monde, ce qui fait que « le plus souvent », écrit Heidegger, l'individu « n'est pas vécu en tant que tel », mais c'est « le "on" qui vit facticiellement la vie individuelle »¹¹⁰, et non pas le « je ».

Comme note Christophe Perrin, c'est ici que pour la première fois Heidegger « substantialise » ce pronom si indéterminé qu'est le « on ». Il confère cependant un contenu très précis à ce concept : le « on », c'est certes le « personne » (*Niemand*) « auquel toute vie sacrifie sa préoccupation », mais ce « personne » n'est pas une illusion ou un rien, sa consistance phénoménale réside dans « l'enlissement » (*festgefahren*) nécessaire de la vie « dans une tradition et une habitude inauthentiques » (*in uneigentlicher Tradition und Gewöhnung*)¹¹¹, c'est-à-dire qui ne sont pas comprises de façon authentique par la vie individuelle, mais simplement vécues comme les seules possibilités disponibles pour le vivre. C'est ainsi que, le plus souvent, l'individu « se meut dans une certaine *moyenneté* du souci, du commerce, de la circonspection, de l'adresse et de la discussion et, surtout, de la prise du monde »¹¹² : en se mouvant dans la moyenneté, l'individu se perd (de) soi-même. Cette

¹¹⁰ *Idem*, p. 358.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² « *Es bewegt sich vielmehr in einer bestimmten Durchschnittlichkeit des Sorgens, des Umgangs, der Umsicht, des An- und Besprechens und überhaupt des Weltnehmens.* », *Ibid.*

moyenneté est accessible communément, c'est-à-dire qu'elle est publique, elle réside dans la « publicité » (*Öffentlichkeit*) immédiate et, par là même, elle n'a rien de « privé », elle ne réserve pas de place pour la singularité, elle se veut « générale ». La publicité est dominée par le « courant » (*Strömung*), par le « tout le monde fait comme ça » (« *So wie die vielen Andern auch* »). Cela est visible notamment dans la façon dont le « on » se rapporte à la mort : la mort est certes vécue comme une possibilité par la vie, mais elle est vite repoussée vers un futur lointain comme si elle n'était pas à chaque fois *imminente*. Puisqu'elle est repoussée, la mort n'est plus objet de souci, mais « on » la vit dans « l'insouciance » (*Unbekümmtheit*), on est indifférent à la possibilité de la mort, un *ne pas se soucier* qui « s'accomplit », écrit Heidegger, « dans la fuite vers les préoccupations mondaines »¹¹³.

Il est déjà possible d'observer dans ce texte le commencement de la réflexion heideggérienne sur les phénomènes du soi et de l'autre que soi suivant la distinction fort questionnable (et devenue célèbre par la suite), entre existence « authentique » et « inauthentique ». Si dans la phénoménologie de la vie la nécessité d'accomplir originairement (authentiquement) l'expérience était une exigence, pour ainsi dire, épistémique, en ce sens précis que le monde du soi servait de critère pour l'évaluation critique des « théorisations », désormais cette nécessité deviendra une exigence existentielle et plus tard existentielle, car le champ de l'inauthenticité ne s'étend pas seulement sur la « région » de la science, mais il couvre une grande partie de la vie elle-même, notamment la vie commune, où tout est réduit aux seules préoccupations avec les affaires du monde, là où l'on s'expose comme les autres s'exposent, où le soi s'absorbe dans des tâches mondaines qu'il ne s'est pas proposées lui-même, mais qui lui ont été imposées par les autres sous les figures de la tradition, de l'habitude, de la mode, du courant dominant, etc.

Si le soi est perdu dans les autres, cela veut dire deux choses : d'abord qu'il a dû être primairement donné comme authentique pour lui-même et que c'est seulement ensuite que, étant donnée la mobilité de la vie, il a pu se perdre (de) lui-même dans le monde commun. Toute remontée vers l'authenticité perdue s'effectuera non pas « réflexivement », comme une nouvelle fuite – cette fois-ci hors du monde –, mais comme un mouvement ascendant d'arrachement à l'inauthenticité, ou plus précisément, un « contre-mouvement contre la tendance à la déchéance de la vie » (*Gegenbewegung gegen die Verfallenstendenz des Lebens*)¹¹⁴, et cela à l'intérieur du monde lui-même. C'est là tout le sens du passage de la phénoménologie de la vie au projet d'une herméneutique de la facticité que Heidegger esquisse déjà en 1922 avant de le développer plus amplement dans son célèbre cours de 1923 intitulé *Ontologie. Herméneutique de la facticité* et puis en 1923/1924 avec son *Introduction à la recherche phénoménologique*.

¹¹³ *Idem*, p. 359.

¹¹⁴ *Idem*, p. 362.

Puisque nous vivons d'emblée dans une tradition de pensée qui commande nos possibilités concrètes d'existence, il ne faut pas, comme Descartes ou le premier Husserl, faire table rase de cette tradition comme s'il était possible de s'en débarrasser par décret, mais il faut aller « à contre-courant » de la tradition. Pour ce faire, il faut avant tout reconnaître l'existence de trois aspects appartenant à celui qui accomplit la tradition, le *Dasein* humain : 1) la nécessité de son rapport au langage et à la tradition (son historicité et son exposéité), 2) la relativité historique des discours qu'il élabore à propos de lui-même (l'aspect conventionnel du langage) et 3) la possibilité de déconstruire ces discours au moyen du même langage qui a aidé à les construire. Ce dernier aspect, le fait que le *Dasein* puisse critiquer la tradition dans laquelle il baigne en lui conférant un nouveau *sens* (un sens lui-même historique et conventionnel), cela n'est rendu possible que dans la mesure où le *Dasein*, en tant que vie facticielle, est à l'origine de la signification et, du même coup, de la possibilité d'interpréter autrement sa propre existence. Néanmoins, cet aspect signifiant de la vie facticielle, en l'occurrence la parole (le parler et l'exposer, *ansprechen und auslegen* – *auslegen* étant aussi le mot courant allemand pour dire « interpréter »), ne peut pas être pris en compte au sein de la phénoménologie de la vie car, comme nous avons vu, la signification ne provient pas objectivement ou naturellement du monde de la vie, mais de l'histoire facticielle du *Dasein* humain. C'est la culture qui explique de prime abord le sens de l'être humain, et non pas la nature. C'est pourquoi la recherche phénoménologique ne doit plus suivre intuitivement le chemin de la « vie en soi » en mettant hors-circuit les opinions culturelles, mais elle doit déconstruire la facticité « naturelle » ou « habituelle » en y plongeant, vu que celle-ci est à chaque fois le résultat d'une construction historique et non pas elle-même naturelle.

C'est ici que la phénoménologie est « dépassée » et intégrée au projet plus général d'une herméneutique du *Dasein* qui vise en dernière instance à fonder une ontologie de cet étant : une recherche qui s'enquiert sur l'être de la facticité doit pouvoir faire voir les caractères d'être du *Dasein* humain au moyen d'une interprétation de la manière dont celui-là s'expose aujourd'hui et historiquement, et en partant de là, atteindre destructivement le sol authentique (ipsique), la source d'où l'exposition originare a été prélevée, une exposition qui, éventuellement, a pu devenir l'auto-exposition (*Selbstausslegung*) dominante du *Dasein* en tant que *On*¹¹⁵. Tout l'enjeu méthodique de l'herméneutique en tant que « retour déconstructif » (*abbauenden Rückgang*) vers les sources de l'histoire de la pensée est de mettre au jour l'exposition phénoménale originare, le plus souvent occulté sous la massivité de la publicité et de la tradition. C'est ici aussi que Heidegger veut montrer que la destruction en tant que mouvement de retour vers l'origine suit de près la tendance souvent

¹¹⁵ « Die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität sieht sich demnach, sofern sie der heutigen Situation durch die Auslegung zu einer radikalen Aneignungsmöglichkeit mitverbelfen will – und das in der Weise des konkreten Kategorien vorgehenden Aufmerksammachens –, darauf verwiesen, die überkommene und herrschende Ausgelegtheit nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen aufzulockern und im abbauenden Rückgang zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen. Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion. », *Idem*, p. 368.

recouverte, mais propre à la facticité du *Dasein*, de pouvoir aller contre ses mouvements descendants vers le monde et de remonter vers l'existence propre en interprétant celle-ci authentiquement au moyen d'une attitude destructive envers les « données » du sens commun et de la tradition. En ce sens, « l'herméneutique est la destruction »¹¹⁶, a pu écrire Heidegger, elle garantit que la recherche phénoménologique sur la facticité suit le sens de l'expérience originnaire du soi et ne dévie pas vers l'expérience inauthentique du On, ce qui permet en dernière instance de saisir les caractères d'être du *Dasein* humain.

En quoi consiste précisément le projet heideggérien d'une herméneutique phénoménologique de la facticité ? À notre avis, nous pouvons repérer deux versants dans la recherche herméneutique : le premier, proprement historico-phénoménologique, vise à mettre au jour l'auto-exposition de la facticité (*Selbstauslegung der Faktizität*), c'est-à-dire la manière dont le *Dasein* humain se montre à partir de soi-même, la conceptualité qu'il emploie pour se décrire soi-même, les types de discours sur soi qui peuvent se constituer à partir de ces manières d'exposition. Il ne s'agit pourtant pas d'une typologie des styles discursifs historiquement constitués, encore moins d'une linguistique, mais d'une phénoménologie du *logos* humain en tant que connaissance de soi historiquement déterminée. Dans la première partie du cours de 1923, par exemple, Heidegger repère deux « directions d'exposition » (*Auslegungsrichtungen*) privilégiées dans son époque, deux « représentants éminents » (*Exponenten*) du *Dasein* : la conscience historique et la philosophie¹¹⁷. Heidegger les interprète non pas au sens classique de disciplines universitaires ou régions de la connaissance, mais comme des guises (*Weisen*) du *Dasein*, comme des modes de son être questionnant, la conscience historique étant rapportée au passé (à l'être-été) du *Dasein* et la philosophie à son présent (à son être-toujours-ainsi)¹¹⁸.

L'analyse de ces deux directions d'exposition du *Dasein* permet de dégager ce qui constitue le deuxième versant de l'herméneutique : son côté ontologico-phénoménologique. La conscience historique et la philosophie, interprétées comme des modes d'être, ouvrent la possibilité d'entrevoir certains caractères d'être du *Dasein*. D'abord la questionnabilité, c'est-à-dire la *mobilité* du *Dasein*, qui le plus souvent peut être saisie dans le phénomène de la curiosité vis-à-vis du monde, et la *temporalité*, qui peut être saisie dans le rapport de curiosité que le *Dasein* entretient avec son passé et surtout avec son présent. Pour Heidegger, ces deux caractères d'être ne sont pas définis arbitrairement, mais sont visibles dans les expositions, les guises d'être du *Dasein* dans lesquelles il « parle à lui-même et de lui-même d'une façon accentuée [*in einer betonten Art*], c'est-à-dire se rend présent pour lui-même et se

¹¹⁶ GA 63, p. 105 ; tr. fr. p. 141.

¹¹⁷ *Idem*, p. 35 ; tr. fr. p. 57-58.

¹¹⁸ *Idem*, p. 64-65 ; tr. fr. p. 91-92.

tient lui-même en cette présence »¹¹⁹. L'exposité est un phénomène qui permet donc d'accéder aux modes de présence du *Dasein*, et cela de façon authentique, puisque la philosophie et l'histoire sont des discours qui sont à la mesure du *Dasein*¹²⁰. Et puisque ces caractères d'être permettent d'interpréter le *Dasein* humain dans son être le plus propre, c'est-à-dire dans son *existence*, « les caractères de l'exposité », écrit Heidegger, « se dévoilent comme des catégories du *Dasein* comme tel, c'est-à-dire comme des existentiels »¹²¹.

Dans le rapport de curiosité que le *Dasein* entretient avec le monde – un rapport qui permet au *Dasein* de « s'avoir » là soi-même, qui « l'amène dans son là », qui le rend présent¹²² –, Heidegger voit un phénomène fondamental digne d'être érigé au rang d'indication formelle pour la recherche herméneutique. Il écrit : « On peut saisir le pré-acquis dans lequel "*Dasein*" [être-là] — le "*Dasein*" à chaque fois propre — se tient pour cette recherche à travers cette indication formelle : *être-là (la vie facticielle), c'est être dans un monde*. Il faut justement que ce pré-acquis soit déjà exhibé dans l'analyse de la curiosité. »¹²³ Ce que la curiosité montre, c'est que le *Dasein* ou l'être-présent, c'est toujours être-là dans un monde ou bien présentifier le monde. Ce qui veut dire que le *Dasein* est par essence un être marqué par l'ouverture à « du mondain », un être qui peut s'ouvrir à un monde et qui n'est effectif que par cette ouverture même. Dans le cours de 1923, Heidegger reprendra la discussion à propos de la significativité en tant que caractère d'encontre du monde¹²⁴, mais cette fois-ci il a les moyens pour amorcer la mise au jour de l'instance qui signifie le significatif : c'est l'ouverture « mondaine » du *Dasein* qui est signifiante (*Bedeutsam*), elle donne du sens au monde sans pour autant être l'ouverture vers un au-delà spirituel du *Dasein* (l'âme), encore moins vers un en-deçà matériel (le sujet), il s'agit bien plutôt de l'ouverture du *Dasein* « *en tant que monde* ». Heidegger écrit :

« Le terme "mondain", en tant qu'il dérive de "monde", ne doit pas être compris comme l'opposé de "spirituel", mais il signifie plutôt formellement : être là en tant que "monde" [*so dasein wie "Welt"*]. Leur caractère d'être-là est défini terminologiquement comme significativité. Signifiant veut dire : être, être-là à la manière d'un signifier déterminé qui fait encontre. L'expression ne renvoie pas à un étant-là, ce qui signifierait aussi quelque chose, mais en se tenant dans le signifier, le signifier déterminé qui fait encontre constitue l'être. »¹²⁵

La significativité n'est donc pas quelque chose que le *Dasein* ajouterait à la réalité comme une sorte de couche représentative, mais le *Dasein* est le signifier lui-même du monde. De prime abord il n'est pas là en tant que soi, mais en tant que monde : en étant « en tant que monde », il confère au monde son sens d'être effectif, il constitue son être. Cependant, le caractère signifiant du *Dasein* en

¹¹⁹ *Idem*, p. 80 ; tr. fr. p. 109-110.

¹²⁰ « *Diese Weisen des Daseins sind daseinsmäßig* », *Idem*, p. 49 ; tr. fr. p. 73-74.

¹²¹ *Idem*, p. 65 ; tr. fr. p. 92.

¹²² *Idem*, p. 64-65 ; tr. fr. p. 91.

¹²³ « *Dasein (faktisches Leben) ist Sein in einer Welt [...]* », *Idem*, p. 80 ; tr. fr. p. 110-111.

¹²⁴ *Idem*, § 21-26.

¹²⁵ *Idem*, p. 96 ; tr. fr. p. 129.

tant que constitution n'atteint pas d'emblée le sens *authentique* du monde. En effet, ce signifier primaire rendu possible par l'ouverture n'est rien d'autre que l'exposer d'un état de fait ontique précédant toute connaissance ontologique. C'est pourquoi dans l'*Introduction à la recherche phénoménologique* de 1923/1924, qui explore surtout le versant historico-phénoménologique de l'herméneutique, Heidegger a pu écrire que le « thème principal » de sa recherche était « le *Dasein*, c'est-à-dire le monde et le commerce avec lui, la temporalité, le langage, l'exposition propre au *Dasein*, les possibilités d'exposition du *Dasein*. »¹²⁶ Ce qui veut dire que la phénoménalisation propre au *Dasein* est le plus souvent celle de la présentification de soi à travers l'exposition dans et par le monde, que tout phénomène est mondain dans la mesure exacte où c'est le *Dasein* qui ouvre les phénomènes en tant que mondains, où c'est lui qui les confère du sens en « étant » lui-même « mondain » du fait de son exposité. Mais, rappelons-nous, l'exposéité est un phénomène commun et non pas propre au soi : l'ouvrir en tant qu'exposer n'est donc pas un ouvrir authentique ; en tant qu'exposéité, le soi se meut d'emblée dans la moyenneté. Heidegger écrit : « Ouverture — ce n'est pas simplement une détermination de connaissance ; celle-là est un moment particulier du voir et *donc* elle est aussi encore dans la moyenne. C'est dans ce moment particulier que l'exposéité se meut »¹²⁷.

La moyenneté, nous le savons déjà, est un caractère du On, du maître de la quotidienneté. Être ouvert dans la quotidienneté, c'est d'abord et avant tout ouvrir moyennement le monde. L'ouverture ainsi caractérisée ouvre à deux types d'étants : la *Vorhandenheit* (conceptualisée ici pour la première fois) et le *mitweltliche Vorschein*, c'est-à-dire respectivement l'être-là-devant (ou l'être-subsistant) et l'apparaître du monde commun (ou l'apparaître co-mondain). Ces deux modalités de l'ouverture du monde sont « trouvables » dans la quotidienneté du *Dasein*, dans l'aspect le plus saillant de sa temporalité. Dans la quotidienneté, le *Dasein* se préoccupe des choses du monde, il s'absorbe dans des tâches qui, dans plupart du temps, réclament l'usage d'un outil, d'un instrument permettant d'accomplir cette tâche et d'en passer à une autre. La *Vorhandenheit*, l'être-subsistant, écrit Heidegger, « se montre lui-même comme un étant qui sert à, est utilisé pour, n'est plus bien adapté à, n'est plus utilisé pour ; son être-là est un être-là-pour [*sein Dasein ist Da-für-dasein*] »¹²⁸. Dans cette modalité d'encontre des objets mondains, le monde n'apporte pas seulement de l'étant subsistant, mais aussi les autres à qui ces objets renvoient ou sont destinés. Heidegger écrit :

« Ce qui fait encontre [*das Begegnende*] est ce qu'il est et tel qu'il est, à l'instar de "la table qui est là", à laquelle *nous* (on, et à proprement parler un on déterminé) mangeons tous les jours, autour de laquelle telle discussion s'est tenue autrefois, où nous avons joué à un tel jeu auquel certaines personnes qui étaient *là* ont participé, ce qui veut dire que ces personnes *sont* encore là dans l'être-là de cette table, avec elle ; ce livre-là, offert par X, mal relié par le relieur Y. »¹²⁹

¹²⁶ GA 17, p. 2 ; tr. fr. p. 16.

¹²⁷ GA 63, p. 93 ; tr. fr. p. 125.

¹²⁸ *Idem*, p. 94 ; tr. fr. p. 126.

¹²⁹ *Idem*, p. 98 ; tr. fr. p. 131-132.

Dans notre rapport préoccupé à la *Vorhandenheit*, à l'autre du soi, l'autre que soi apparaît toujours déjà. Dans tout ce à quoi nous avons affaire, les autres sont d'une façon ou d'une autre déjà là, co-présents. Mais qui est-ce ce « nous » qui est là avec l'être-là des choses ? On s'attendrait à ce que Heidegger, comme dans ses cours précédents, entame ici la description du monde du soi comme faisant partie des caractères d'encontre du monde de la significativité, et donc que ce « nous » constituerait d'entrée de jeu la pluralité des mondes du soi, mais ce ne sera plus désormais le cas. En effet, Heidegger reconduit d'emblée l'ouverture du monde du soi soucieux à la dimension de la moyenneté quotidienne, à la dimension du On préoccupé avec les choses du monde. Ce qui veut dire qu'il n'y a pas d'emblée de reconnaissance authentique de l'autre en tant qu'autre ni de soi authentiquement en tant que soi dans la quotidienneté, mais les deux instances sont saisies d'abord « dans » les choses, « à partir » du monde, sans aucune réflexion ni conscience ; et celui qui les saisit n'est pas encore « un moi » ni un autre que moi, mais « on-même » avec qui « on » est et vit. Heidegger écrit :

« Ainsi, les autres sont là dans ce qui fait encontre dans la quotidienneté, des autres qui sont déterminés à chaque fois à partir de la temporalité. Ceux qui vivent [*Mitlebende*] et qui sont là avec nous [*Mitdaseiende*] dans la quotidienneté n'apparaissent pas de prime abord et le plus souvent dans une expressivité isolée [*nicht in isolierter Ausdrücklichkeit*], mais précisément dans ce à quoi on a affaire, dans ce dont on s'occupe. Être là dans cet apparaître ne veut point dire être objet d'un savoir portant sur cela-même ; bien au contraire, l'apparaître co-mondain des autres a lieu dans l'être-subsistant [*in der Vorhandenheit*] (le pour-quoi et l'en-vue-de-quoi), ainsi que, de lui-même, cet apparaître entraîne différents étants-là [*ungleiche Daseiende*] dans son là [*in seinem Da*]. »¹³⁰

Les autres apparaissent donc de façon « mondaine », les autres sont le On. Dans cet apparaître quotidien et commun du monde, il n'y a pas de distinction « authentique » entre le soi et les autres, mais dans son être préoccupé avec les choses du monde, le *Dasein* se distingue des autres « mondainement » suivant les caractères d'encontre du monde de la significativité¹³¹. L'autre n'est pas d'abord saisi tel quel, comme une ipséité autre que la mienne, mais comme un On qui, comme moi, est ou était pris dans la préoccupation du monde, un On qui peut être déterminé (par exemple, le « nous » du foyer familial) ou bien indéterminé (le « nous » social, où s'incluent les inconnus). La *Umwelt*, l'autre du soi ou la nature, est pour ainsi dire le *medium* par lequel *tout* autre étant apparaît, une totalité qui est pour ainsi dire articulée par le système de renvois du monde de la significativité, un système qui « entraîne » les choses, les autres et le soi à la phénoménalisation dans le monde. C'est pourquoi la table n'est pas seulement un objet subsistant sans plus, mais elle renvoie à chaque fois à

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ « [...] dans le commerce prochain et quotidien [avec le monde], le monde ambiant est toujours là aussi comme monde commun et comme monde du soi. », *Idem*, p. 102 ; tr. fr. p. 136.

un « nous » qui l'a utilisé pour manger, pour jouer ou discuter ensemble à un moment donné. Cependant, la difficulté qui se lève ici est celle de savoir comment l'apparaître de l'ipséité et de l'altérité peut se réduire au caractère significatif du monde, à l'autre du soi, alors justement que toute l'entreprise de Heidegger jusqu'ici était d'affirmer le caractère signifiant du *Dasein* en tant qu'*être historiquement au monde* et non pas en tant qu'il serait déterminé par la subsistance ou l'*être naturellement dans le monde*. Heidegger voit le danger de retomber dans une conception naturaliste du rapport du *Dasein* au monde et tente de l'amorcer en affirmant que les autres font certes rencontre « mondainement », à partir et au moyen de l'ambiance, mais pour ne pas naturaliser cette rencontre comme si elle était l'effet du monde « objectif », il faut changer le sens traditionnel accordé au concept de monde naturel comme « source de causes ».

Heidegger écrivait déjà en 1921 que le « monde » dont on fait l'expérience ne peut en aucun cas être compris comme un « ob-jet », car : « "Monde", c'est quelque chose dans laquelle on peut vivre (on ne peut pas vivre dans un ob-jet). »¹³² Ce monde qui rend possible la significativité et la signifiance doit en tous points être compris comme *Lebenswelt*, comme monde qui rend possible la facticité de l'existence, comme un phénomène corrélé au *Dasein*. Ce monde ne devient un entité objective abstraite du *Dasein* que lorsque l'on l'expose ainsi et, de fait, c'est ce qui arrive le plus souvent dans la quotidienneté, où ce qui nous préoccupe de prime abord, ce n'est pas la constitution, ni l'accomplissement ou la prise en possession de nous-mêmes en tant qu'ipséités authentiques, mais le monde de la préoccupation lui-même, le monde de l'affairement où le souci s'absorbe, où tout devient affaire d'utilité et d'objectivité, même le soi et l'autre que soi. On ne peut pas y échapper, car c'est l'ambiance du monde elle-même qui apporte le On, non pas comme une nécessité naturelle, mais comme un fait de l'histoire du *Dasein*, dont l'ambiance et la naturalité font aussi partie. Si on parle le plus souvent la « langue du monde », si nous nous rencontrons et nous définissons mondainement, ce n'est pas parce que notre être authentique proviendrait « du » monde objectif, mais parce que la plupart du temps *nous y sommes* en tant que On, en nous souciant non pas de nous-mêmes ou des autres authentiquement, mais justement de l'autre du soi, à tel point que nous interprétons l'ipséité et l'altérité suivant les caractères d'être du monde objectif et non pas du soi authentique.

La fonction signifiance de l'ipséité, c'est-à-dire le souci, n'est pourtant pas annihilée dans cette absorption dans le monde, elle est plutôt occultée, recouverte sous la massivité du monde objectif. Le souci, qui à l'origine est censée être souci de soi, est tout de suite rejeté vers le souci commun avec le monde objectif, et cela dès lors que le *Dasein* se préoccupe de sa propre ambiance, un environnement qui n'est pas d'emblée ipsique au sens fort, mais qui est façonné historiquement par

¹³² GA 60, p. 10.

la publicité, à tel point que même le langage qui sert à l'exposer à et pour soi-même est, pour ainsi dire, « calqué » sur le monde, relève déjà de la publicité qui interprète le tout de l'existence comme *Vorhandenheit*, comme étant l'autre du soi. Le commerce quotidien avec le monde transforme le souci *du* soi en souci commun et puis en pure *insouciance* vis-à-vis de soi-même et de son être-au-monde.

Heidegger conclut :

« La vie, dans la quotidienneté, est là en tant que monde qui fait rencontre, un monde pris en préoccupation et concerné par le souci. La vie se préoccupe d'elle-même et, dans la mesure où le souci possède à chaque fois son langage, la vie s'interpelle à partir du monde. Le souci, conformément à son caractère d'être, s'efface au rythme de son accomplissement. Le souci disparaît dans l'habitude et dans la publicité de la quotidienneté ; mais cela ne veut point dire qu'il cesserait, mais plutôt qu'il ne se montre plus, qu'il est recouvert. La préoccupation et le commerce portent l'aspect immédiat de l'*insouciance*. Le monde qui fait rencontre apparaît comme dans une guise [étant] purement et simplement là. »¹³³

C'est là le constat phénoménal auquel permet d'arriver l'herméneutique de la facticité, elle ouvre à la dimension de la quotidienneté, c'est-à-dire au caractère temporel du *Dasein* en tant qu'il détermine son être-au-monde. La disposition affective qui commande cet état de fait, c'est le souci et ses modalités, dont la plus habituelle est celle du souci vis-à-vis le monde. L'être-au-monde est un être sans cesse préoccupé avec les choses du monde, des choses au moyen desquelles il assure sa subsistance au monde et à l'aide desquelles il s'expose pour lui-même et pour les autres. Dans ce subsister et cet exposer, le *Dasein* se confond avec le monde, et cela activement à travers la tradition et le sens commun qui, sous la figure du On, imposent une interprétation sur le monde qui se dérobe à l'examen critique et qui recouvre l'être authentique du *Dasein*. Dans la quotidienneté, le souci de soi est « mis en sommeil », il est recouvert dans son ipséité propre par l'altérité en ce que celle-ci prend la place de celle-là et vit sa vie comme si l'autre était le soi. L'herméneutique cherche à rendre visible cet état phénoménal, mais son but n'est pas seulement positif, au sens où elle ne viserait qu'à le décrire phénoménologiquement de façon « neutre », son but est aussi négatif, c'est-à-dire critique : elle vise à éveiller le souci pour son être propre, à montrer que l'interprétation publique du *Dasein* sur lui-même n'est qu'une possibilité interprétative parmi d'autres et que cette interprétation en particulier, au lieu d'ouvrir le *Dasein* à son être authentique, l'éloigne de celui-ci, recouvre et falsifie sa possibilité d'être la plus propre, à savoir l'*existence*. Heidegger écrivait déjà dans l'introduction à son cours de 1923 :

« Le thème de la recherche herméneutique est le *Dasein* chaque fois propre, et celui-ci à vrai dire en tant qu'il est interrogé herméneutiquement dans son caractère d'être pour configurer un état d'éveil de soi-même capable de prendre racine. L'être de la vie facticielle a ceci de remarquable qu'il *est* sur le mode d'être de la *possibilité* de soi-même. La possibilité de soi-même *la plus propre* que le *Dasein* (la facticité) est, et à vrai dire sans qu'elle soit ouvertement

¹³³ GA 63, p. 103 ; tr. fr. p. 137.

"là", c'est ce que nous appellerons *existence* [*Existenz*]. Dans la mise en jeu de la question herméneutique, la facticité se trouve placée dans le pré-acquis en ayant en ligne de mire cet être véritable ; c'est à partir de là et dans cette perspective qu'elle sera exposée ; les *explicata* conceptuels qui apparaissent par ce biais seront appelés des *existentiaux* [*Existentialien*]. »¹³⁴

La recherche herméneutique permet de mettre au jour que, par de-là toutes les falsifications de la publicité dans la dimension de la quotidienneté, du « de prime abord et le plus souvent », nous pouvons découvrir une autre dimension temporelle du *Dasein*, une dimension qui va au-delà de la simple effectivité quotidienne : c'est la dimension ipsique authentique, quotidiennement recouverte par les autres au monde. Celle-là ne se caractérise pas par l'objectivité mondaine, mais par la facticité de l'existence ; elle n'est pas une *res mundana*, une *réalité*, mais une dimension de *possibilités existentielles* contenues dans l'être du *Dasein*. Ces possibilités d'être peuvent être mises au jour phénoménologiquement par la recherche herméneutique, et en ce sens précis elles peuvent être conceptualisées. Dès 1923, Heidegger appelle ces concepts relatifs à l'existence d'*existentiaux*, ils décrivent des « moments » (*Augenblicke*)¹³⁵ de l'existence en tant que possibilités et non pas en tant que réalités universelles. Ce qui veut dire que, même si l'inauthenticité constitue un moment de l'existence – et un moment essentiel puisqu'il ouvre à la dimension quotidienne dans laquelle nous vivons de prime abord et le plus souvent (ce qui devient visible en s'enracinant dans la vie quotidienne) –, celle-là *ne* consiste *que* dans *un* moment de l'existence parmi d'autres moments possibles, une manière d'exister dans le monde parmi d'autres. Toutefois, Heidegger lui-même ne tiendra pas compte phénoménologiquement de la multiplicité de possibilités d'être contenues dans l'existence du *Dasein* : à partir de 1923 et jusqu'à la fin de la décennie, tous ses efforts vont se concentrer *grosso modo* sur la mise au jour de seulement deux de ces possibilités : l'existence inauthentique et l'existence authentique comme des moments insignes de la facticité humaine.

En tant que moments de la facticité, l'inauthenticité et l'authenticité du *Dasein* sont des modes d'être relatifs au temps, et la possibilité du passage d'un mode à l'autre ne peut être comprise que de façon temporelle, c'est-à-dire comme une possibilité d'être du *Dasein* en tant qu'existence. Mais ce « passage » ne peut pas être compris objectivement, à savoir comme transport d'un instant mesurable à un autre instant mesurable, mais comme un phénomène rapporté originellement à l'existence, compris en tant qu'*existential*. L'ipséité authentique, qui se perd dans le monde de la préoccupation avec les autres, ne peut se *re*-trouver que dans et avec le temps ; cette *re*-découverte est un évènement qui se produit dans et par l'existence elle-même et non plus, comme Heidegger laissait penser jusque-là, à partir du monde de la significativité. La recherche herméneutique montre que le monde de la significativité est d'emblée informé par une compréhension inauthentique de l'existence comme être-

¹³⁴ *Idem*, p. 16 ; tr. fr. p. 35.

¹³⁵ *Ibid.*

subsistant, ce qui est visible en jetant un regard sur la quotidienneté du *Dasein* où le On en tant que sujet déploie sa domination, c'est-à-dire où le sens commun et la tradition ont le dernier mot sur le sens d'être du *Dasein*, où celui-ci n'est pas compris comme être de possibilités mais comme une réalité de même nature que la réalité mondaine.

C'est pourquoi, après avoir « sauté » dans le monde, après s'être enraciné dans la quotidienneté afin de décrire celle-ci dans ses aspects ontologiques et de découvrir que le soi ou l'existence authentique disparaît devant l'éclat de l'autre du soi et de l'autre que soi, Heidegger entame une nouvelle étape dans son cheminement de pensée, celui consistant à décrire la possibilité d'un retour *du* monde dans lequel on avait sauté *vers* l'authenticité perdue, une perte que Heidegger explique en invoquant un autre existentiel du *Dasein*, sa déchéance. Contre ces mouvements descendants, le *Dasein* doit, selon Heidegger, s'arracher au monde commun au moyen d'une critique radicale du sens commun et de la tradition, notamment en ce qui concerne les discours que le *Dasein* produit sur lui-même sur le mode du On, une discursivité qui, en tant que normative, constitue certes positivement le monde commun quotidien, mais qui, en tant que publico-moyenne, nivelle les possibilités d'être du *Dasein* et les limite dans leur portée phénoménale et ontique en recouvrant ainsi l'être du *Dasein*. Cet arrachement ne se produit pas en quittant le monde ambiant, en creusant l'écart entre le soi et l'autre du soi, mais comme un arrachement au monde commun, une distanciation de soi vis-à-vis des autres et de leur domination. Ce mouvement d'arrachement a la forme d'une remontée, à l'exact opposé de la déchéance, mais tout de même un mode de celle-ci. Et elle s'y oppose en tous points : alors que la déchéance constitue l'existence quotidienne du *Dasein* comme sa réalité la plus proche, la remontée est une possibilité lointaine, qui peut ou non arriver, qui peut venir et s'installer durablement ou bien ne survenir qu'à un moment de la vie.

C'est là encore une fois l'œuvre du temps en tant qu'il constitue l'existence du *Dasein*. C'est le temps qui explique comment s'effectue le « passage » d'un mode d'être à l'autre, la modalisation de l'être du *Dasein* suivant ses possibilités ontologiques. Mais comment et dans quelles conditions existentielles cette modalisation de l'ipséité s'effectue concrètement n'est pas thématiquement par Heidegger avant 1923. Cette situation changera après, lorsque Heidegger intégrera le projet de la phénoménologie herméneutique à l'entreprise plus vaste d'une ontologie fondamentale du *Dasein*, dont les premiers contours furent esquissés par Heidegger dans des textes précédant le traité de 1927, à savoir *Le concept de temps* (tant le traité que la conférence de l'année 1924) et les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, cours professé à l'université de Marbourg en 1925. Dans ces textes et puis dans son *Hauptwerk* de 1927, Heidegger cherche à décrire les expériences qui permettent à l'ipséité d'effectuer la remontée vers l'authenticité et en vue de quoi celle-ci est nécessaire. Voyons maintenant en quoi les phénomènes de l'altérité et de l'ipséité se rapportent à cette modalisation de

l'être du *Dasein* et en quel sens la redécouverte du soi authentique dépend d'un mouvement d'arrachement au monde des autres.

En 1924, dans le traité publié à titre posthume intitulé *Le concept de temps* – à ne pas confondre avec la conférence homonyme tenue la même année¹³⁶ –, Heidegger dessine pour la première fois le scénario dans lequel se déroulera tout le drame du passage de l'existence inauthentique à l'ipséité authentique. En quoi ce traité de 1924 est-il capital dans le cheminement de pensée heideggérien ? Non seulement il marque le point de passage entre l'herméneutique de la facticité et l'ontologie fondamentale, et en cela il anticipe plusieurs points qui seront développés dans *Être et temps*, mais plus précisément, en ce qui concerne notre étude, c'est ici que Heidegger va identifier clairement monde du soi et On, et cela sur la base d'une analyse des « caractères d'être originaires du *Dasein* » en tant qu'« être=au=monde quotidien »¹³⁷. La définition du *Dasein* – et non plus seulement une indication formelle – est enfin esquissée par Heidegger :

« *Dasein* », écrit-il, « veut dire être au monde. L' "être-au-monde" a le caractère de la préoccupation. Le monde comme "ce en quoi" de l'être du *Dasein* est le "ce avec quoi" du commerce préoccupé. L'être-préoccupé que cet être est, il ne l'a pas par hasard, on l'est soi-même. Le *Dasein* est le mien, qu'il soit explicite ou implicite, authentique ou inauthentique. »¹³⁸

Nous voyons se consolider ici des oppositions qui ne seront plus abandonnées par Heidegger jusqu'à la fin des années 1920. Le *Dasein* est un être-au-monde toujours préoccupé, explicitement et authentiquement préoccupé de soi ou bien implicitement et inauthentiquement préoccupé du monde. Le *Dasein* est toujours le mien, mais aussi les autres dans le On. Ces difficultés sont très visibles dans le traité de 1924, lorsqu'y est réaffirmée l'idée que le commerce avec le monde « transforme » le *Dasein* non pas en « soi-même », mais en « on-même ». Ce monde du commerce, ce monde ambiant, c'est le monde auquel le *Dasein* appartient de prime abord, son être-à (*Insein*) est ce qui rend possible que le monde fasse rencontre, c'est là son ouverture, une ouverture qui ouvre à la familiarité du monde prochain (*Vertrautheit*). Cette familiarité apporte avec elle le *Vorschein*, la phénoménalité, et la *Vorhandenheit*, l'être-subsistant. L'idée d'un apparaître co-mondain (*mitweltliches Vorschein*), qui avait été esquissée en 1923, est ici abandonnée au profit d'une idée que Heidegger considère plus forte ontologiquement, celle de l'être-l'un-avec-l'autre (*Miteinandersein*) comme un

¹³⁶ Les deux textes composent le volume 64 de la *Gesamtausgabe*. La première partie du volume correspond au traité et n'a pas encore été traduite en français ; la deuxième partie correspond à la conférence homonyme traduite par M. Haar et M.-B. de Launay et publiée dans le Cahier de l'Herne dédié à Heidegger.

¹³⁷ GA 64, p. 17-44. Les doubles tirets sont de Heidegger, peut-être pour marquer visuellement l'inséparabilité ontologique de ces termes devant être compris comme un tout structurel articulé. Nous n'allons pas les reproduire pour aider dans la lisibilité du texte.

¹³⁸ *Idem*, p. 19-20.

« caractère d'être cooriginaire de l'être-au-monde »¹³⁹, c'est-à-dire antérieur à toute rencontre mondaine effective et conditionnant facticiellement celle-ci¹⁴⁰. C'est « l'ancêtre » le plus proche du *Mitsein*, qui ne sera conceptualisé qu'à partir du cours de 1925.

Heidegger veut montrer qu'en restant au seul plan de la quotidienneté, au seul plan du monde ambiant dominé par la préoccupation, où aucune considération réflexive sur soi ou sur l'autre n'a encore été entamée, il est déjà possible de montrer que les phénomènes de l'altérité et de l'ipsité sont déjà « à l'œuvre », pour ainsi dire, pour « moi » dans le monde, même s'ils ne sont pas thématiques. C'est pourquoi le point de départ pour saisir ces phénomènes a dû être le monde significatif quotidien, lequel est signifié par l'être-au-monde en tant que On publico-moyen. Heidegger découvre néanmoins que ce à quoi l'être-l'un-avec-l'autre quotidien ouvre, ce n'est pas à l'être des autres *Dasein*, mais seulement à leur *là*, à leurs modes de présence. Heidegger écrit :

« Dans la mesure où "l'être-l'un-avec-l'autre" est cooriginairement un caractère fondamental du *Dasein* en tant qu' "être-au-monde", le "là" prochain des autres, avec lesquels on est dans le monde, doit devenir lisible à partir des modes d'encontre du monde ambiant [...]. »¹⁴¹

Avant d'être saisis dans leur être, les autres sont là dans leur présence dans le monde ambiant, et cet être-l'un-avec-l'autre est avant tout un événement mondain, effectif, il apporte avec lui la possibilité de dire « on » avec les autres, de se con-fondre dans un discours collectif sur soi qui n'a pas été inventé par « moi » originairement, mais qui reste tout de même significatif : il guide « ma » propre façon de me préoccuper de « moi-même » et du monde, à tel point que « mon » monde n'est d'abord qu'en tant que monde des autres. Le *Dasein* est certes un être « mien », mais cette mienneté est le plus souvent et la plupart temps *vécue* sur le mode de l'autre que soi, par soi-même en tant que on-même. Mais « on-même », ce n'est pas « moi-même ». Traditionnellement, le vécu ne peut être que le vécu d'un « je ». Comment est-ce possible qu'un autre que moi *vive* à « ma » place, alors que l'autre est marqué par la présence d'un *là* distinct du mien dans le monde ambiant ? Heidegger répond :

« Non seulement les autres, *on-même*, on fait encontre dans ce que à quoi on a affaire, dans ce qu'on attend, ce qu'on évite, dans ce auprès de quoi on a son séjour préoccupé. Et ce se-rencontrer-soi-même s'accomplit à partir du monde ambiant sans aucun type d'auto-consideration égoïque tournée sur soi ni de perception réfléchie sur des vécus ou des actes "intérieurs". Le plus souvent et la plupart du temps, les autres font encontre là à partir du monde en tant que monde *commun* et à partir du on-même en tant que monde du *soi*. Dans le *Dasein* prochain, on est le monde des autres et, dans celui-ci, le monde propre [*in dieser die eigene*]. Cette articulation cooriginaire entre co-mondain et auto-mondain [*selbstweltliches*] doit être comprise comme mondaine à partir du caractère primaire d'encontre du monde – la significativité – de sorte que, sur sa base, le caractère d' "avec" se distingue du caractère d' "autour". Les "autres" sont déjà là dans le pour-quoi [*Worauf*] d'un renvoi déterminé du

¹³⁹ « "Miteinandersein" bedeutet vielmehr einen mit dem "In=der=Welt=sein" gleichursprünglichen *Seinscharakter des Daseins*. », *Idem*, p. 24.

¹⁴⁰ « *In solcher Bestimmtheit steht das Dasein auch dann, wenn kein anderer faktisch angesprochen und wahrgenommen wird.* », *Ibid.*

¹⁴¹ *Idem*, p. 24.

monde ambiant. Le pont en construction, par exemple, renvoie à un tel ou tel ; le bateau sur la plage renvoie à qui il appartient. »¹⁴²

Le *Dasein* prochain, celui qui vit dans la quotidienneté, ce n'est pas un être d'emblée conscient de soi au sens de la conquête ou de l'appropriation de soi, mais c'est un être « donné » dans le monde des autres, une donation acquise en échange de la soumission du soi à une manière déterminée d'exposer la phénoménalité, celle du On en tant qu'il a pris la place du soi authentique qu'il soumet à l'inauthenticité. Celui qui règne dans le monde du soi n'est pas le *soi-même*, mais le *on-même*. Cette situation difficile à saisir phénoménologiquement s'éclaire lorsque nous tenons compte du rapport existant entre le soi, l'autre que soi et l'autre du soi dans la quotidienneté. Dans la vie quotidienne, le soi déchoit envers le monde, son être se tient sous la massivité du monde des autres, de sorte que ce que le soi voit (y compris soi-même) est déjà exposé suivant la compréhension moyenne des autres à propos de l'être, toujours conçu comme étant extérieur au soi. En d'autres termes, dans la quotidienneté, c'est l'autre que soi qui domine le soi à travers son interprétation inauthentique de l'autre du soi. En ce sens, « co-mondain » et « auto-mondain » sont cooriginaires articulés : monde commun et monde du soi ne peuvent plus être distingués car, dans la quotidienneté, ces deux directions de la significativité se confondent, se croisent et deviennent elles-mêmes mondaines, « naturelles », « trouvables » objectivement à même le monde ambiant. En cela, le monde significatif révèle son « caractère d'avec », c'est-à-dire le fait que le monde est en son être un monde nécessairement partagé et partageable.

Pour comprendre comment le plus souvent le monde ambiant « objectif » peut renvoyer au monde commun et au monde du soi sans que ce renvoi soit de nature « subjective », il faut abandonner la primauté de l'*ego* et reconnaître toute la portée ontologique du *mit* comme ce qui rend possible l'encontre avec les autres à partir de la significativité. Abandonner la primauté de l'*ego* veut dire mettre en suspens son privilège dans la recherche qui s'enquiert sur l'être du *Dasein*. L'*ego*, tel qu'il a été défini par Descartes comme *cogito sum*, n'a pas été depuis, nous l'avons vu, questionné dans son être. Malgré tous les efforts de dé-réification qui ont suivi « la percée » cartésienne dans la région de la conscience, notamment chez Husserl¹⁴³, la manière traditionnelle de saisir le phénomène de l'ipséité est restée aux yeux de Heidegger à peu près la même : l'*ego* est pensé comme une substance, un *idem*, une chose pensante certes, mais achevée en soi et vivant pour soi. Parce qu'il est achevé, l'*ego* est donc conçu comme une entité impénétrable, comme une « capsule », autour de laquelle d'autres choses apparaissent, des choses qui l'objectent, qui lui font résistance, mais ne sont pas « dans » la capsule. Toute la question est donc celle de savoir comment l'*ego* sort-il de sa capsule pour

¹⁴² *Idem*, p. 25.

¹⁴³ Cf. GA 17.

connaître ce qui est dehors, comment peut-il avoir une certitude à propos de la réalité du monde « en dehors » de la capsule. C'est là à nouveau le problème de la réalité du monde extérieur, auquel toute philosophie postcartésienne a dû répondre d'une façon ou d'une autre, toujours dans le cadre de la fondation d'une théorie de la connaissance. Heidegger écrit :

« Il n'y a pas là de prime abord, pour ainsi dire, des "sujets" pour soi encapsulés qui devraient ensuite se construire un pont entre eux. Une telle présupposition atteint tout aussi peu l'être originaire du *Dasein* que l'opinion que le monde serait amené au *Dasein*, pour ainsi dire, "de l'extérieur" comme quelque chose dans lequel il s'est d'abord déplacé et qui l'a atteint pour la première fois dans une connaissance saisie de l'intérieur. »¹⁴⁴

En pensant l'être du *Dasein* comme être-au-monde, Heidegger veut échapper aux apories auxquelles ce problème conduit, notamment celle du solipsisme, qui consiste dans l'impossibilité de « prouver » de façon apodictique l'existence de la réalité « extérieure » des autres et des choses, ce qui montrait déjà Descartes dans son exemple du regard des autres hommes par la fenêtre comme des possibles fantômes. Pour Heidegger, cette problématique n'a pas lieu d'être dans l'ontologie, car elle manque un aspect fondamental de l'*ego* en tant qu'être-au-monde : il est un être temporel, il est « de prime abord et le plus souvent » ce qu'il est tous les jours dans le commerce préoccupé avec le monde, il est ouverture, les moments de « fermeture » dans le monde n'étant qu'une modalisation de la règle quotidienne. Il ne faut donc pas surestimer théoriquement le rôle de l'*ego* comme instance originaire donatrice de sens ni le questionner d'entrée de jeu dans la perspective fondationnelle d'une certitude apodictique sur le « monde ». L'*ego* doit d'emblée être compris comme un *ipse*, c'est-à-dire comme un être ouvert sur le monde et dans le monde, un monde dans lequel *on* est d'emblée l'un avec l'autre, où, dès que le soi se tourne vers le monde, il est déjà pris dans une communauté mondaine avec l'autre que soi à travers l'autre du soi.

C'est une autre problématique qui atteint ontologiquement le « je » selon Heidegger. C'est le problème de l'appropriation de soi dans un monde où nous sommes submergés par les déterminations des autres. Ce « je » que je suis à chaque fois dans le *Miteinandersein*, que je suis avec les autres dans la quotidienneté, c'est-à-dire un « je » qui est *mien*, il est certes un je « propre » (*eigen*), donné dans le monde des autres, exposé d'une certaine manière ou d'une autre, mais cela ne garantit point qu'il se soit déjà approprié soi-même « authentiquement » (*eigentlich*) dans son être, c'est pourquoi il n'est pas d'abord « moi-même » au sens authentique de l'appropriation de soi, mais seulement au sens de la simple propriété de soi parmi les autres. Heidegger écrit :

« L'être-l'un-avec-l'autre signifie : se rencontrer l'un avec l'autre dans un monde ambiant préoccupé. Les modes de rencontre sont multiples ; les "autres" sont pourtant toujours familiers et compréhensibles dans certaines limites. Leur être-à est ouvert à leur être-au-monde en propre et l'être-au-monde propre à chacun est ouvert pour celui des autres. Dans

¹⁴⁴ GA 64, p. 26.

la préoccupation prochaine, chacun est principalement ce à quoi il a affaire. Il ne s'approprie pas – il est inauthentique. De prime abord, tout un chacun est également inauthentique dans la quotidienneté avec les autres. Dans cette inauthenticité, "on" est ouvert pour les autres [*Er ist sich nicht zu eigen – uneigentlich. Jeder ist zunächst in der Alltäglichkeit mit den anderen gleich uneigentlich. In dieser Uneigentlichkeit ist "man" für den anderen erschlossen*]. »¹⁴⁵

L'inauthenticité est la condition première de tout *Dasein* dans le monde quotidien, ce qui veut dire que même s'il dit « je », il ne le dit pas authentiquement à la première personne, mais en tant que « on-même » dans le monde commun. C'est pourquoi, selon Heidegger, la question du « qui ? » n'atteint pas l'être authentique du *Dasein* si l'on se tient uniquement au monde commun quotidien, l'ipséité doit s'y arracher si elle veut atteindre son être authentique. Dans la quotidienneté, écrit-il, le « On est dans le monde ambiant de l'être-l'un-avec-l'autre »¹⁴⁶, il est le « sujet de l'être-l'un-avec-l'autre quotidien »¹⁴⁷.

En tant que sujet de la relation avec l'autre, le On n'est pas seulement un concept calqué sur le monde de la quotidienneté, mais Heidegger y voit un manière d'être du *Dasein*, un phénomène très particulier qui aide à expliquer comment le soi est-il proprement dans le monde des autres en tant que mien sans pourtant être authentiquement *moi*. Le monde quotidien est certes peuplé par les autres, mais ces autres sont le plus souvent compris de façon moyenne et publique, dans le système de renvois, dans l'indifférence que nous pouvons lire dans l'expression « ces gens-là » ou dans le phénomène de la foule, par exemple, et non pas en tant qu'ipséités appropriées. Puisque le *Dasein* parle la langue du monde dans le On, il parle de lui-même en s'exposant à partir d'une saisie inauthentique de soi. L'auto-exposition, et non pas la conscience de soi, est ce qui est primairement à l'œuvre dans la quotidienneté, puisqu'en tant que « connaître primaire », en tant que « sens commun », elle explique le monde « immédiatement » sur la base de connaissances déjà acquises, le met en forme à partir d'un langage déjà opérant. Le langage, en tant que parole, ce n'est pas seulement un bien commun acquis, un appendice culturel de la société humaine, mais à vrai dire, écrit Heidegger, « le-parler-l'un-avec-l'autre est la guise fondamentale de l'être-l'un-avec-l'autre »¹⁴⁸, ce qui veut dire que toute forme de *logos* est une modalisation plus ou moins originaire de cette parole commune, en allant du bavardage quotidien (*Gerede*), où « se fonde la possibilité de la domination têtue du On »¹⁴⁹, jusqu'aux discours humains les plus élaborés, tels qu'ils s'exposent dans les recherches philosophique et scientifique constituant l'histoire de l'esprit (*Ausgelegtheit*)¹⁵⁰.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Idem*, p. 27.

¹⁴⁸ « *Das Miteinander=reden ist vielmehr die Grundweise des Miteinander=seins=in=der=Welt.* », *Idem*, p. 28.

¹⁴⁹ « *Im Gerede, von dem das nächste Miteinandersein gelebt und geführt wird, gründet die Möglichkeit der hartnäckigen Herrschaft des "Man".* », *Idem*, p. 29.

¹⁵⁰ « *Die öffentliche Ausgelegtheit tyrannisiert auch die Geschichte der Wissenschaften.* », *Idem*, p. 39.

Mais il ne faut pas croire que ces discours « plus élaborés » échappent au bavardage, à la domination du On et à la tyrannie de l'exposité, de la tradition. Tout au contraire, en tant que modalisations de la parole commune, les discours philosophiques et scientifiques subissent eux aussi la domination de la publicité. Ici, encore une fois, le problème n'est pas celui de la possibilité de communication entre les consciences, comme si l'exposité devait d'abord être représenté par chacun et seulement après « transportée » d'une conscience à l'autre dans une paisible concordance intersubjective¹⁵¹. « Communiquer [*Mitteilen*] », écrit Heidegger, « veut dire ramener les autres à l'être-au-monde et s'y tenir avec eux »¹⁵². Heidegger insiste énergiquement sur l'idée que le rapport du soi avec les autres à travers la parole est d'emblée un rapport de domination de l'altérité sur l'ipséité, une maîtrise profonde puisqu'elle atteint jusqu'aux racines de l'être de l'ipséité : celle-ci, en tant qu'être authentique, est recouverte par les autres et découragée, lorsqu'elle cherche refuge dans les discours sur « soi », à se découvrir elle-même dans son être le plus propre. C'est pourquoi, au lieu de s'approprier son être propre à travers le langage, l'ipséité y est plutôt dépossédée de soi et occultée. Heidegger écrit :

« Conformément à son type de domination dans le quotidien du *Dasein* et en allant jusqu'à des questions et des recherches apparemment authentiques, le bavardage éloigne le *Dasein* de l'exposition et de l'explication-à-l'autre originaires. L'ouverture alors alléguée du monde est un recouvrir, et cela de telle sorte que le bavardage rapporté à la publicité et à la tradition persuade le *Dasein* à la possession d'une vérité généralement reconnue et partant vraie. L'exposition est l'appropriation et la configuration de l'être-à. L'être-à (être-à-découvert) a avant tout le mode d'être du recouvrement. L'exposition, endurcie dans le bavardage, entraîne le *Dasein* étant à chaque fois dans la guise d'être du "On". Mais être dans le "On" se révèle maintenant en tant que recouvrement et dépossession du soi authentique [*Das Sein im "Man" erweist sich aber jetzt als Verdeckung und Abdrängung des eigentlichen Selbst*]. »¹⁵³

Nous pourrions lire dans le On heideggérien la radicalisation d'une réflexion sur l'attitude naturelle husserlienne. Pour le Husserl d'avant la *Krisis*, on peut tout à fait se trouver soi-même et les autres dans l'attitude naturelle. À vrai dire, l'*ego* est la première chose qui nous fait rencontre selon Husserl, et c'est en changeant d'attitude vis-à-vis de ce phénomène « naturel » qu'il est possible d'accéder réflexivement à l'*ego* et puis à l'intersubjectivité transcendantale en tant qu'instance constituante originare. Pour Heidegger, en revanche, il y a une couche de naïveté plus profonde avant toute saisie, même « naturelle » de l'ipséité. Comme dira plus tard Patocka, il ne suffit pas de mettre hors-circuit les thèses naturalistes sur l'existence si la donation « naturelle » de l'*ego* elle-même n'est pas questionnée, si l'*époque* n'atteint pas l'*ego*. L'*ego* en tant que conscience, en tant que centre

¹⁵¹ « So ist die Sprache Mitteilung gerade im Hinblick auf die nächste Seinsart des Daseins. Mitteilung darf dabei nur nicht verstanden werden als Vermittlung – gleichsam Transport von Erkenntnissen aus einem Subjekt heraus in das andere hinein. Mitteilung ist als Miteinanderbesprechen die Weise, in der "man" mit anderen die besorgte Welt "teilt" und hat. », *Idem*, p. 30.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Idem*, p. 36.

d'actes, en tant que « sphère », tout cela consiste également dans des thèses sur l'existence. Elles s'inscrivent dans l'histoire des saisies du phénomène de l'ipséité et, en tant qu'histoire, doit être soumise non pas à la réduction, comme si elle n'avait pas actuellement d'influence sur la manière de philosopher, mais à la destruction phénoménologique critique, qui vise à atteindre aux motivations originaires derrière ces saisies. Cependant, la domination du On s'étend non seulement sur la connaissance, mais elle s'immisce jusqu'aux confins de la vie quotidienne, elle va jusqu'à commander mes dispositions affectives (*Befindlichkeit*), elle prédétermine la façon dont se déploie mon appartenance (*Insein*) au monde.

C'est pourquoi, selon Heidegger, le « passage » de l'attitude naturelle à l'attitude philosophique ou phénoménologique ne peut pas être juste une question de mise en suspension artificielle de thèses, mais il s'agit de déconstruire mon être même, en tant que je le suis à chaque fois, suivant la façon dont je l'expose pour moi-même et pour les autres ; il s'agit de la manière dont je m'insère dans une tradition donnée et comment je me détermine selon elle, il s'agit de l'accomplissement de mon existence originarie au monde. Néanmoins, les mouvements descendants du *Dasein* font que je décroche de mon soi authentique dès que je suis au monde, dès que je tente d'avoir une autocompréhension, dès que je tente de m'approprier mon être. C'est la raison pour laquelle l'*époque* doit avancer plus radicalement encore dans l'être du soi, jusqu'à ce point de décrochage, où il est possible, selon Heidegger, de voir que le soi, avant toute « descente » vers le monde, avant toute immixtion de l'altérité, de voir qu'il est à l'origine un être authentique, un être dont *les possibilités d'être* comportent parmi elles la retombée vers l'inauthenticité, la fuite sous la sécurité apaisante des certitudes du monde du On, où le soi va jusqu'à s'exposer comme s'il était dans le monde avec les autres étants seulement à titre de présences subsistantes¹⁵⁴, à titre d'*idem*, comme si son appartenance (*Insein*) était seulement subsistance (*Vorhandensein*), comme si le soi et l'autre que soi étaient l'autre du soi. Dans cette compréhension moyenne de soi, le soi authentique (s')est déjà perdu derrière les autres.

Cette *époque*, cette déconstruction de l'exposéité, permet de voir que le soi n'est pas à l'origine un être-subsistant comme un monde, mais qu'il est un *Möglichsein*¹⁵⁵, et c'est là toute la base de ce qu'on appellera plus tard la phénoménologie heideggérienne de la possibilité¹⁵⁶. En tant qu'*être-possible*, le *Dasein* doit également comporter originellement la possibilité d'effectuer des « contremouvements », d'accomplir une remontée vers l'authenticité perdue, la possibilité de se re-trouver soi-même, d'atteindre son être authentique derrière les recouvrements, bref la possibilité de devenir

¹⁵⁴ « Diese ist ihrerseits die seinsmäßige Bedingung der Möglichkeit dafür, ein Dasein auch weltlich als vorhanden anzusprechen, obzwar nur in der abgezogenen Erfassungsart des leeren, konstatierenden Dahabens. Das Dasein geht zunächst besorgend in seiner Welt auf und lebt im "Man". », *Idem*, p. 43.

¹⁵⁵ *Idem*, p. 44.

¹⁵⁶ Cf. Serban, *Phénoménologie de la possibilité : Husserl et Heidegger*, Paris, PUF, 2016.

ce qu'il était avant le « passage », le mouvement vers l'inauthenticité. Cette possibilité n'est pas donnée, au contraire elle est recouverte dans la quotidienneté par le *Dasein* en tant que On. Ce que le On cache doit néanmoins *pouvoir* venir à la lumière. Il faut donc conquérir cette possibilité, non pas théoriquement, mais plus radicalement que toute mise en suspens, que toute réduction, plus profondément que toute attitude, même philosophique. C'est là, à notre avis, tout le sens de l'épochè pour Heidegger, une épochè *existentielle*, si l'expression nous est permise. Pour cela, il faut reconnaître qu'il y a une dimension d'appartenance plus radicale que celle que les autres nous indiquent dans la publicité et dans l'exposéité, une dimension de possibilités extrêmes, à la différence de la moyenneté quotidienne, une dimension antérieure à celle de ma subsistance mondaine et constituant mon appartenance ontologique au monde : il faut découvrir la temporalité du *Dasein*.

C'est l'étrangement (*Entfremdung*) – ou l'étrangeté (*Umheimlichkeit*) – en tant que phénomène affectant ma disposition au monde (*Befindlichkeit*) qui doit, selon Heidegger, nous fournir le coup d'envoi dans la remontée vers le soi authentique. Il s'oppose frontalement à l'*Entfremdung* que les autres opèrent, qui n'est rien d'autre qu'une aliénation. Dans la véritable étrangeté, le *Dasein se découvre* comme étant « l'étant pour qui il y va de l'être même dans son être-à »¹⁵⁷, elle constitue la « guise d'être *authentique* de l'être-à-découvert », écrit Heidegger, tandis que la guise d'être du quotidien prochain est « le recouvrement » même¹⁵⁸. Alors que le On assure le *Dasein* dans son être quotidien, qu'il lui fournit des explications objectives et réconfortantes sur ce que veut dire que d'être humain, des explications moyennes et publiques, le *Dasein* à la recherche de son être authentique s'angoisse devant le vide que ces explications laissent derrière elles¹⁵⁹, lorsqu'elles exposent le sens d'être du *Dasein* comme s'il était de même nature que celui des choses du monde, comme s'il était un être simplement mondain tels que sont les objets de la nature¹⁶⁰. Puisque les objets de la nature sont exposables en leur être suivant les lois de la répétition d'évènements empiriques, on pense pouvoir transposer cette structure expositive au sein de la dimension existentielle, et on cherche alors les lois du comportement humain dans le cadre d'une psychologie descriptive, comme l'avaient tenté, par exemple, Brentano au XIXe siècle ou, plus proche de Heidegger, le Husserl des *Ideen*. On étudie le *Dasein* comme s'il était un *ego* hors du temps.

Pour Heidegger, la voie de l'objectification du *Dasein* humain au moyen de la construction d'une normativité transhistorique universelle, qu'elle soit scientifique ou bien philosophique, est une voie à condamner dans la recherche qui s'enquiert sur le sens d'être de l'être humain. En effet, si

¹⁵⁷ « [...] *das Dasein als ein Seiendes*, dem es in seinem Insein um das Sein selbst geht. », *Idem*, p. 41-42.

¹⁵⁸ « *Die eigentliche Seinsweise der Entdecktheit ist die Umheimlichkeit, die nächsttägliche aber die Verdeckung.* », *Idem*, p. 43.

¹⁵⁹ « *Sofern das "Man" Subjekt des Seins ist, ist für ein solches Insein in der vertrauten, gesicherten, durchschnittlichen, öffentlichen Alltäglichkeit mit den anderen nichts weiter zu befürchten. Dieses "nichts weiter" gerade ist das Nichts der Umheimlichkeit, das die Angst als Sichbefinden aufdeckt.* », *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*

nous cherchons le sens d'être de l'être humain en dehors du temps, nous assumons explicitement ou implicitement une certaine métaphysique de la subjectivité, en ce sens précis que, comme pour la réalité du monde, on pense le temps comme s'il était naturel et donc extérieur au sujet, le problème étant celui de savoir comment le sujet peut accéder au sens d'être du temps « à partir » de son intériorité. C'est pourquoi en restant dans cette métaphysique on n'arrive pas à expliquer comment le temps se rapporte fondamentalement à l'être humain ni comment il peut *être* à la fois le temps universel et la temporalité propre à chaque existence humaine. Pour ne pas retomber dans le débat entre réalistes et idéalistes, Heidegger émet une hypothèse radicale, qui va dans le sens de son relativisme subjectif, celle qui affirme qu'une recherche sur le *Dasein* ne peut pas se passer du concept de temps car il se peut que le *Dasein* soit le temps lui-même et que, réciproquement, le temps soit le *Dasein*. Si celui-ci était temporel, c'est-à-dire « s'il se trouvait », écrit Heidegger dans sa célèbre conférence également appelée *Le concept de temps* prononcée en 1924,

« [...] que l'être humain est dans le temps d'une façon toute particulière, de telle sorte que ce qu'est le temps peut être déchiffré à partir de lui, il faudrait alors que le *Dasein* soit défini selon les caractères fondamentaux de son être. Et il faudrait justement que l'être-temporel [*das Zeitlichsein*] soit, s'il est bien compris, l'énoncé fondamental du *Dasein* relativement à son être. »¹⁶¹

Même si Heidegger ne développera les conséquences philosophiques de cette hypothèse sur le sens d'être du temps que dans son traité de 1927, c'est déjà le plan de travail d'*Être et temps* que nous pouvons entrevoir ici – et puis en 1925 dans les *Prolegomènes* –, c'est-à-dire le projet d'une élucidation de l'être du *Dasein* suivant le « fil conducteur du temps ». Ce qui nous intéresse dans ce virage vers le temps au cours du cheminement de pensée heideggérien, ce n'est pourtant pas le rapport historico-textuel à l'*opus magnum*, mais le fait que la prise en compte des phénomènes de l'ipséité et de l'altérité soient décisifs à la période d'élaboration de l'ontologie fondamentale. Autrement dit, dans le contexte de notre étude, ce qui importe de voir dans ces écrits précédant *Être et temps*, c'est le fait que la manière dont Heidegger conçoit le rapport du soi à l'autre que soi jusqu'à la fin des années 1920 y est déjà présente et que, plus important que cela, cette conception est à la base de la compréhension heideggérienne de l'être du *Dasein* comme temps. Dès le début de sa conférence en 1924, Heidegger se place d'emblée d'un point de vue ontologique en se demandant : « Qu'est-ce que le temps ? »¹⁶², une question dont l'écho métaphysique il tâchera de déconstruire en guise d'introduction à son hypothèse, celle qui pose la coappartenance entre le *Dasein* et le temps. En faisant retour à l'approche traditionnelle du temps, Heidegger montre qu'elle a toujours rattaché la problématique du temps à celle de l'être humain, même si de façon implicite ou inauthentique.

¹⁶¹ GA 64, p. 112 ; tr. fr. p. 30.

¹⁶² *Idem*, p. 107 ; tr. fr. p. 27.

Son but sera d'éclairer ce rapport, à travers une explicitation de la relation du temps à l'ipséité, au *je suis* particulier, et non pas de la relation du temps en général à l'humanité en général tel qu'on avait fait jusque-là. Il écrit :

« La question de ce qu'est le temps nous a conduit à considérer le *Dasein*, si par *Dasein* nous entendons l'étant que nous connaissons comme vie humaine en son être. Cet étant, dans la continuité de son être, l'étant que nous sommes nous-mêmes, celui que chacun de nous vise par l'énoncé de base, c'est le *je suis*. L'énoncé "je suis" est l'énoncé véritable de l'être, du caractère de *Dasein* de l'être humain. Cet étant est à chaque fois mien. »¹⁶³

Pour voir comment s'accomplit ce rapport, Heidegger énumère « certaines indications préliminaires sur quelques-unes des structures fondamentales du *Dasein* lui-même » : le *Dasein* est 1) être-au-monde préoccupé ; 2) être-l'un-avec-l'autre au monde ; 3) être de langage ; 4) il est à chaque fois mien ; 5) il est le On ; 6) il est souci ; 7) il est dans la moyenneté irréfléchie ; 8) il est dominé par la tradition¹⁶⁴. Ces éléments structuraux reprennent beaucoup des acquis des cours heideggériens antérieurs que nous avons pu commenter à l'occasion. Mais, ici dans cette conférence, la rapport que l'ipséité entretient avec l'altérité dans la quotidienneté devient plus net : la façon dont le *Dasein* est constitué dans le plus profond de son être rend possible que son être authentique soit recouvert par les autres que soi à tel point que, le plus souvent il n'est pas *soi-même* mais *on-même*. Le *Da-sein* est certes originairement mien, en ce sens que personne ne peut ôter mon « là », personne ne peut être présent en étant mon là, mais cela ne veut pas dire que personne ne peut ôter mon « être ». Pour Heidegger, la forme caractéristique d'« otage » de l'être du *Dasein* est le phénomène de domination de l'altérité sur l'ipséité. Heidegger écrit : « Pour autant que le *Dasein* est un étant que je suis et qu'il est défini en même temps comme être-l'un-avec-l'autre, la plupart du temps et de façon moyenne, je ne suis pas moi-même mon *Dasein*, mais je suis les autres. »¹⁶⁵ La mienneté n'est pas à elle seule une garantie que le *Dasein* soit entièrement son être, son « je suis », puisque la moyenneté dans laquelle elle vit de prime abord, écrit Heidegger, « n'implique aucune réflexion sur le "moi" et le "soi", et pourtant », ajoute-t-il, « le *Dasein* se possède lui-même. »¹⁶⁶ Toute la difficulté est là, à savoir comprendre comment le soi peut se posséder « soi-même », alors que le On ôte son être dans la quotidienneté et vit à sa place au moyen d'une domination par la tradition et le langage.

Pour Heidegger, la difficulté à saisir l'être du *Dasein* n'est pas due à un défaut de connaissance exacte sur cet être, mais à une indétermination propre à « l'étant même qui doit être connu ». À la différence des autres étants – les ustensiles, par exemple –, le *Dasein* n'a pas de fin « en soi », et cela au double sens du terme : par exemple, lorsque l'artisan finit une table, il peut dire que son travail est

¹⁶³ *Idem*, p. 111-112 ; tr. fr. p. 29.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 112-114 ; tr. fr. 30-31.

¹⁶⁵ *Idem*, p. 113 ; tr. fr. p. 30.

¹⁶⁶ *Idem*, p. 114 ; tr. fr. p. 31.

achevé, que l'objet qu'il a créé, doté d'au moins trois appuis sur le sol, au-dessus desquels une surface plate se tient fermement, que cet objet *sert* à apposer d'autres objets. C'est donc un objet matériel achevé dont la finalité est l'utilité. La table est en ce sens un étant bien déterminé. Le *Dasein*, en revanche, lorsque nous tentons de déterminer son être selon le modèle de l'explication objective, nous butons sur la difficulté suivante : si pour connaître un étant quelconque, il faut connaître sa fin en tant qu'être achevé et être de finalité – le cadavre pour Descartes et la table pour l'artisan –, dans le cas du *Dasein*, cette fin ne peut jamais être expérimenté en soi, car l'atteindre pour le *Dasein* signifie ne plus être *Dasein*, ne plus être-là, c'est-à-dire *mourir*. Le *Dasein*, lorsqu'il pose la question de son être, n'est pas encore « parvenu à une fin », ce qui veut dire que lorsque je me demande « que suis-je ? », je n'ai pas encore l'expérience de la totalité de mon expérience, puisque mon être est dans l'être-à-chaque-fois et donc je ne peux pas répondre à cette question tant que je suis présence, car « avec mon *Dasein*, je suis toujours en chemin »¹⁶⁷, écrit-il.

Comment concilier alors la nécessité de penser le *Dasein* comme totalité et comme étant à chaque fois mon expérience authentique singulière si pour cela je devrais atteindre le terme de l'expérience du *Dasein* en général afin d'en saisir l'essence ? Pour les philosophies psychologiques, c'est-à-dire qui partent de l'idée de l'âme ou de sujet, c'est là une question qui ne pose pas de problème, puisqu'on doit, selon elles, faire abstraction de l'expérience empirique du je afin de trouver la forme de cette expérience, *l'a priori* conditionnant sa possibilité, c'est-à-dire la région de sens se tenant au-delà de toute empiricité, à savoir le domaine du « moi pur », du « je transcendantal ». Heidegger voit cet approche de l'être du *Dasein* comme fautive, puisque « le *Dasein* est dans l'être-à-chaque-fois pour autant qu'il est ce qu'il peut être, à savoir qu'il est chaque fois le mien. Cette définition appartient à cet être de façon constitutive. Celui qui tire un trait là-dessus a perdu dans son propos ce dont il parle. »¹⁶⁸ Il ne faut donc pas partir de l'idée d'un sujet abstrait de toute empiricité, mais d'un je présent, inscrit dans le temps, d'un je qui est chaque fois ses propres possibilités, ou mieux, qui est authentiquement *une* possibilité que personne ne peut lui enlever et qui fait sa singularité : seul le *Dasein* peut être *sa* mort au sens propre. Alors que dans la quotidienneté le *Dasein* n'est pas soi-même en étant parmi les autres et qu'il est dominé par la puissance du On, dans l'être-à-chaque-fois, en revanche, le *Dasein* trouve un passage vers un domaine de possibilités que lui seul peut posséder librement : le domaine de l'authenticité, un champ de possibilités existentielles et non pas de conditions *a priori*.

À la différence de la quotidienneté inauthentique, où « la plupart du temps et de façon moyenne, je ne suis pas moi-même mon *Dasein* », mais les autres, dans ma possibilité d'être la plus

¹⁶⁷ « Bin ich doch mit meinem Dasein immer noch unterwegs. », *Idem*, p. 115 ; tr. fr. p. 31.

¹⁶⁸ *Ibid.*

propre, écrit Heidegger : « Je ne *suis* jamais les autres »¹⁶⁹. Comment est-ce possible que je sois à la fois les autres dans la quotidienneté et ne sois jamais les autres dans mon être-à-chaque-fois ? Que je sois quotidiennement autre que moi et en même temps à chaque fois moi ? Pour comprendre cette difficulté, il faut, selon Heidegger, tenir compte de la temporalité du *Dasein* en tant qu'elle commande ces deux modes d'être, la quotidienneté et l'être-à-chaque-fois mien. Je ne peux être les autres, c'est-à-dire être dominé et vécu par le On et la tradition, que pour autant que je ne me suis pas confronté à ma possibilité d'être la plus propre, à savoir à la finitude de mon existence, ma mort, en tant que possibilité authentique de mon être. Confronté à cette possibilité, qui laisse entrevoir l'impossibilité même de mon *Dasein*, la fin de ma présence au monde, je m'aperçois que personne d'autre que moi ne pourrait être cette possibilité à ma place, que personne ne pourrait se placer au point le plus extrême de moi-même, contrairement aux possibilités moyennes que le On offre, qui « servent » à tous et peuvent être vécues par n'importe qui. Seul moi peux être ma mort : cela veut dire pour Heidegger que les autres peuvent certes vivre « à ma place », ôter mon être dans la vie quotidienne, mais dès lors que je passe à la dimension de l'authenticité, personne d'autre que moi ne peut plus être en charge de mes possibilités, car c'est moi qui dois être ma possibilité en tant qu'être-fini (*Vorbei*), une responsabilité qui revient à moi seul d'assumer puisque je suis le seul à pouvoir être originairement moi-même à l'extrémité de mon être. Heidegger écrit : « [...] le *Dasein* des autres ne peut pas remplacer le *Dasein* de façon authentique, si toutefois l'être-à-chaque-fois doit être maintenu comme mien. Je ne possède jamais le *Dasein* des autres sur le mode originel, seule façon appropriée de posséder le *Dasein*. »¹⁷⁰ La confrontation à la possibilité de la mort singularise le *Dasein*, elle manifeste la possibilité que tout un chacun a d'être soi-même sa propre possibilité. Chaque *Dasein* découvre par là même que son être authentique est un « être-vers-la-fin » (*das Zu-Ende-Sein*) et non pas un être de finalité, comme les choses.

De la mort, on sait qu'elle est certaine et même imminente, mais personne ne sait *quand* elle arrivera. C'est cette indétermination foncière qui marque l'être de la mort en tant que fin du *Dasein*. Pour saisir l'être de la mort de façon « plus déterminée », il ne faut pas étudier la mort des autres, puisque je ne pourrais pas accomplir originairement l'expérience de leur mort chez moi ; il ne faut pas non plus chercher la mort elle-même en tant qu'évènement, par le suicide ou bien en s'exposant au danger, par exemple. Ce n'est pas le contenu de la mort, son *Was*, qui doit nous intéresser, mais sa possibilité imminente, son *Wie*. Le *Dasein* doit être sa mort pour autant qu'il reste en vie, pour autant qu'il comprend que son être-fini, que le néant de son ne plus être-là doit être expérimenté comme possibilité et non pas comme une réalité. Heidegger écrit :

¹⁶⁹ « *Das Dasein des Anderen habe ich nie in der ursprünglichen Weise, der einzig angemessenen Art des Habens von Dasein: den Anderen bin ich nie.* », *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*

« C'est une anticipation du *Dasein* quant à son être-fini en tant que cette anticipation est une possibilité extrême de lui-même dans l'imminence d'une certitude et d'une totale indétermination. Le *Dasein* en tant que vie humaine est primordialement un être-possible, l'être de la possibilité de l'être-fini certain et pourtant indéterminé [...]. Cet être-fini n'est pas un quoi [*Was*] mais un comment [*Wie*] et, en effet, le comment propre de mon *Dasein*. Cet être-fini que je peux anticiper en tant qu'il est mien n'est pas le quoi de mon *Dasein*, mais purement et simplement son comment. Tant que se maintient cette anticipation de l'être-fini du *Dasein* dans le comment de l'être-à-chaque-fois, le *Dasein* devient visible lui-même dans son comment. »¹⁷¹

C'est là la seule façon de déterminer l'être de la mort, même si cette détermination implique de reconnaître que la mort en tant que possibilité est un phénomène aussi indéterminé ontiquement que la vie du *Dasein*. Cependant, l'analyse du phénomène de la mort a le bénéfice d'ouvrir à la dimension temporelle du *Dasein*. Si la possibilité la plus propre du *Dasein* est son être-fini et qu'elle conduit le *Dasein* « de » lui-même à son être authentique étant à chaque fois, cela veut dire que la confrontation à la mort doit constituer la « voie royale », pour ainsi dire, conduisant du mode d'être inauthentique où le soi est l'autre que soi, vers le mode d'être où il est authentiquement soi-même, où il est son temps par l'anticipation de son être-fini, ce qui lui permet de faire retour à son présent quotidien et à son passé sur le mode authentique par le devancement de son être. *L'époque* doit être existentielle non seulement parce qu'elle engage l'existence concrète de celui qui questionne, mais aussi parce qu'elle vise à le mettre en position de dégager les structures ontologiques du *Dasein*, de son propre être. C'est du moins ce que Heidegger laisse entendre en écrivant ces lignes :

« Cette anticipation de l'être-fini est l'élan du *Dasein* à l'encontre de sa possibilité extrême, et dans la mesure où cet élan-à-l'encontre-de... est sérieux, le *Dasein* est rejeté durant cette course dans l'encore-être-là de lui-même. C'est le retour du *Dasein* à sa quotidienneté qu'il est encore. De sorte que l'être-fini en tant que comment authentique révèle également la quotidienneté dans son comment, la ramène de son affairément et son activité en son comment. Il rapporte tout quoi, tout souci et toute planification au comment. Cet être-fini en tant que comment porte sans ménagement le *Dasein* à l'unique possibilité qui lui est propre et le fait ainsi reposer entièrement seul sur lui-même. Au milieu de la splendeur du quotidien, cet être-fini est capable d'installer le *Dasein* dans l'inquiétante étrangeté. »¹⁷²

Nous voyons ici clairement comment Heidegger conçoit le « passage » de l'inauthenticité à l'authenticité : lorsque le *Dasein* se place du point de vue de son être-fini, de sa finitude, il découvre qu'il est le seul à pouvoir anticiper originairement son propre *avenir*, qu'il est le seul à pouvoir être à chaque fois son être-là, son existence : il sort de la familiarité du monde commun et entre dans le monde de l'étrangeté. « Le *Dasein* », écrit Heidegger, « est authentiquement auprès de lui-même, il est

¹⁷¹ *Idem*, 116-117 ; tr. fr. p. 32.

¹⁷² *Idem*, p. 117 ; tr. fr. p. 32.

véritablement existant [*existent*] lorsqu'il se tient dans cette anticipation »¹⁷³. À l'inverse, dans la quotidienneté, comme nous avons vu, le *Dasein* n'est pas lui-même. L'anticipation de la finitude par la confrontation avec la mort a le mérite non seulement de placer le *Dasein* dans son être-à-chaque-fois, mais aussi de le *re-placer* dans l'authenticité perdue avant l'entrée dans la quotidienneté inauthentique. Le *Dasein* ne quitte pas la quotidienneté, mais il réussit à voir qu'elle n'est qu'une modalité de la temporalité du *Dasein*, qu'elle n'est ni la seule ni la plus décisive. Face à la possibilité du néant dans son être-fini, face à « l'unique possible qui lui est propre », le *Dasein* a le choix soit d'« éluder sa mort », c'est-à-dire de « dissimuler cette possibilité de son être »¹⁷⁴ (c'est ce que font les autres dans le *On*), soit d'assumer sérieusement cette possibilité, en tant qu'elle renvoie le *Dasein* à cet « unique possible qui lui est propre », c'est-à-dire à la responsabilité totale et entière de soi-même. En choisissant soi-même, le *Dasein* ne laisse plus les autres répondre à sa place, il devient son *auto-fondement*, en ce sens précis que la confrontation à son être-fini et le choix pour soi-même font que le *Dasein* repose « entièrement sur lui-même », qu'il puisse accéder à la totalité de son être tout en étant encore en chemin [*unterwegs*], tout en existant. C'est pourquoi, écrit Heidegger,

« le temps est le vrai principe d'individuation [...]. Mais dans quelle mesure le temps est-il authentiquement le principe d'individuation, c'est-à-dire ce à partir de quoi le *Dasein* est dans l'être-à-chaque-fois ? C'est dans l'être-pour-l'avenir de l'anticipation que le *Dasein*, plongé dans la vie courante, devient lui-même ; c'est dans l'anticipation qu'il se rend perceptible sous l'unique trait du "cette fois-ci" [*Diesmaligkeit*] de son destin unique, dans la possibilité de son unique être-fini. Cette individuation a la particularité de ne pas faire accéder à l'individualité au sens de la formation fantasmatique d'existences d'exception [*Ausnahmexistenzen*] ; elle rabat d'un coup toute tentative de s'excepter. Elle individualise de façon à rendre tout individu égal [*gleich*]. Dans le lien avec la mort, chacun se trouve amené au comment que chacun peut être de façon égale suivant une possibilité vis-à-vis de laquelle personne ne se distingue [...]. »¹⁷⁵

Heidegger voit dans le temps (la quotidienneté et l'être-à-chaque-fois) un phénomène si fondamentalement lié au *Dasein* en général que c'est à la temporalité qu'il fait recours lorsqu'il veut expliquer comment le *Dasein* se singularise, c'est-à-dire s'accomplit dans une existence singulière absolument distincte de l'autre. En ce point précis, la position de Heidegger ne diffère pas de la tradition subjectiviste, vu que celle-ci a toujours lié le sujet au temps, notamment aux phénomènes de la mémoire comme possibilité d'accès à la connaissance de soi (philosophie grecque) ou bien comme conservation de l'unité de la conscience de soi (philosophie moderne). Mais, la nouveauté heideggérienne consiste en ceci que son concept de temps n'est plus fondé « en dehors » du *Dasein*, ce n'est plus la saisie d'un phénomène naturel ou objectif, mais *originnaire*, il décrit une expérience propre à l'être humain, puisqu'il est le seul être qui non seulement compte le temps, mais qui compte

¹⁷³ « *Das Dasein ist eigentlich bei ihm selbst, es ist wahrhaft existent, wenn es sich in diesem Vorlaufen halt.* », *Idem*, p. 117-118 ; tr. fr. p. 32.

¹⁷⁴ *Idem*, p. 117 ; tr. fr. p. 32.

¹⁷⁵ *Idem*, p. 124 ; p. 36. Je souligne.

avec le temps afin de pouvoir être ce qu'il est, y compris ses possibilités les plus extrêmes. C'est pourquoi le concept de temps ne peut pas être défini sans le recours à l'expérience humaine, car le *Dasein* y est fondamentalement lié ; il y a une co-originarité fondamentale des phénomènes du temps et du *Dasein*, et cela à tel point que nous ne pouvons plus séparer ce qui relève ontologiquement de l'un ou bien de l'autre. Heidegger écrit :

« En résumé il faut dire : le temps est *Dasein* [*Zeit ist Dasein*]. Le *Dasein* est mon être-à-chaque-fois et il peut être l'être-à-chaque-fois dans l'être-pour-l'avenir, dans l'anticipation de l'être-fini qui est certain mais indéterminé. Le *Dasein* est toujours en un mode de son être-temporel possible. Le *Dasein* est le temps, le temps est temporel [*Das Dasein ist die Zeit, die Zeit ist zeitlich*]. Le *Dasein* n'est pas le temps, mais plutôt la temporalité. Cette affirmation fondamentale : *le temps est temporel*, est par-là même sa détermination la plus authentique, laquelle n'est pas une tautologie, parce que l'être de la temporalité signifie effectivité non-égale [*ungleiche Wirklichkeit*]. Le *Dasein* est son être-fini, sa possibilité se trouve dans l'anticipation de cet être-fini. Dans cette anticipation, je suis authentiquement le temps, j'ai le temps. Dans la mesure où le temps est chaque fois mien, il y a plusieurs temps. Le temps n'a pas de sens. Le temps est temporel. »¹⁷⁶

Le temps est à proprement parler *principium individuationis*, puisque, comme écrit Heidegger : « Dans la mesure où le temps est chaque fois mien, il y a plusieurs temps. » En ce sens, le questionnement qui se rapproche du phénomène du temps ne doit pas commencer par se demander quel est le *quid* du temps, son *Was*, mais chercher son *comment*, son *Wie*, ce qui implique de transformer la question traditionnelle du temps et se demander *qui* (*Wer*) est-ce qui accomplit la temporalisation, la phénoménalisation du temps et comment ? Bref, qui est à l'origine du temps ? C'est sur cette question énigmatique que Heidegger conclut sa conférence de 1924 : « [La question] qu'est-ce que le temps ? devient la question : qui est le temps ? Ou plus précisément : sommes-nous nous-mêmes le temps ? Plus précisément encore : suis-je le temps ? Ou plus exactement encore : suis-je mon temps ? »¹⁷⁷. « Le temps est *Dasein* » et « Le *Dasein* est le temps », écrit Heidegger, non pas parce que le temps serait une représentation du *Dasein*, mais parce que chaque *Dasein* en tant que singularité dépend du temps pour devenir ce qu'il est précisément « dans le temps », pour passer d'un être impropre, quotidien, où je suis les autres, où, de façon involontaire ou bien vaguement consciente, je laisse l'altérité vivre à la place de mon ipséité, pour passer à un être approprié, explicitement mien, où je suis moi-même, où, de façon volontaire et clairement consciente je choisis d'être mon ipséité authentique, où je suis responsable de mon être total, passé, présent et surtout futur. Je découvre que personne ne peut être originairement responsable de mon existence sauf *moi*, et que donc *je suis mon temps* en tant que je suis à chaque fois et que je suis mon histoire.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 123-124 ; p. 35.

¹⁷⁷ *Idem*, p. 125 ; p. 36.

Le rapport à l'autre dans l'ontologie fondamentale : le faux-problème de l'empathie

L'apport de l'herméneutique de la facticité pour le cheminement de pensée heideggérien est essentiel. Elle permet de voir que l'être humain est un être-au-monde, qu'en étant au monde, il existe, il est présent, il est là. Cependant, sa présence ne se déploie pas de la même manière que celle des autres étants, c'est-à-dire le *Dasein* n'est pas « mondain » au sens de la réalité naturelle, mais il est *temporellement au monde*, son être se fonde sur la temporalité originare, laquelle rend possible un rapport au temps « réel » du « monde ». Cette temporalité singularise le *Dasein* et rend possible qu'il re-trouve son être authentique, son ipséité, et cela au moyen d'un arrachement au temps « naturel », celui que nous partageons avec les autres dans la quotidienneté, dans le monde commun et à travers l'histoire. Mais ce temps « réel » ou « naturel » n'est pas pour autant un phénomène « de la nature », il est un temps « vulgaire », écrit Heidegger, c'est le temps des horloges, le temps de nos habitudes, celui que nous partageons dans la coexistence avec les autres. C'est pourquoi le *monde commun* dans lequel le *Dasein* est placé d'emblée n'est pas en lui-même du « monde », au sens où le *Dasein* serait un être « naturellement » temporel, mais le monde commun est constitué par le *Dasein* en tant qu'exposéité et que tradition, c'est-à-dire le monde commun est historial. Pour accéder à l'être du monde commun, il faut donc suivre la voie de la temporalité du *Dasein*, de ce qui constitue son être. Voilà déjà en creux tout le projet qui sera celui de l'ontologie fondamentale d'*Être et temps* : comprendre l'être à partir du temps, c'est-à-dire à partir du *Dasein*, et non plus à partir du « monde de la vie ».

Dès 1925, dans la première « ébauche » du traité de 1927 que Heidegger livre dans son cours intitulé « Histoire du concept de temps » – plus tard appelé par les éditeurs *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* – il ne parlera plus des phénomènes de l'ipséité et de l'altérité en termes de « monde du soi » et « monde commun », ou même en termes de « monde » en général. Le seul terme que Heidegger retiendra du tryptique de la phénoménologie de la vie, sera celui de *Umwelt*, le monde ambiant, mais interprété en un sens tout à fait nouveau. Le monde ambiant ne désignera plus le « monde de la vie » compris au sens de « réalité naturelle », mais décrira la mondanéité du monde comprise au sens d'existential fondamental du *Dasein* en tant qu'être-au-monde. L'être-au-monde doit désormais être entendu dans son tout structurel, c'est-à-dire le monde, en tant que phénomène, est fondé en son être dans la structure plus générale du *Dasein*, dans la temporalité. Ce qui veut dire que toute explicitation du rapport du *Dasein* au monde qui soit fondée sur le premier sens du terme – à savoir celui de monde de la vie – n'atteindra jamais le sens véritable du monde, puisqu'elle considérera que l'être humain est d'abord « mondain » avant d'être une existence au sens de l'être-au-monde, alors que pour Heidegger c'est tout l'inverse : c'est parce le *Dasein est* au monde, parce

qu'il est ouvert au monde qui se montre ou ne se montre pas, qu'il peut avoir un rapport à ce qui est « mondain ». Le point de départ de la phénoménologie de la vie, le monde de la vie en tant qu'il laisse faire l'encontre de l'étant dans ses différentes directions (monde des choses, monde commun et monde du soi), ne peut plus constituer le commencement de la recherche, vu que celui-là présuppose que l'apparaître de l'ipséité et de l'altérité sont d'origine « mondaine ».

Si l'on se tenait à cette caractérisation du monde, on serait forcément amené à poser la question de savoir comment une ipséité qui se rencontre mondainement, dans son « monde du soi », pourrait-elle accéder au monde de l'autre ipséité, dans le monde commun, et au monde de l'autre du soi, dans le monde ambiant. Si le soi est posé comme un monde à partir duquel il devrait trouver les moyens pour accéder aux autres « mondes » que le monde ambiant fait paraître, alors tout le problème se trouverait replacé sur le sol de l'ancienne métaphysique subjectiviste à laquelle Heidegger s'attaquait en affirmant la priorité de l'ouverture du *Dasein* au monde contre l'idée d'un sujet d'abord isolé. Cela devient plus clairement visible dans la façon dont Heidegger pose le problème du rapport du soi à l'autre que soi. Je rencontre les autres dans le monde, dans ce qu'ils font, notamment dans ce que l'on fait ensemble, dans le quotidien où l'on est à chaque fois *avec* les autres, à travers les outils que quelqu'un a produit, dans les affaires auxquelles on s'attelle, etc. Ai-je besoin de *connaître* les autres au sens fort pour entrer en rapport avec eux dans le monde commun ? Ai-je besoin de réfléchir avant d'entrer en contact (quel qu'il soit) avec un autre que moi ? À vrai dire, n'est-ce pas le fait que je puisse me rapporter aux autres, même dans des situations où tous me sont absolument étrangers, qui rend possible que je puisse par la suite faire leur *connaissance* ? Ce que Heidegger veut montrer, c'est que la possibilité pour le soi de se rapporter à l'autre que soi précède toute forme de connaissance empirique *entre* ipséités dans le monde, et si cela s'applique aussi bien au cas des autres *Dasein*, cela s'applique encore mieux au cas du *Dasein* propre et de son rapport à *lui-même*. Bien que le *Dasein* se rencontre et rencontre *les autres* réellement « à partir » du monde, cela ne fait point de lui un être purement « réel » ou « mondain ». C'est ce que Heidegger démontre dans cet extrait du cours de 1925 :

« La mondanéité du monde n'apprécie pas seulement les choses du monde – le monde ambiant au sens étroit –, mais également, quoique non pas à titre d'être mondain, *l'être-là-avec des autres et le soi propre* [*das Mitdasein Anderer und das eigene Selbst*]. Mais cela veut dire que le faire-encontre mondain de quelque chose ne décide pas encore à soi seul du mode d'être de ce qui fait-encontre. Ce qui fait-encontre peut être appréhété comme être-substant et être-à-portée-de-la-main, comme être-là-avec ou bien comme être-là-soi-même [*Mitdasein oder Selbstdasein*]. Phénoménalement, cet état de choses est irrécusable : l'être-là-avec – le *Dasein* des autres – et le *Dasein* propre font-encontre à partir du monde. Sur la base de ce faire-encontre mondain des autres, on pourrait désigner ceux-ci comme *monde commun*, à la différence des choses du monde dans leur être-à-portée-de-la-main-substant, et saisir le *Dasein* propre, dans la mesure où il fait-encontre dans le monde ambiant, comme le *monde du soi*. »

À quoi il ajoute :

« Dans mes cours précédents, je voyais les choses ainsi et j'ai pris les termes en ce sens. Mais l'affaire est fondamentalement fautive [*Die Sache ist aber grundfalsch*]. Cette terminologie montre que les phénomènes ne sont pas appréhendés convenablement de cette façon, c'est-à-dire que les autres, s'ils font sans doute rencontre dans le monde ambiant, n'ont pas et n'ont jamais le mode d'être du monde. C'est pourquoi il n'est pas permis de caractériser les autres comme "monde commun". Le pouvoir-faire-encontre mondain du *Dasein* et de l'être-là-avec est certes constitutif de l'être-au-monde du *Dasein* et donc de celui de tous les autres, mais il ne devient jamais par-là quelque chose de mondain ; et cela même si nous ajoutions la détermination "avec" au phénomène "monde" [*Mit-welt*] et parlions d'un "monde commun", ce qui en ferait une aussi mauvaise caractérisation. C'est pourquoi je me sers à présent de l'expression *être-avec* [*Mitsein*]. Le monde lui-même, au contraire, n'est jamais là avec, n'est jamais être-là-avec, mais il est ce en quoi chaque *Dasein* est en tant que préoccupation. »¹⁷⁸

Ce long extrait permet de voir quelle était la motivation de l'abandon du tryptique par Heidegger en 1925 : le phénomène de l'altérité n'est pas correctement saisi avec le concept de *Mitwelt*, et cela non pas parce que le monde commun ne serait pas en lui-même un phénomène possible, mais parce qu'il ne décrit pas phénoménologiquement l'apparaître des autres que soi pour le soi. Les autres que moi ne constituent pas un « monde » à part du mien, mais, bien au contraire, la possibilité que je me rapporte aux autres est contenue dans mon être en tant qu'être-*au*-monde, en tant que j'appartiens au monde en le partageant avec les autres. Je ne suis pas seulement *Dasein* en tant que je suis à chaque fois mon être, mais je suis aussi *Mitsein*, non pas au sens où je constateraï empiriquement que d'autres que moi apparaissent dans le monde ambiant, mais au sens où la possibilité du rapport aux autres que moi est *constitutive* de mon existence. C'est seulement à partir de là que l'on comprend comment je peux soit reconnaître l'autre dans son ipséité propre, soit le traiter comme s'il était un simple objet du monde. Ces modes du rapport avec l'autre se fondent sur cette structure d'être du *Dasein* qui garantit qu'il puisse se rapporter à l'altérité originellement. C'est pourquoi le problème du solipsisme (l'accès à la réalité du monde extérieur), aussi bien que celui de l'empathie (l'accès à la conscience des autres), recèlent le même contresens aux yeux Heidegger. Sur la base du concept existentiel de *Mitsein*, Heidegger veut montrer qu'il n'y a pas à chercher le pont ou l'accès aux autres ni à soi-même « dans » le monde, puisque nous *comprendons* toujours déjà nous-mêmes en quelque façon, nous sommes toujours *avec* les autres, toujours déjà ouverts *dans et au* monde. Ce qui implique que, même si l'encontre avec les autres s'accomplit mondainement, sa possibilité, en revanche, est fondée sur l'être du *Dasein*. À notre avis, c'est ce qu'il veut montrer en écrivant ces lignes :

« À partir du moment où on a vu sans aucune prévention la constitution du *Dasein* en tant qu'être-à et être-avec tels qu'ils se manifestent de prime abord et sans prévention dans la

¹⁷⁸ GA 20, p. 333-334 ; tr. fr. p. 351-352.

quotidienneté, il est alors clair que le problème de l'*empathie* est tout aussi absurde que la question de la réalité du monde extérieur. »¹⁷⁹

En dénonçant le faux-problème de l'empathie, Heidegger veut en même temps démontrer le problème de l'apparition de la réalité du monde à l'extérieur de la conscience, qui, dès le fameux article de Dilthey sur la « croyance à la réalité du monde extérieur », en passant par Scheler dans ses études sur la sympathie et en allant jusqu'à Husserl dans sa théorie de l'appréhension d'autrui par analogie, a été déplacé sur le terrain de la question de l'*intersubjectivité*. Or, ce que Heidegger veut montrer, c'est que la possibilité de l'intersubjectivité, à savoir de la perception d'une réalité commune par une multiplicité de sujets, une réalité où je m'incarne et où des *alteri ego* apparaissent dans leur corporéité, que cette possibilité n'est fondée ni dans la conscience ni dans le monde lui-même, mais dans la constitution d'être du *Dasein* en tant qu'il appartient au monde et qu'il est avec d'autres que lui. C'est pourquoi il ne faut pas se demander comment une conscience peut saisir l'autre conscience « de l'intérieur » : l'autre n'est pas d'abord un vécu, encore moins un acte réflexif « dans » ma conscience, mais l'accomplissement concret d'une possibilité contenue dans l'existence du *Dasein* en tant qu'être-au-monde. Heidegger écrit : « La façon dont on se rencontre sur fond de monde montre déjà que l'expérience de la "vie psychique" de l'autre et de la "vie psychique" propre ne requiert aucune réflexion sur les vécus au sens où on l'entend traditionnellement [...]. »¹⁸⁰ La rencontre avec l'autre se fait « sur fond de monde » et non pas « sur fond de conscience », si le jeu de mots nous est permis. Ce qui implique d'interpréter le phénomène de l'empathie – *Einfühlung* en allemand – non pas comme le « remplissement dans » la conscience d'un acte intentionnel qui saisit une vie psychique étrangère à la sienne, mais le fait d'être nécessairement rapporté aux autres dans le monde commun partagé avec tous. C'est ce fait, qui fonde la facticité et donc l'existence du *Dasein*, c'est ce fait qui rend possible l'expérience de l'altérité et du même coup l'expérience du monde intersubjectif, c'est-à-dire de la réalité en tant que telle. Heidegger écrit : « je comprends l'autre à partir du monde où il est avec moi, un monde qui est mis à découvert et rendu compréhensible dans la perspective de l'être-l'un-avec-l'autre. »¹⁸¹

Ce que Heidegger veut montrer, c'est que le phénomène de l'intersubjectivité, c'est-à-dire le rapport concret existant entre sujets dans le monde commun, n'est possible que dans la mesure où nous interprétons la relation que le préfixe *inter* décrit non pas comme écart, mais comme *communauté d'être*, et que nous comprenons les sujets de cette relation non pas comme sujets identiques isolés, mais comme ipsités ouvertes au monde. Nous obtenons par là une nouvelle compréhension du phénomène de l'intersubjectivité selon Heidegger : il décrit le monde commun que chaque ipsité

¹⁷⁹ *Idem*, p. 334-335 ; tr. fr. p. 352-353.

¹⁸⁰ *Idem*, p. 335 ; tr. fr. p. 353.

¹⁸¹ *Ibid.*

partage d'emblée avec l'altérité, il décrit la *réalité* elle-même. Est-ce à dire que la question du rapport du soi à l'autre que soi ne serait-elle pas phénoménologiquement problématique ? Est-il évident que le soi puisse se rapporter à l'autre que soi sans qu'aucune question sur la nature de ce rapport soit suscitée ? Peut-on accéder l'être de la réalité en se tenant au seul rapport du soi à l'autre que soi ? Pour Heidegger, ce rapport fait sans aucun doute problème, mais à niveau du questionnement tout à fait distinct de celui sur lequel la philosophie subjectiviste l'avait posé jusque-là. À vrai dire, le refus heideggérien de poser la question de l'intersubjectivité en termes d'empathie ou de sympathie ne signifie pas que Heidegger ait sous-estimé la problématicité du rapport du soi à l'autre que soi. Seulement, il faut déplacer la question qui s'enquiert sur ces phénomènes de la région psychologique vers le terrain de l'ontologie fondamentale, ce qui n'avait pas été encore fait avant Heidegger. Il écrit :

« Lorsqu'on récuse ce pseudo-problème de l'empathie – comment un sujet initialement isolé accède-t-il à l'autre ? –, cela ne veut pas dire que l'être-l'un-avec-l'autre et sa compréhensibilité n'auraient besoin d'aucune élucidation phénoménale, mais seulement que la question de l'être-là-avec doit être comprise comme une question du *Dasein* lui-même. Ce phénomène existentiel et ontique ne va pas de soi ontologiquement [...]. »¹⁸²

Comment Heidegger pose-t-il alors le problème du rapport du soi à l'autre que soi en termes ontologiques ? Dans quel sens ce déplacement se fait-il ? À notre avis, Heidegger procède à une inversion des termes du problème tel qu'il était posé par la philosophie subjectiviste : la question ne sera plus celle de savoir comment le soi donné sort-il de son isolement pour accéder aux autres que soi, mais *comment le soi peut-il s'isoler pour regagner son être perdu*, étant donné qu'il est d'emblée un être déterminé par les autres que soi dans le monde intersubjectif, que ce sont les autres qui, dans la plupart du temps, vivent à sa place. Mais, Heidegger procède non seulement à une inversion des termes, mais aussi à un changement dans la nature même du problème : il ne se pose plus sur le terrain de la conscience, de la psychologie du rapport du soi aux autres, mais sur le sol ontologique, ce qui implique d'enraciner le questionnement sur un sol existentiel, c'est-à-dire, où ce qui est en jeu n'est pas la détermination théorique du rapport, mais une compréhension originaire de la possibilité de celui-ci, à savoir la possibilité de l'accomplissement concret de sa compréhension *en moi*.

Cette dimension existentielle, c'est la dimension de la quotidienneté. L'ontologie du *Dasein* vise à mettre au jour les structures fondamentales du *Dasein* à partir de cette dimension, celle où le *Dasein* est dans la plupart du temps. Les autres non seulement sont là dans le quotidien, mais, écrit Heidegger, « c'est précisément dans l'affairement quotidien qui lui est propre que le *Dasein* en tant qu'être-avec avec les autres n'est pas lui-même, mais ce sont les autres qui mènent la vie du *Dasein*. »¹⁸³ La question du rapport du soi à l'autre que soi reçoit alors un tour dramatique, puisque le soi non

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Idem*, p. 337 ; tr. fr. p. 356.

seulement n'est pas isolé, mais son ipséité est pour ainsi dire « usurpée » par les autres dans le monde ; et cela non pas parce les autres auraient l'intention cachée ou explicite de lui voler son « identité », mais parce que le soi, en tant qu'être-avec, se préoccupe de son « monde ambiant commun » (*gemeinsame Umwelt*), et en s'y préoccupant, il s'y *absorbe*. L'être-l'un-avec-l'autre est le mode d'être le plus courant et le plus immédiat du *Dasein*, et cela à tel point qu'il « dissout complètement notre propre *Dasein* dans le mode d'être des autres », écrit Heidegger, « il se laisse emporter par les autres de telle sorte que ce qui distingue les autres s'estompe de plus en plus. Dans le cercle de ses possibilités d'être, chacun est tout à fait l'autre »¹⁸⁴. Ce à quoi le soi doit faire face, c'est au problème de la dissolution de son être dans le mode d'être des autres et à la question de savoir comment il peut réunir son soi autour d'un mode d'être qui lui soit propre et non pas simplement vécu par les autres.

Ce mode d'être dans lequel le soi se dissout est le *On*, que nous avons déjà rencontré en chemin. À vrai dire, au début de notre réflexion, nous étions partis de la question de savoir quel était le statut ontologique du monde commun dans la pensée du premier Heidegger, une problématique qui, chez le philosophe allemand – nous le voyons maintenant –, passe nécessairement par la détermination phénoméno-ontologique de ce mode d'être qu'il appelle *On* depuis 1922, mais qu'il ne thématise de façon plus détaillée que dans le cadre de l'analytique existentielle d'*Être et temps*. La question se pose finalement de savoir quel est le sens d'être de ce mode d'être dans lequel le soi *n'est pas authentiquement en tant que soi-même* et dans quelle mesure ce mode d'être est-il en même temps *constitutif de la réalité*, c'est-à-dire du monde commun intersubjectif. Il sera alors possible de comprendre quel est le sens du déplacement du problème de l'altérité (et du même coup de celui de réalité) chez le premier Heidegger du terrain psychologico-subjectiviste vers le sol de l'ontologie fondamentale, un déplacement qui influera sur la nature même de problème, qui ne sera plus posé en termes d'accès à l'altérité (autre du soi, autres que soi), mais en termes d'arrachement de soi aux déterminations de celle-là.

Dans le chapitre IV de la première partie du traité de 1927 intitulé « L'être-au-monde comme être-avec et être-soi. Le *On* », Heidegger traite précisément de cette problématique, en posant d'emblée la question du sens du mode d'être du *On* depuis un point de vue existentiel et non pas psychique ou « réel » : la question doit porter sur le *quis* du *On*, et non pas sur son *quid*, c'est-à-dire elle doit se formuler de la manière suivante : *qui est le On* ? Cette question s'enquiert sur l'être du *Dasein* en tant que sujet. Si, traditionnellement, la question du sujet renvoie immédiatement à la question de la nature du sujet en tant que substance, pour Heidegger, en revanche : « La question *qui* ? ne peut recevoir de réponse que de la mise en lumière phénoménale d'un mode d'être déterminé

¹⁸⁴ *Idem*, p. 338 ; tr. fr. p. 356.

du *Dasein* »¹⁸⁵, en l'occurrence, du mode d'être à partir duquel le *Dasein* peut dire « je », à savoir le On. En reprenant la plupart des acquis de ses leçons précédentes, Heidegger arrive tout de même à mettre au jour une interprétation du On qu'il n'avait jamais exposée comme telle auparavant : le *Dasein* est son quotidien, son être quotidien est un *être-avec* avec les autres. Qu'en est-il alors de son être-soi ? Heidegger y répond à la fin du paragraphe 27 :

« Le On-même, en-vue-de quoi le *Dasein* est quotidiennement, articule le complexe de renvois de la significativité. Le monde du *Dasein* libère l'étant qui fait rencontre vers une totalité de tournure qui est familière au On, et cela dans les limites qui sont fixées avec la moyenneté du On. »¹⁸⁶

Heidegger fait ici une distinction fondamentale à l'intérieur même du On : tandis que le On désigne un mode d'être du *Dasein* où il est dans sa quotidienneté moyenne, où les possibilités sont limitées par ce que le On pré-dessine, le *On-même* (*Man-selbst*) « caractérise le "sujet" de ce mode d'être » ; le On-même est, comme il avait écrit plus haut dans ce même paragraphe, « le "sujet" de la quotidienneté »¹⁸⁷. Quelle est la différence entre le On en tant que mode d'être (inauthenticité, moyenneté, etc.) et le On en tant que sujet (le *Man-selbst*) ? Commençons par une analyse du premier sens du On, à savoir le On en tant que mode d'être. « Le On », écrit Heidegger, « est un existential et il appartient, en tant que phénomène originaire, à la constitution positive du *Dasein* [*positiven Verfassung des Daseins*] »¹⁸⁸, bien que, dans sa description par Heidegger, nous ne voyions que des aspects négatifs : le On est le mode d'être dans lequel le *Dasein* n'est pas lui-même (*es selbst*), sur ce mode d'être, « ce n'est pas lui-même qui *est*, les autres lui ont ôté l'être. La discrétion des autres dispose des possibilités quotidiennes d'être du *Dasein* »¹⁸⁹. Nous pourrions nous demander *qui* ces « autres » sont-ils concrètement, à quelles ipsités concrètes ce terme « les autres » renvoie-t-il, mais, écrit Heidegger :

« Ces autres ne sont pas alors déterminés. Au contraire, tout autre peut les représenter. L'essentiel, c'est seulement cette domination d'autrui, qui, sans s'imposer a toujours déjà été secrètement acquise par le *Dasein* comme être-avec. L'on appartient soi-même aux autres, et l'on consolide leur puissance. Ce sont "les autres", comme on les appelle pour masquer sa propre appartenance essentielle à eux, qui, de prime abord et le plus souvent, "sont-là" dans l'être-l'un-avec-l'autre quotidien. »¹⁹⁰

Autrement dit, ces « autres » ne sont pas la manifestation du phénomène de l'altérité tel que nous le pourchassons jusqu'ici, c'est-à-dire l'apparition d'un autre que soi déterminé, mais d'un phénomène d'un tout autre ordre, celui de la domination d'un mode d'être du *Dasein* sur tous les autres. Pour

¹⁸⁵ *SuZ*, p. 117 ; tr. fr. p. 108.

¹⁸⁶ *Idem*, p. 129 ; tr. fr. p. 116-117.

¹⁸⁷ *Idem*, p. 114 ; tr. fr. p. 106.

¹⁸⁸ *Idem*, p. 129 ; tr. fr. p. 116.

¹⁸⁹ *Idem*, p. 126 ; tr. fr. p. 114.

¹⁹⁰ *Idem*, p. 126 ; tr. fr. p. 114-115.

Heidegger, la disposition des « possibilités quotidiennes d'être du *Dasein* » par le On constitue une forme de domination où le *Dasein* « se tient sous l'emprise d'autrui »¹⁹¹, où il ne s'appartient pas soi-même « en propre », mais « consolide la puissance » des autres, où il *appartient essentiellement* aux autres. Cette domination ne s'effectue pourtant pas de manière immédiate, tel un État en train de conquérir un nouveau territoire, mais s'opère « dans le temps » comme le fruit de la lente sédimentation d'une imposition que le On assure de manière silencieuse et tacite dans le monde commun et que le *Dasein* acquiert « secrètement » « comme être-avec ».

C'est donc par le phénomène de l'habitude que le On accomplit sa domination. « C'est dans cette non-imposition et cette im-perceptibilité », écrit Heidegger, « que le On déploie sa véritable dictature. »¹⁹² Nous voyons alors en quel sens le On est aussi compris comme le sujet de la quotidienneté. Le On en tant que sujet répond à la question : *qui* est le *Dasein* dans l'être-l'un-avec-l'autre quotidien ? Si le *Dasein* n'est pas lui-même dans le quotidien, quel est donc son mode d'être ? Heidegger répond : « Le *qui* n'est alors ni celui-ci, ni celui-là, ni soi-même, ni quelques-uns, ni la somme de tous. Le "qui" est le neutre, *le On*. »¹⁹³ Le On en tant que sujet veut donc dire le *Dasein* en tant qu'il accomplit le mode d'être de la neutralité ipsique : le On n'est donc ni l'altérité ni l'ipséité appropriées dans leur singularité, mais à l'inverse, écrit Heidegger : « Cet être-l'un-avec-l'autre dissout totalement le *Dasein* propre dans le mode d'être "des autres", de telle sorte que les autres s'évanouissent encore davantage quant à leur différenciation et leur particularité expresse. »¹⁹⁴ Il écrit :

« C'est dans les caractères d'être de l'être-les-uns-parmi-les-autres quotidien — distancement, moyenneté, nivellement, publicité, déchargement d'être et complaisance — que réside le "maintien" prochain du *Dasein* [...]. Cette guise d'être ne signifie pas plus une diminution de la facticité du *Dasein* que le On en tant que personne n'est un rien. Tout au contraire, c'est dans ce mode d'être que le *Dasein* est *ens realissimum*, si tant est que la "réalité" puisse désigner l'être qui est à la mesure du *Dasein*. »¹⁹⁵

Le On en tant que mode d'être consiste, pour ainsi dire, dans la version « sécularisée » du vieux concept de *ens realissimum*, employé par les scolastiques du Moyen Âge et repris par Kant dans sa « Dialectique transcendantale » dans le contexte du débat métaphysique à propos de l'existence de Dieu. Jusqu'à Kant, le concept latin de *realitas* désignait la quantité de réalité qu'un étant avait par rapport à un autre étant. Ainsi, chez Descartes par exemple, la *res cogitans* a « plus de réalité » que la *res extensa*, puisque sans la première il ne serait pas possible de connaître la seconde, ce qui fait de l'âme « plus aisée » à connaître que le corps. La *realitas* a été toujours associée à l'attribut qu'on

¹⁹¹ *Idem*, p. 126 ; tr. fr. p. 114.

¹⁹² *Idem*, p. 126 ; tr. fr. p. 115.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Idem*, p. 128 ; tr. fr. p. 116.

appelait la *perfectio*, c'est-à-dire la perfection d'être : à l'étant qui a plus de réalité doit nécessairement être associée l'autosuffisance d'être, l'infinitude, l'éternité, l'universalité. Un étant tel, doté d'attributs si hauts, ne pourrait être autre que la substance divine elle-même, tel que l'a pu affirmer un Spinoza, par exemple ; c'est pourquoi l'étant le plus réel fut si longtemps désigné comme « Dieu », et même Kant n'y a pas échappé. Heidegger renverse complètement la position de l'ancienne métaphysique en affirmant que l'étant le plus réel est le *Dasein* dans la mesure où c'est lui-même *en tant que On* qui configure la réalité en articulant le complexe de renvois de la significativité, c'est-à-dire *en constituant le monde commun*, dans lequel quelque chose comme la réalité peut apparaître. Puisque la source de signification est le *Dasein* en tant qu'exposéité et que le *Dasein* est de prime abord *On*, cela veut dire que c'est le *Dasein*, sur le mode d'être du *On* – un mode fondé sur la possibilité existentielle du *Mitsein* – qui *constitue de prime abord la réalité humaine*. C'est ce que Heidegger avançait déjà dans son cours de 1925, lorsqu'il affirmait :

« [...] le monde commun est toujours déjà donné comme monde commun ; il ne faut pas s'imaginer qu'il y aurait de prime abord des sujets isolés, ni même des sujets isolés ayant chacun leur propre monde et qu'ensuite il s'agirait de rapprocher les différents mondes ambiants de ces sujets isolés sur la base d'une convention quelconque et de les rendre compatibles pour qu'on ait un monde commun. C'est pourtant bien ainsi que les philosophes se représentent les choses quand ils s'interrogent sur la constitution du monde intersubjectif [*der Konstitution der intersubjektiven Welt*]. »

À quoi il ajoute :

« Nous disons pour notre part : ce qui est donné en premier, c'est le monde commun du *On* –, c'est-à-dire le monde dans lequel le *Dasein* s'absorbe, et où, à vrai dire, le *Dasein* n'est pas encore parvenu à lui-même puisqu'il peut d'ailleurs très bien être sans jamais devoir parvenir à lui-même. »¹⁹⁶

C'est pourquoi nous pouvons affirmer que, pour Heidegger, le mode d'être où le *Dasein* est le *On* constitue le mode d'être sur lequel nous, en tant qu'êtres humains, constituons la réalité intersubjectivement, à condition d'interpréter le phénomène de l'intersubjectivité dans la perspective temporelle de l'être-l'un-avec-l'autre quotidien et non pas dans celle de l'accès à la conscience des autres. C'est pourquoi : « Le *On* est un existentiel et il appartient, en tant que phénomène originaire, à la constitution positive du *Dasein* »¹⁹⁷. Avec ce mode d'être, le *Dasein* pose la réalité, il la constitue. Cependant, bien qu'il pose la réalité, l'être du *Dasein* ne se réduit pas à ce mode d'être. À vrai dire, le *On* est un existentiel parmi d'autres, et en ce sens, la possibilité d'assumer sans plus le mode d'être du *On* est contenue dans la structure du *Dasein*. Le vrai danger consiste cependant en ce que nous confondions le *On* en tant que mode d'être, où la réalité est constitutive du *Dasein* en tant qu'il est un être

¹⁹⁶ GA 20, p. 339 ; tr. fr. p. 357-358.

¹⁹⁷ *SuZ*, p. 129 ; tr. fr. p. 116.

signifiant, et *le On en tant que sujet* (le *On-même*), où le *Dasein* « configure » la réalité, avec ce que Heidegger appelait depuis 1923 la *Vorhandenheit*, l'être-subsistant. Puisque dans la plupart du temps nous ne nous posons pas la question de savoir ce que le « suis » qui accompagne le « je » veut dire, nous vivons notre ipséité sans réflexion, pré-ontologiquement. Ce sujet quotidien fournit l'appui pour ce que Heidegger nommait le « maintien prochain du *Dasein* », c'est-à-dire la consistance phénoménale « subjective » du *Dasein* quotidien qui se révèle *via* l'analyse des modes d'être du On. En ce sens, nous pourrions aisément en conclure que le On décrit le rapport structurel total de l'être humain au monde, tant du point de vue « objectif » (en tant que mode d'être constitutif du *Dasein*) que du point de vue « subjectif » (en tant que configuration ou constitution de la réalité). Heidegger écrit : « À une "vue" ontico-ontologique non-prévenue, il [le On] se dévoile comme "le sujet le plus réel" de la quotidienneté. »¹⁹⁸

Interprété ainsi, le On ne serait qu'une reprise, pour ainsi dire, neutralisée, du transcendantalisme (néo)kantien, qui pose un « sujet universel » anonyme et transhistorique comme constituant de la réalité, un « sujet » *a priori*, qui n'est à proprement parler personne, mais que tous « sont » en même temps, puisque chaque ipséité réaliserait empiriquement « en soi » et de façon particulière ce que ce sujet idéal serait « pour soi » de façon générale. Pour Heidegger, c'est là une façon d'interpréter qui fausse le phénomène du On, car elle reste encore tributaire de l'ancienne conception subjectivo-métaphysique de la « réalité » humaine comme substance ou subsistance intemporelle¹⁹⁹. Dans ses cours précédant *Être et temps*, et dès le début du paragraphe 25, lorsqu'il amorçait « la question existentielle du *qui* du *Dasein* », Heidegger nous prévenait déjà contre l'interprétation ontologique de la subjectivité « comme ce qui est à la fois, déjà et constamment subsistant dans et pour une région close — comme ce qui gît au fond en un sens éminent : *subjectum*. »²⁰⁰ Ce que Heidegger veut montrer, c'est que l'interprétation qui prend l'ipséité pour un *subjectum*, pour un « je réel », l'interprète en suivant « le fil conducteur ontologique » de la substantialité, c'est-à-dire du « mode d'être de l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*. »²⁰¹ En posant la question du *quis* de la subjectivité sur le terrain de la temporalité du quotidien, où justement le *Dasein n'a pas le mode d'être du soi au sens propre mais des autres dans le On-même*, Heidegger veut montrer que même en étant sur ce mode où il est au plus près de la réalité au point de s'y confondre, le *Dasein* garde son être spécifique, il garde son *existentialité*. C'est pourquoi nous ne pouvons pas confondre le mode d'être du On avec le mode d'être de la subsistance, car le *Dasein* est le seul étant qui peut constituer la réalité en signifiant ce qui subsiste, alors qu'une chose ne signifie pas ; ce qui veut dire

¹⁹⁸ *Idem*, p. 128 ; tr. fr. p. 116.

¹⁹⁹ Cf. la conférence *Le concept de temps* de 1924 que nous avons déjà eu l'occasion de commenter.

²⁰⁰ *SuZ*, p. 114 ; tr. fr. p. 106.

²⁰¹ *Idem*, p. 115 ; tr. fr. p. 106.

que le *Dasein* n'est pas seulement « réal », mais *existant*, même s'il peut « assumer » le mode d'être de la réalité.

Cependant, bien que le *Dasein* constitue la réalité en tant que On et que le On-même soit constitutif du *Dasein*, aux yeux de Heidegger cela ne suffit pas pour promouvoir le On au rang de ce qu'il appelle le mode d'être de l'*authenticité*. Dès le paragraphe 9 d'*Être et temps*, Heidegger avait déjà démarqué la ligne qui sépare le *Dasein* en tant qu'existence authentique et en tant qu'existence inauthentique : tandis que la première renvoie à un étant qui a choisi d'être soi-même sa propre possibilité, la seconde renvoie à un étant qui ne n'est pas choisi, qui s'est perdu ou bien qui a illusion de s'être choisi. Il écrit :

« Le *Dasein* est à chaque fois sa possibilité, il ne l' "a" pas sans plus de manière qualitative, comme quelque chose de subsistant. Et c'est parce que le *Dasein* est à chaque fois essentiellement sa possibilité que cet étant *peut* se "choisir" lui-même en son être, se gagner, ou bien se perdre, ou ne se gagner jamais, ou se gagner seulement "en apparence". »²⁰²

On découvre à la fin du paragraphe 27 en quoi consiste cette existence inauthentique : c'est le On en tant que mode d'être et le On-même en tant que sujet constituant la réalité quotidienne du *Dasein*. Que le On constitue la réalité, cela ne fait pas de lui un être de possibilités, bien au contraire, le On a une fonction de limitation, de domination ; il préconfigure certes le réel, mais il n'ouvre pas vers le possible. Alors que c'est le fait d'être un être-possible qui fait la spécificité du *Dasein*, c'est-à-dire un être qui *peut* assumer une diversité de modes d'être, le On vient *niveller* ses possibilités d'être en prenant pour étalon le seul mode d'être qu'il « connaît » : l'être-soi quotidien moyen et public, qui n'est rien d'autre que la réalité que nous partageons dans le monde commun régi par le système de renvois. Puisque l'être-soi quotidien est absorbé dans et par la préoccupation avec le monde des choses, il croit que son être ipsique est de même nature que l'être mondain avec lequel il est en rapport et il se décharge de la responsabilité d'être-soi proprement, il ne se résout pas pour soi-même, mais reste un être irrésolu. Cela est renforcé par les discours traditionnels que le *Dasein* tient sur lui-même et qui vont tous dans le sens d'une neutralisation des possibilités du *Dasein* et d'une « dispersion » de l'être-soi authentique dans le mode d'être inauthentique des autres que soi. C'est pourquoi Heidegger peut conclure :

« Le soi du *Dasein* quotidien est le *On-même*, que nous distinguons du *soi authentique*, c'est-à-dire proprement saisi. En tant que On-même, chaque *Dasein* est dispersé dans le On, et il doit commencer par se retrouver. Cette dispersion caractérise le "sujet" de ce mode d'être que nous connaissons sous le nom d'identification préoccupée avec le monde de prime abord rencontré. Mais que le *Dasein* soit familier de lui-même comme On-même, cela signifie en même temps que le On pré-dessine l'explicitation prochaine du monde et de l'être-au-monde [...]. »

²⁰² *Idem*, p. 42 ; tr. fr. p. 54.

À quoi il ajoutera :

« *De prime abord*, le *Dasein* facticiel est dans le monde commun moyennement découvert. *De prime abord*, "je" ne "suis" pas au sens du soi propre, mais je suis les autres selon la guise du On. C'est à partir de celui-ci et comme celui-ci que, de prime abord, je suis "donné" à moi-même". De prime abord, le *Dasein* est On et le plus souvent il demeure tel. Lorsque le *Dasein* découvre et s'approche proprement le monde, lorsqu'il s'ouvre à lui-même son être authentique, alors cette découverte du "monde" et cette ouverture du *Dasein* s'accomplit toujours en tant qu'évacuation des recouvrements et des obscurcissements, et que rupture des dissimulations par lesquelles le *Dasein* se verrouille l'accès à lui-même. »²⁰³

Nous avons commencé cette première partie de notre étude en citant précisément cet extrait. Nous arrivons maintenant au point où tous les éléments qui aident à le comprendre ont été réunis : dans le quotidien, le *Dasein* n'est pas soi-même, mais les autres dans la guise du On, il s'est perdu ; dans ce mode d'être, le *Dasein* constitue la réalité, mais prend celle-ci en même temps pour son être le plus propre en recouvrant ce qui en constitue l'essence ; pour le re-découvrir, il faut un mouvement d'« évacuation » et de « rupture » vis-à-vis du recouvrement quotidien mené par le *Dasein* lui-même en tant qu'il assume le mode d'être inauthentique du On au monde. Comment effectuer ces mouvements ? Comment s'arracher aux déterminations du On alors même que c'est le *Dasein* qui s'est absorbé « naturellement » dans le monde en assumant le mode d'être des autres ? Le fait que le *Dasein* s'est absorbé dans et par le monde commun veut dire au moins qu'il *peut* s'en arracher. Comme il écrivait déjà dans le paragraphe 9 d'*Être et temps* : « S'être perdu ou ne s'être pas encore gagné, il ne le peut que pour autant que, en son essence, il est un *Dasein* authentique possible, c'est-à-dire peut être à lui-même en propre. »²⁰⁴ À vrai dire, Heidegger avait déjà pré-dessiné cette possibilité de l'arrachement au mode d'être des autres et de la re-découverte de soi à travers son analyse du phénomène de la mort dans la conférence *Le concept de temps* de 1924. Comme nous avons dit, la confrontation à la possibilité de la mort singularise le *Dasein*, elle manifeste la possibilité que tout un chacun a d'être soi-même sa propre possibilité, ce qui constitue la possibilité pour le *Dasein* de « passer » d'une existence inauthentique où les autres vivent à sa place à une existence authentique où il fait le choix pour soi-même. Dans le cours de 1925, il réaffirme l'idée que la confrontation avec la mort est « la possibilité la plus extrême » du *Dasein*, cette fois-ci en éclairant phénoménologiquement ce qu'il en est de l'altérité lorsque le *Dasein* effectue le « passage » à l'existence authentique :

« la possibilité la plus extrême de la mort est la guise d'être dans laquelle le *Dasein* est purement et simplement rejeté vers lui-même et cela si absolument que l'être-avec dans sa concrétude devient impertinent [irrelevant]. »²⁰⁵

²⁰³ *Idem*, p. 129 ; tr. fr. p. 116-117.

²⁰⁴ *Idem*, p. 42 ; tr. fr. p. 54.

²⁰⁵ GA 20, p. 439-440 ; tr. fr. p. 459.

La confrontation à la possibilité de la mort est pour le *Dasein* ce que la mise hors-circuit du sens commun et de la thèse du monde est pour l'*ego* cartésien ou husserlien, cependant, la comparaison s'arrête précisément sur le point suivant : tandis que pour Descartes et pour le premier Husserl, l'*epochè* mène forcément à l'affirmation de la thèse de l'*ego cogito* et du même coup au solipsisme épistémologique, pour lequel le problème de l'empathie et du monde extérieur doivent nécessairement se poser, pour Heidegger, l'*epochè* que rend possible la confrontation à la mort touche certes le problème de l'*égoïté*, mais, écrit Heidegger, « le *Dasein* dans le mourir reste aussi essentiellement être-au-monde et être-avec avec les autres », ce qui change, en revanche, c'est que son « être vient alors se placer proprement dans le "je suis" et en lui seul. Ce n'est que dans le mourir que je peux dire au sens absolu "je suis". »²⁰⁶ Il poursuit :

« La possibilité la plus extrême de la mort en tant qu'être du *Dasein*, possibilité dans laquelle il est entièrement à partir de lui-même, doit être saisie dans le *Dasein* lui-même. Mais puisque le *Dasein* est dans la quotidienneté, cela signifie qu'il doit aller se reprendre dans la quotidienneté pour entrer dans la possibilité la plus extrême du "je suis". *S'avancer vers la mort à chaque instant signifie pour le Dasein se reprendre du On au sens de se choisir soi-même.* »²⁰⁷

Si elle est menée à bien, la confrontation à la possibilité de la mort, c'est-à-dire à la possibilité d'être soi la plus propre en disant *je suis* « au sens absolu », s'effectue en tant que « reprise » de soi contre la domination quotidienne du On. Cette reprise, cette ressaisie de soi s'accomplit comme un choix pour soi-même, c'est-à-dire dans un acte non seulement libre, mais fondamentalement de *libération de soi* vis-à-vis de l'ir-résolution du On²⁰⁸. C'est pourquoi nous parlions d'*epochè existentielle* à propos de la méthode philosophique de Heidegger. En elle, nous continuons d'avoir un rapport aux autres, ce rapport n'est pas perdu existentiellement, mais ce que nous gagnons, c'est la possibilité de dire « je suis » à proprement parler, c'est-à-dire à partir d'un choix existentiel *pour* le soi et *contre* le On qui profite de l'absorption du soi dans le monde commun pour imposer sa domination, ce qui rend possible une compréhension de l'existentialité même du *Dasein*, de son être comme temps et donc comme être-possible. Dans le paragraphe 53 d'*Être et temps*, qui traite du « Projet existentiel d'un être authentique pour la mort », il précise davantage cet idée :

« La mort est la possibilité la plus propre du *Dasein*. L'être pour celle-ci ouvre au *Dasein* son pouvoir être le plus propre, où il y va purement et simplement de l'être du *Dasein*. En ce pouvoir-être, il peut devenir manifeste au *Dasein* que, dans la possibilité insigne de lui-même, il demeure arraché au On, autrement dit qu'il peut à chaque fois, en avançant, s'y arracher. Mais c'est le comprendre de ce "pouvoir" qui dévoile pour la première fois la perte factice dans la quotidienneté du On-même. »²⁰⁹

²⁰⁶ *Idem*, p. 439-440 ; tr. fr. 459-460.

²⁰⁷ *Idem*, p. 440 ; tr. fr. 460.

²⁰⁸ *SuZ*, p. 266 ; tr. fr. p. 211.

²⁰⁹ *Idem*, p. 263 ; tr. fr. p. 209.

La confrontation à la mort permet au *Dasein* de s'arracher au mode d'être du On et à la domination du On-même, mais elle permet surtout d'effectuer la re-découverte du *Dasein* en tant que soi authentique, en tant que pouvoir-être. Dans le mode d'être du soi authentique, le *Dasein* peut dire *je suis* en comprenant que le « suis » veut dire *être de possibilités*, mais cela n'est possible qu'au prix d'un rejet du *Dasein* vers lui-même dans l'*isolement de soi*. La mort isole parce qu'elle révèle que *seul* l'ipséité propre peut être sa mort, c'est-à-dire que c'est *seulement* le soi authentique qui peut prendre la décision d'être soi, et jamais un autre « à sa place ». Cet isolement se produit comme arrachement et au mode d'être du On ou à la réalité, et à la manière dont le On-même configure les possibilités de l'existence du *Dasein* au monde, c'est-à-dire dans le monde commun intersubjectif. En effet, ce mouvement d'arrachement, cet isolement de soi s'opère comme un changement d'attitude vis-à-vis de sa propre existence avec les choses et les autres : dans le mode d'être de l'isolement absolu de soi, la réalité et l'altérité humaine ne sont plus « pertinentes », n'ont plus de relevance. Heidegger écrit dans *Être et temps*, dans une formulation très similaire à celle de 1925, que :

« La mort n' "appartient" pas seulement indifféremment au *Dasein* propre, mais elle *interpelle* celui-ci en tant que *singulier*. L'absoluité de la mort comprise dans le devancement isole le *Dasein* vers lui-même. Cet isolement est une guise de l'ouvrir du "là" pour l'existence. Il manifeste que tout être auprès de l'étant offert à la préoccupation et tout être-avec avec autrui cesse d'être pertinent à partir du moment où il y va du pouvoir-être le plus propre. »²¹⁰

Dans le projet d'un être authentique pour la mort, le *Dasein* est sur le mode de l'authenticité, c'est-à-dire il ouvre son là comme être singulier et unique, contre la neutralité du On inauthentique. Cette singularité du *Dasein* est attestée par lui-même à travers les phénomènes existentiels de la conscience (*Gewissen*) et de la dette (*Schuld*), toujours opposés au mode d'être inauthentique du On. Comment Heidegger conçoit-il la conversion, pour ainsi dire, du mode inauthentique en mode authentique ? Comment penser la possibilité d'une modalisation de l'être du *Dasein* ? Et pour quelle raison cette conversion à l'authenticité est-elle nécessaire et non pas seulement possible ? C'est dans le paragraphe 64 d'*Être et temps* intitulé « Souci et ipséité » que Heidegger thématise cette question. En effet, la question de la possibilité de la modalisation du *Dasein* conduit selon Heidegger au problème méthodologique de la saisie du tout structurel du *Dasein* dans ses aspects insignes, c'est-à-dire « en ses possibilités essentielles ». Autrement dit, face à la multiplicité de guises possibles du *Dasein*, c'est la question de son unité qui est posée. Heidegger écrit :

« Cette unité, comment devons-nous la concevoir ? Comment le *Dasein* peut-il exister unitairement selon les guises et les possibilités citées de son être ? De toute évidence, seulement pour autant qu'il *est lui-même* cet être en ses possibilités essentielles, seulement pour autant que *je suis* à chaque fois cet étant. C'est le "je" qui paraît tenir ensemble la totalité du tout structurel. »²¹¹

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Idem*, p. 317 ; tr. fr. p. 246.

Comme écrivait Heidegger déjà au paragraphe 9 : « L'advocation du *Dasein*, conformément au caractère de *mienneté* [*Jemeinigkeiit*] de cet étant, doit donc toujours inclure le pronom *personnel* : "je suis", "tu es". »²¹² La mienneté, mise au jour conceptuellement pour la première fois dans *Être et temps*, mais longtemps « pourchassé » phénoménologiquement par Heidegger au cours de ses années d'enseignement à Marbourg et à Fribourg sous les titres de « monde du soi » ou d'« être-à-chaque-fois » (*Jeweiligkeit*), devient la pierre fondamentale de sa philosophie jusqu'à la fin des années 1920. Qu'est-ce que la mienneté ?

Un étant qui possède la mienneté est, selon Heidegger, un étant qui n'est pas « indifférent » à lui-même, c'est-à-dire qui est concerné par son propre être, qui *se soucie de soi-même et de son exister*, à la différence d'une pierre ou d'une table, par exemple, qui tout simplement subsistent. Cette division ontologique des étants entre existence et subsistance est centrale dans le projet heideggérien d'une ontologie fondamentale, et elle guide sa compréhension générale. Ces deux étants, l'existence et la subsistance, sont des réponses à des questions très distinctes quant à leur forme : alors que l'être-substant répond à la question *qu'est-ce que... ?*, l'existant répond à la question *qui est-ce... ?* La distinction est fondamentale puisque, avec la première question, nous répondons au problème de l'« objectivité », et avec la seconde, à celui de la « subjectivité ». Nous avons vu que lorsque Heidegger posait la question du temps ou bien celle du sujet de la quotidienneté, c'était le *quis* qu'il cherchait, et non pas le *quid*. Tout l'enjeu de l'ontologie fondamentale est de montrer que l'ancienne ontologie, et du même coup toute la pensée philosophique occidentale, s'est complètement passée de poser la seconde question, celle qui s'enquiert sur l'existence en tant que sujet concret, c'est-à-dire en tant qu'il est à chaque fois « mien » ou corrélé à une existence ipsique singulière. Cette omission de la question sur l'existence du *Dasein* a conduit du même coup à la plus grande omission que ce soit aux yeux de Heidegger, celle de la question de l'être comme tel par l'ontologie elle-même, et cela nécessairement, puisque si, comme écrit Heidegger, l'« interrogé primaire dans la question du sens de l'être est l'étant qui a le caractère du *Dasein* »²¹³, et que le *Dasein* est l'étant que *nous sommes à chaque fois nous-mêmes en existant*²¹⁴, alors le fait d'avoir omis la question sur l'existence du *Dasein* est constitutive de l'omission de la *Seinsfrage* en général. Poser la question du *quis* du *Dasein* est donc *presque aussi urgent* philosophiquement que poser la question de l'être. Heidegger écrit :

« [...] l'analytique existentielle du *Dasein* contribue également à promouvoir une tâche dont l'urgence est à peine moindre que celle de la question de l'être elle-même : la libération de l'*a priori qui* doit nécessairement devenir visible pour que la question "qui est l'être humain ?" puisse recevoir une élucidation philosophique. »²¹⁵

²¹² *Idem*, p. 42 ; tr. fr. p. 54.

²¹³ *Idem*, p. 41 ; tr. fr. p. 53.

²¹⁴ *Idem*, p. 42 ; tr. fr. p. 54.

²¹⁵ *Idem*, p. 45 ; tr. fr. p. 56.

C'est là toute la raison d'être de l'analytique existentielle en tant que méthode visant à accomplir « la tâche particulière d'une anthropologie apriorique existentielle »²¹⁶ au sein de l'ontologie fondamentale. Son but est de *libérer*, c'est-à-dire de *faire voir l'a priori* qui rend possible à chaque fois l'être temporel concret du *Dasein*, à savoir son *existence à chaque fois*, sa *mienneté*. L'existence du *Dasein* est donc ce qui répond ontologiquement à la question du qui de l'être humain. Autrement dit : « L' "essence" du *Dasein* réside dans son existence. »²¹⁷ Néanmoins, s'il faut « libérer » ontologiquement cet *a priori*, cela veut dire qu'ontiquement, il est d'abord recouvert, et que nous, en tant que réponses à la question du qui, nous n'avons pas une compréhension « immédiate », mais seulement préontologique de notre propre essence. Cette compréhension *pré-ontologique* n'est en aucun cas identifiée chez Heidegger à une sorte d'*a priori* « naturel » de l'être humain, mais elle est informée d'un bout à l'autre par le *Dasein* lui-même en tant qu'être « socio-culturel », c'est-à-dire en tant qu'il est un être qui partage le monde et l'histoire avec les autres. C'est sur cette précompréhension que se sont fondées par ailleurs toutes les ontologies historiques jusque-là, qui comprennent le *Dasein* comme subsistance et non pas comme existence. Pour Heidegger, cela va si loin que : « Le *Dasein* quotidien puise l'exposition préontologique de son être dans le mode d'être prochain du On. De prime abord, l'interprétation ontologique suit cette tendance expositive, elle comprend le *Dasein* à partir du monde et le trouve comme un étant intramondain. »²¹⁸ Néanmoins, écrira Heidegger dans le paragraphe 39 :

« La question du caractère existentiel fondamental du *Dasein* est essentiellement distincte de la question de l'être d'un subsistant. 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. »²¹⁹

Nous voyons donc quel est, pour Heidegger, l'enjeu ultime de ce que nous appelions l'*époque* existentielle, c'est-à-dire quelle est la nécessité du passage du *Dasein* du mode d'être inauthentique au mode d'être authentique. À vrai dire, si nous restons à la seule exposition de soi que le *Dasein* émet dans sa quotidienneté, nous n'atteindrons jamais à une exposition ontico-ontologique de ce qui constitue son essence – son existentialité –, étant donné que dans son quotidien, le *Dasein* s'exprime sur le mode d'être du On en tant que simple réalité intramondaine. L'arrachement aux déterminations du On est donc nécessaire *si* nous voulons atteindre à une compréhension ontologique *originaire* du *Dasein*, ce qui passe avant tout par la position adéquate de la question de son être, non plus en termes de *quid*, mais de *quis*. Deux réponses à la question du *quis* semblent néanmoins rivaliser chez

²¹⁶ *Idem*, p. 183 ; tr. fr. p. 153.

²¹⁷ *Idem*, p. 42 ; tr. fr. p. 54.

²¹⁸ *Idem*, p. 130 ; tr. fr. p. 117.

²¹⁹ *Idem*, p. 181 ; tr. fr. p. 152.

Heidegger : le *Dasein* est l'étant qui est à chaque fois mien en propre (la mienneté, le soi), mais il est aussi l'étant que je ne suis pas proprement dans le On (l'altérité, les autres). Comment concilier ces deux caractères si opposés dans un *même* étant ? En fait, c'est l'*epochè* elle-même qui permet de voir que le fait de ne pas être moi-même dans la quotidienneté est un mode d'être que je *peux* assumer – et qu'en réalité j'assume constamment en disant tout simplement « je » –, mais qui n'est pas le seul ni le plus essentiel du *Dasein*. Cependant, dans ce mode d'être inauthentique, il est déjà possible d'observer l'accomplissement d'une possibilité du *Dasein* lui-même, c'est-à-dire un aspect de son être. Même dans ce « dire-je » quotidien, où le *Dasein* s'exprime suivant l'« ontologie prochaine » du On, la mienneté est déjà à l'œuvre, bien que sur le mode inauthentique. Pour ce « je » de l'auto-exposition quotidienne du *Dasein*, « il y va de l'être de l'étant qu'il est », c'est-à-dire il est déjà *souci*. Heidegger l'explique au paragraphe 64 :

« Dans le "je" s'exprime le soi que, de prime abord et le plus souvent, je *ne suis pas* authentiquement [...]. "Je" désigne l'étant pour lequel il y va de l'être de l'étant qu'il est. Avec le "je", c'est le souci qui s'exprime — de prime abord et le plus souvent dans le dire-je "fugace" de la préoccupation. Si le On-même dit le plus bruyamment et le plus fréquemment je-je, c'est parce que fondamentalement il *n'est pas authentiquement* lui-même, et qu'il se dérobe au pouvoir-être authentique [...]. Le *Dasein est authentiquement lui-même* dans l'isolement originaire de cette résolution ré-ticente qui s'intime à elle-même l'angoisse. En tant qu'il fait-silence, l'être-soi authentique ne dit justement pas "je-je", mais il "est" dans la ré-ticence cet étant jeté comme lequel il peut être authentiquement. Le soi que dévoile la réticence de l'existence résolue est le sol phénoménal originaire pour la question de l'être du "je". »²²⁰

Pour Heidegger, toute la question de la subjectivité, de l'*ego*, du soi, et du même coup celle de la méthode et du point de départ de la recherche ontologique, ne doit pas se poser sur le sol de l'ancienne métaphysique, où tout se résumait à déterminer comment le je sortait de sa sphère pour connaître les autres et le monde, ce qui relève d'une compréhension inadéquate ou inauthentique de l'être du *Dasein* en tant que *idem* réel, mais doit se poser en termes de découverte ou de reconquête existentielle de la liberté ipsique perdue dans le « monde » dominée par l'altérité. Cela exige un mouvement de retour au « sol phénoménal originaire » de l'existence ipsique concrète à partir duquel il sera possible de mettre au jour phénoménologiquement le caractère apriorique de l'authenticité (la mienneté) comme possibilité ontologique insigne du *Dasein*, et cela étant donné que l'inauthenticité, même si elle n'est pas un « moins-être », dérive comme possibilité de l'authenticité et jamais l'inverse. Cela n'est compréhensible que dans la mesure où le je n'est pas compris comme un *idem*, mais comme un *ipse* existant, comme un étant sujet à la modification de soi. C'est pourquoi Heidegger écrivait déjà au paragraphe 9 que : « Les deux modes d'être de l'*authenticité* et de l'*inauthenticité* — l'une et l'autre expressions étant choisies terminologiquement et au sens strict du terme — se fondent dans le fait

²²⁰ *Idem*, p. 322-323 ; tr. fr. p. 249.

que le *Dasein* est en général déterminé par la mienneté. »²²¹ C'est parce que le *Dasein* est d'abord à chaque fois mien qu'il peut être dominé par celles ou ceux que je ne suis pas, par les autres que moi ; c'est parce que je possède *mon* *Dasein* authentiquement que je peux retomber dans le mode d'être inauthentique où je vis sur le mode de la *dé*-possession de moi-même en tant que On-même, où je me comprends comme simple réalité du « monde ».

Une fois que le soi s'arrache aux déterminations du On et fait face à ce qu'il est en propre dans l'isolement de soi, une fois qu'il s'approprie soi-même son être, le *Dasein* re-trouve son « pouvoir-être authentique », c'est-à-dire son *pouvoir de décision* en tant que *ego*, non pas en tant qu'il dit « je » (ou comme, écrira Heidegger, « je-je », pour bien marquer la redondance), comme s'il était un *idem* réel dégagé des autres, mais en tant qu'il accomplit ce qu'il a à être, qu'il dit je-suis-mon-être, qu'il est son *sum*, c'est-à-dire son pouvoir-être existentiel propre par le choix qu'il fait d'être-soi ; il est plutôt un *ipse* existant, un être dont le « maintien » n'est pas de même nature que celui des choses subsistantes ($A = A$), mais un être *qui peut* se choisir (je = être-au-monde), c'est-à-dire un être dont les possibilités d'être incluent certes l'ir-résolution et la méconnaissance de soi dans le On, mais qui, plus fondamentalement, peut accomplir la liberté d'être-soi dans la *résolution* pour soi-même en tant que projet existentiel authentique. Nous comprenons mieux maintenant comment concilier ces deux modes d'être si disparates dans un même étant, ce qui nous permet de tenter d'expliquer l'ambiguïté des propos de Heidegger concernant le « passage » de l'existence inauthentique à l'existence authentique lorsqu'il affirmait, au paragraphe 27, que : « L'être-soi authentique ne repose pas sur un état d'exception du sujet dégagé du On, mais il est une modification existentielle du On comme existentiel essentiel »²²² ; et puis au paragraphe 64 : « De prime abord et le plus souvent, est-il apparu, le *Dasein* n'est pas lui-même, mais il est perdu dans le On-même. Celui-ci est une modification existentielle du soi authentique. »²²³ Le soi authentique est-il une modification du On ou est-ce le On qui est une modification du soi authentique ? En réalité, si nous nous tenons à l'explication de Heidegger elle-même, la réponse n'est ni l'un ni l'autre. Inauthenticité et authenticité sont des modes d'être *possibles* et non pas « réaux », ce qui veut dire qu'à aucun moment le soi ne quitte effectivement le On pour « passer » dans l'ipséité authentique ; l'inverse ne se produit pas non plus. Ce qui arrive dans l'appropriation de soi de l'isolement, c'est la prise de conscience du *Dasein* comme être-possible *avec* les autres. Nous pourrions nous demander cependant, avec Michel Haar, la question suivante :

« Comment l'authenticité, comme perfection possible de l'appropriation de soi, de l'adéquation à soi et de la possession de soi, ne serait-elle pas, en dépit des dénégations de

²²¹ *Idem*, p. 42-43 ; tr. fr. p. 54.

²²² *Idem*, p. 130 ; tr. fr. p. 117.

²²³ *Idem*, p. 317 ; tr. fr. p. 246.

Heidegger, la description d'un mode d'existence supérieur et par conséquent la position d'une hiérarchie métaphysique entre un étant originaire et un étant dérivé ? »²²⁴

En effet, même s'ils sont pensés par Heidegger comme des possibilités propres au *Dasein*, les modes d'être authentique et inauthentique sont régis de fond en comble par une « hiérarchie métaphysique » dont Heidegger n'a jamais explicité les présupposés, alors que son but avec la *Destruction* était de déconstruire les préjugés de l'ontologie et de la métaphysique traditionnelles. Notre analyse de la prise en compte des phénomènes de l'ipséité et de l'altérité chez Heidegger avait déjà esquissé les coordonnées de cette hiérarchisation, mais nous pouvons désormais l'expliciter dans toute sa portée. Ce que nous appelions *époque* existentielle, à savoir la modification de l'existence inauthentique en existence authentique, est nécessaire non seulement d'un point de vue ontico-ontologique, c'est-à-dire en vue de la fondation d'une science de l'être, mais aussi d'un point de vue éthico-métaphysique. Transporté sur le terrain de la décision ou du choix pour soi-même, le problème de la re-découverte de l'ipséité perdue dans l'altérité n'a plus d'enjeu « scientifique » (l'*époque* husserlienne, par exemple), mais devient, selon Haar, un « discours "édifiant" au sens propre, c'est-à-dire destiné à relever celui qui s'est abaissé, à le fortifier pour qu'il puisse se convertir. »²²⁵ La modification en existence authentique s'effectue en ce sens comme une « conversion » éthique, c'est-à-dire qui engage non seulement le rapport de soi à soi en tant qu'il re-prend possession de soi dans l'isolement, mais aussi le rapport du soi aux autres, un rapport qui doit lui aussi devenir une relation inter-ipsique authentique. Néanmoins, pour Haar, la dualité authentique-inauthentique ne va pas de soi métaphysiquement. Elle reproduit, sans que Heidegger la questionne, « une différence métaphysique aussi vieille que la philosophie, car elle répète à nouveau frais, mais à coup sûr de façon impensée, la différence traditionnelle de l'Un et du Multiple, du Même et de l'Autre ». Haar poursuit :

« Or une puissante logique rattache l'Un et le Même ou Bien, le Multiple et l'Autre au Mal. L'authenticité est l'auto-appropriation, le choix de l'unité individuelle, la conquête par le *Dasein* de sa propre totalité. L'inauthenticité est le non-choix, la dispersion (*Zerstreuung*), l'anonymat et l'interchangeabilité, l'absence d'unité et d'identité. »²²⁶

Haar ne voit pas cependant que dans l'inauthenticité, il n'y a pas d'« absence d'identité », bien au contraire, ce mode d'être est celui dans lequel le *Dasein* est *ens realissimum*, c'est-à-dire dans lequel il est un *idem* réel en disant je-je, qu'il est On-même. L'unité individuelle à laquelle Heidegger vise lorsqu'il pose la nécessité de l'*époque* existentielle n'est pas celle d'un *idem* réel, mais celle d'un *ipse* spirituel : l'ipséité est certes la « même » dans son « maintien », mais cette même d'être diffère fondamentalement de l'identité. L'une décrit l'existence et l'autre la réalité. Or, il n'en reste pas moins

²²⁴ Haar, *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*, Grenoble, Millon, 1994, p. 103.

²²⁵ *Idem*, p. 104.

²²⁶ *Idem*, p. 105.

que c'est à condition d'avoir conquis cette même d'être ontico-ontologique que nous pouvons réaliser authentiquement notre existence ontico-politique, autrement dit, c'est seulement dans la mesure où nous avons re-trouvé nous-mêmes que nous pouvons entrer dans un rapport authentique avec les autres, à la différence du rapport diamétralement opposé de domination des autres et d'oubli de soi dans la quotidienneté. La vraie opposition qui traduit la reprise heideggerienne de l'ancienne dualité métaphysique du Même et de l'Autre est celle que Heidegger opère entre *ipséité* et *identité*, l'une décrivant le phénomène de l'appropriation de soi en tant qu'existence individuelle sujette à la modification et l'autre décrivant les phénomènes de la dépossession de soi par les autres que soi dans le monde intersubjectif et de la méprise de soi en tant que simple réalité indivise. Étrangement, ce n'est pas le Même qui est l'identité, mais bien l'Autre. C'est là tout l'enjeu éthico-métaphysique de l'époque existentielle : c'est seulement en se comprenant comme étant le « même » (*das Selbst*) que le soi peut atteindre à une compréhension de son « autre » (*das Andere*), de ce qui *n'est pas lui* et, du même coup, à une compréhension « des autres » (*die Anderen*) qui ne sont pas lui, mais qui partagent la même nature d'être, c'est seulement là qu'un rapport authentique de *Dasein* à *Dasein* est rendu possible.

Le problème de l'altérité chez Heidegger : de la phénoménologie à l'axiologie

En re-découvrant sa possibilité d'être la plus propre dans la même contre l'identité, le soi découvre par là même la possibilité de se rapporter à d'autres ipsités non pas de façon inauthentique – indifférente ou dominatrice –, mais authentiquement, c'est-à-dire en reconnaissant en elles une communauté d'être plus fondamentale que toute différence ontique superficielle, en reconnaissant en elles une communauté d'existence ou bien en les aidant à parvenir à cette reconnaissance. Toute l'importance de la *Fürsorge*, du souci-pour (les autres) ou sollicitude dont Heidegger parle au paragraphe 26, repose sur cet enjeu éthico-métaphysique présent de façon implicite dans l'ontologie fondamentale : la seule sollicitude qui vaille aux yeux de Heidegger est celle « qui concerne essentiellement le souci authentique, c'est-à-dire l'existence de l'autre, et non pas *quelque chose dont* il se préoccupe ». Cette sollicitude ne s'impose ni ne se substitue à autrui, mais « aide l'autre à se rendre transparent *dans* son souci et à devenir *libre pour lui* »²²⁷. Ce n'est pas fortuit si c'est au paragraphe 26 que Heidegger livre une première application concrète de la distinction entre authenticité et inauthenticité qu'il avait simplement esquissée au paragraphe 9. En restant à la seule analyse du rapport du soi à l'autre du soi (étant subsistant et à portée-de-la main), il ne serait pas possible de dégager le thème de l'*epochè* existentielle, c'est-à-dire de la nécessité de la re-découverte de l'ipsité perdue dans la réalité constituée par le On. Il faut donc dépasser la question du rapport du soi à l'autre *du* soi (autre nom pour le rapport sujet-objet) et remonter jusqu'à la question du rapport du soi à l'autre *que* soi (autre nom pour l'intersubjectivité), si nous voulons entrer dans la discussion sur le sens de l'ipsité. C'est seulement à partir de là, par ailleurs, que les phénomènes de la mort, de la voix de la conscience et de la dette ont pu être analysés.

Pour Heidegger, de même que l'ontologie fondamentale exige et même présuppose un questionnement sur l'être de celui qui pose la question de l'être (le *Dasein* que nous sommes à chaque fois, la mienneté), de même le problème éthico-métaphysique du rapport du *Dasein* à soi-même et aux autres *Dasein* exige à son tour que la question sur l'être de celui qui accomplit le rapport soit résolue (l'égoïté ou l'ipsité). C'est ce à quoi tendra Heidegger dans les derniers cours des années 1920, où le projet d'une métaphysique du *Dasein* sera mis en œuvre sur la base des acquis de l'analytique existentielle, c'est-à-dire de l'« anthropologie apriorique existentielle » élaborée dans la première partie d'*Être et temps*. Cependant, les coordonnées de la question de l'essence métaphysique de l'être humain auxquelles tout projet de métaphysique traditionnel renvoie sont complètement basculées par Heidegger : la question ne sera plus celle du *quid* de l'homme, c'est-à-dire la question qui cherche comme réponse une haecceité, un « c'est cela » réel vague et indéterminé – l'*ego*, le sujet

²²⁷ *SuZ*, p. 122 ; tr. fr. p. 112.

transcendantal, par exemple ; la question se posera désormais sur un sol phénoménal concret, celui de *notre existence à chaque fois en tant que sujets, en tant qu'ipsités*. Cette métaphysique ne peut en aucun cas être fondée sur le sol de l'ancien sujet solipsiste, celui qui depuis Descartes détient le privilège dans le questionnement philosophique. Il faut, au contraire, partir du sujet en tant qu'il est *au monde*, c'est-à-dire en tant qu'il existe à chaque fois en étant soi-même. À cette existence au monde, appartient nécessairement en tant que structure le rapport aux choses et aux autres, un rapport tellement prégnant qu'il absorbe l'ipsité et recouvre son être le plus propre, à savoir son être en tant que pouvoir-être. Ce pouvoir-être « en propre », Heidegger l'appelle *souci de soi*²²⁸. Cependant, ce recouvrement peut être re-découvert phénoménologiquement à même « les choses ». Ce que nous appelions l'*époque* existentielle permet d'effectuer cette re-découverte.

Cette re-découverte de l'être le plus propre du *Dasein* ne peut pas s'opérer comme une nouvelle absorption dans le monde, telle que Heidegger lui-même l'avait tentée dans son projet d'une phénoménologie de la vie avec l'enjeu du « saut » dans le monde ; elle ne peut pas non plus suivre le chemin interprétatif d'une exposition des aspects remarquables de l'humain dans son quotidien et dans son histoire – une tâche que Heidegger avait assignée à l'herméneutique de la facticité –, puisque la manière dont le *Dasein* se montre, le langage et la tradition, sont entachés de préjugés sur son être. Il faut en effet chercher comment le monde et l'auto-exposition du *Dasein* barrent l'accès à son être le plus propre, et cela fut la tâche de la destruction de l'histoire de l'ontologie, dont les contours fondamentaux furent esquissés par Heidegger au paragraphe 6 d'*Être et temps*. Celle-ci a montré que, traditionnellement, l'être du *Dasein* a depuis toujours été compris de façon inauthentique comme subsistance, alors que son essence réside dans son existence. Celle-ci est caractérisée par la mienneté. Cela implique que la question sur l'essence de l'être humain doit répondre avant tout à la question de l'essence de la mienneté, c'est-à-dire de la constitution ontologique de mon existence à chaque fois, ce qui implique à son tour non seulement une mise hors-circuit du sens commun et du monde, mais une mise au jour des structures qui soutiennent l'être de l'ipsité existant « en acte », de ce qui rend possible que *nous soyons chacune et chacun concrètement des sujets singuliers ouverts au monde*. C'est ce à quoi Heidegger tendait déjà dans le paragraphe 64 d'*Être et temps* où il est dit que :

« Depuis toujours, le "je" et le "soi" ont été conçus par l'ontologie de cet étant comme le fond portant (substance ou sujet). La présente analytique, quant à elle, s'est heurtée dès sa caractérisation préparatoire de la quotidienneté à la question du *qui* du *Dasein*. De prime abord et le plus souvent, est-il apparu, le *Dasein* n'est pas lui-même, mais il est perdu dans le On-même. Celui-ci est une modification existentielle du soi authentique. Néanmoins, la question de la constitution ontologique de l'ipsité est demeurée sans réponse. Certes, le fil conducteur du problème a déjà été fondamentalement fixé : si le soi appartient aux

²²⁸ *Idem*, p. 193 ; tr. fr. p. 160.

déterminations essentielles du *Dasein*, et si cependant l' "essence" de celui-ci réside dans l'existence, alors égoïté et ipséité doivent être conçues *existentialement*. »²²⁹

Si traditionnellement l'ipséité ou l'égoïté furent comprises comme la « substance » de l'être humain, son *immanence*, Heidegger voit dans ce phénomène l'exacte inverse : l'égoïté et l'ipséité sont ce qui fait du *Dasein* un être unique et absolument différent de tout autre étant immanent ou subsistant. Le fait que le *Dasein* existe à chaque fois en se souciant de *son* rapport au monde, qu'il soit *au monde avec les autres*, c'est-à-dire qu'il soit *ouvert* à un monde en le découvrant, cela fait du *Dasein* un être non pas d'immanence, mais de *transcendance*. La transcendance, quant à elle, n'est pas une « dimension » extra-mondaine à laquelle le soi accède lorsqu'il « rompt » la relation avec l'immanence. Puisque le *Dasein* est originairement un être-au-monde, toute tentative de rupture réelle avec la mondanéité et de « passage » à une dimension extra-mondaine est nécessairement vouée à l'échec, et cela dans la mesure exacte où la transcendance n'est pas une région hors-monde, mais décrit l'*agir même* du *Dasein*. Dans son cours intitulé *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, professé la même année de la sortie d'*Être et temps*, Heidegger thématise plus amplement cette inversion des catégories métaphysiques traditionnelles en affirmant que : « *Transcendere* signifie passer au-delà, le *transcendens*, le transcendant est *ce qui passe au-delà comme tel*, et non pas ce en direction de quoi je passe au-delà. » Il poursuit :

« Le *Dasein* est lui-même, en son être, ce qui passe au-delà, et n'est donc justement pas l'immanent. Ce ne sont pas les objets qui transcendent, les choses ne peuvent jamais transcender ni être transcendentes. Ce qui transcende, ce sont les "sujets", au sens ontologique strict de *Dasein*. Seul l'étant dont le mode d'être est celui du *Dasein* transcende, de telle sorte que la transcendance est précisément ce qui le caractérise en son essence. »²³⁰

Puisque l'essence de la mienneté est son existence, les structures ontologiques qui la soutiennent doivent être décrites à partir de l'existence elle-même et non pas en la quittant. Que le *Dasein* puisse transcender lui-même sans quitter le monde, cela n'est possible que parce que le *Dasein*, en tant que sujet « pour qui il y va de son être dans cet être », comprend « plus » que soi dans cette compréhension d'être, c'est-à-dire est déjà au-delà de *soi* dans cette compréhension, il est ouvert avant de comprendre ou de « contenir » quoi que ce soit. Le *Dasein* n'est pas une ipséité parce qu'il peut transcender « dans » l'immanence, comme dirait Husserl, mais parce qu'il est sans cesse *l'acte de se transcender soi-même à tout instant*. C'est pourquoi, écrit Heidegger :

« Le *Dasein* est comme tel au-delà de soi. Seul l'étant dont la constitution ontologique est déterminée par la transcendance a la possibilité d'être en tant que soi. La transcendance constitue à vrai dire la présupposition pour que le *Dasein* ait le caractère d'un soi. L'ipséité du *Dasein* se fonde sur sa transcendance ; il n'est pas de prime abord un moi-même [*Ich-Selbst*] pour ensuite passer au-delà de telle ou telle chose. Le concept d'ipséité [*Begriff der Selbstheit*]

²²⁹ *Idem*, p. 317-318 ; tr. fr. p. 246.

²³⁰ GA 24, p. 425 ; tr. fr. p. 359.

implique le mouvement "vers-soi" et "à-partir-de-soi". Cette ipséité fondée sur la transcendance, la possibilité du "vers-soi" et du "à-partir-de-soi" est la présupposition du fait que le *Dasein* comporte facticiellement différentes possibilités de s'appartenir en propre ou bien de se perdre. Et la transcendance est également présupposée dans la mesure où le *Dasein* est être-avec autrui au sens du moi-même avec toi-même [*Dir-selbst*]. Le *Dasein* n'existe pas d'abord de je ne sais quelle manière énigmatique, pour ensuite sortir de lui-même et se tourner vers autrui ou vers l'étant subsistant, mais exister signifie toujours : dépasser ou mieux avoir-dépassé. »²³¹

Par conséquent, « être-au-monde », « transcendance » et « soi » renvoient à un même phénomène, dont le concept d'ipséité est la description. Ce phénomène est celui de la présence ipsique en tant qu'elle ouvre le monde et la possibilité de se rapporter à l'autre du soi et aux autres que soi en étant ouverte au monde et déjà au-delà de soi. La possibilité de perdre son ipséité ou bien d'être dominé par les autres dans le monde de la préoccupation se fonde dans la possibilité plus haute qui est celle de la transcendance du *Dasein* en tant qu'*ego*. Le soi ne peut être autre que soi dans la quotidienneté que dans la mesure où il est de prime abord un être qui *s'est déjà dépassé*, c'est-à-dire qui n'est pas de prime abord dans l'isolement de soi. Lorsque le soi opère la conversion vers l'authenticité, c'est-à-dire *vers soi-même*, c'est encore en vertu de sa transcendance, puisqu'il l'opère *à partir de soi-même*, et non plus en suivant les déterminations des autres. C'est également la transcendance qui permet de comprendre comment le soi se rapporte à l'autre que soi dans l'être-avec : étant donné que le soi n'est pas une abstraction, mais renvoie à chaque fois à une je qui accomplit son existence concrète, l'autre que soi ne peut en aucun cas renvoyer à l'idée d'un *ego* universel applicable à n'importe quelle ipséité existante, mais doit lui aussi décrire une expérience originaire, c'est-à-dire authentique. Certes, l'autre que soi se connaît toujours mieux que le soi le connaît, cependant, cela devient superflu du moment où nous comprenons que le problème de l'altérité n'est pas celui de l'accès cognitif à la conscience de l'autre, mais celui de la possibilité et des effets du rapport existentiel *entre* ipséités au monde.

C'est pourquoi Heidegger n'utilise jamais le couple conceptuel *ego-alter ego* pour décrire les phénomènes de l'ipséité et de l'altérité. Ces expressions sont trompeuses aux yeux de Heidegger, puisqu'en les utilisant, on présuppose que l'autre que soi est nécessairement un *autre moi*, c'est-à-dire un « deuxième je », une sorte de doublet de mon être que je présume être de même nature, de la même « espèce » que la mienne. Pour Dilthey ainsi que pour le premier Husserl, cette présomption s'effectue à travers un raisonnement par analogie, dont la possibilité est fondée sur l'empathie, c'est-à-dire sur la capacité qu'auraient les sujets de « se mettre à la place » des autres « en pensée ». C'est ainsi, en revanche, que Heidegger décrit la sollicitude substitutive-dominatrice : on se met à la place de l'autre comme si nous pouvions comprendre l'autre à partir d'une prise de connaissance objective,

²³¹ *Idem*, p. 425-426 ; tr. fr. p. 360.

alors que c'est le souci pour l'existence de l'autre que soi en elle-même qui devrait être à la base de la motivation du souci pour autrui en général. Cela implique de comprendre l'autre tel qu'il se montre phénoménologiquement dans la quotidienneté, non pas comme un autre *moi*, mais comme un *autre que moi* étant *avec moi*, c'est-à-dire comme une autre ipséité qui, sans doute n'est pas moi *en propre*, mais qui *possède* la même essence que la mienne, qui est *aussi* une ipséité.

En ce sens, nous comprenons l'affirmation que Heidegger faisait au paragraphe 26 d'*Être et temps* lorsqu'il écrivait ces lignes : « Le "avec" est ici à la mesure du *Dasein*, le "aussi" désigne une mêmeté d'être comme être-au-monde préoccupé de manière circon-specte. Le "avec" et le "aussi" doivent être compris existentiellement, non pas catégorialement. »²³² Nous comprenons également pourquoi Heidegger écrivait au paragraphe 9 que le caractère de mienneté du *Dasein* doit « toujours inclure le pronom *personnel*: "je suis", "tu es". »²³³ « Je » et « tu » ne sont pas des catégories grammaticales abstraites, mais servent avant tout à interpréter des existences ipsiques concrètes. Pour Heidegger, c'est dans la mesure où le tu est *aussi bien* une ipséité que le je qu'une relation du tu *avec* le je peut s'accomplir. Dans son cours du semestre d'été 1928 intitulé *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Heidegger clarifie ce propos, désormais sur le terrain axiologique d'une métaphysique du *Dasein* :

« C'est seulement parce que le *Dasein* est primairement déterminé par l'égoïté qu'il peut exister factivement pour un autre *Dasein* et avec lui en tant que tu. Le tu n'est pas un doublet ontique d'un je facticiel ; mais tout aussi peu un tu peut exister comme tel et être lui-même pour un autre je en tant que tu s'il n'est pas *Dasein* en général, c'est-à-dire s'il n'est pas fondé sur l'égoïté. L'égoïté appartenant à la transcendance du *Dasein* est la condition métaphysique de la possibilité pour qu'un tu existe et pour qu'une relation je-tu puisse exister. Aussi le tu est-il de façon la plus immédiate tu lorsqu'il n'est pas simplement un autre je, mais un : toi-même – tu es. »

À quoi il ajoute :

« Le simple fait que nous puissions faire de la relation je-tu un problème montre que nous transcendons le moi facticiel et le tu facticiel et saisissons la relation comme une relation du *Dasein* en général, c'est-à-dire dans sa neutralité métaphysique et son égoïté [...]. »²³⁴

L'égoïté métaphysique est une instance *neutre*, c'est-à-dire elle conditionne l'existence du soi, mais dans ce cas non pas inauthentiquement, comme dans la prédétermination du soi par le On, mais bien authentiquement puisqu'elle est une possibilité fondatrice et essentielle de l'être du *Dasein* en général et par là même fonde la possibilité de saisir son être *total*, son essence. L'égoïté (*Ichheit* ou *Egoität*), en tant que structure des ipséités concrètes, n'est pas la contrepartie du phénomène de l'altérité (de la « tu-ité » ou *Duheit*). Pour Heidegger, la relation concrète je-tu n'est possible que dans

²³² *SuZ*, p. 118 ; tr. fr. p. 109.

²³³ *Idem*, p. 42 ; tr. fr. p. 54.

²³⁴ GA 26, p. 240-241.

la mesure où le je et le tu *sont* d'emblée des ipséités, c'est-à-dire qu'elles sont fondées sur la transcendance du *Dasein* en tant qu'être-au-monde, en tant qu'il est toujours déjà au-delà de soi. Selon Heidegger, c'est là la définition même de l'être *méta-physique* du *Dasein* : il interprète l'expression grecque τὰ μετὰ τὰ φυσικά de façon novatrice, non plus comme « ce qui vient après la physique » ou bien comme « ce qui se tient au-delà du physique », mais bien comme *celle ou celui qui est déjà au-delà du physique en existant* : l'ipséité transcendante. C'est ce que Heidegger laisse entendre en écrivant ces lignes : « le plus souvent j'emploie l'expression ipséité pour l'être-je métaphysique, pour l'égoïté. Car le "soi" peut énoncer le je et le tu sur la même guise : "moi-même", "toi-même", et non pas "tu-je". »²³⁵ Heidegger fait du concept d'ipséité le centre de sa métaphysique du *Dasein*, un concept conçu cette fois-ci non pas à partir de la quotidienneté déchuée ni de la singularité de mon existence phénoménique propre, mais saisi dans sa « pureté » métaphysique, « comme neutralité métaphysique du *Dasein* ». Heidegger explique :

« La pure ipséité prise comme neutralité métaphysique du *Dasein* est en même temps l'expression pour l'isolement métaphysique du *Dasein* dans l'ontologie, lequel isolement ne doit jamais être associé à une exaltation égoïste-solipsiste de l'individualité propre [...]. Parce que l'ipséité est le caractère fondamental de l'existence, et que l'exister veut dire à chaque fois un pouvoir-être, l'une de ses possibilités doit servir à l'élaboration concrète de l'ipséité ontologique, c'est pourquoi la voie d'une construction extrême a été choisie (cf. *Sein und Zeit*, § 64). »²³⁶

Heidegger renvoie ici précisément au paragraphe 64 d'*Être et temps*, où il affirmait déjà que le « *maintien du soi* ne signifie existentiellement rien d'autre que la résolution devançante », et que le « *Dasein est authentiquement lui-même* dans l'isolement originaire de cette résolution »²³⁷. De même que l'ontologie requerrait méthodologiquement cette « construction extrême », c'est-à-dire l'*epochè* existentielle qui consiste dans la modification de l'existence inauthentique en existence authentique en vue de la saisie phénoménologique des structures de l'existence du *Dasein*, de même, dans la métaphysique, il faut dépasser la relation concrète je-tu pour voir quels sont les fondements ultimes du rapport de l'ipséité au monde. Pour Heidegger, méthodologiquement cela exige ce que nous pourrions qualifier d'*epochè* métaphysique, c'est-à-dire l'accomplissement d'un nouvel isolement du soi en vue de mettre au jour le sens d'être de l'ipséité. Cette *epochè* métaphysique mène à la dimension des essences, et dans le cas de l'ipséité, puisque le sens d'être de son existence est le souci (le souci de soi) et que son fondement est la transcendance (le vers-soi et l'à-partir-de-soi), son essence métaphysique ne peut être rien d'autre que l'être *en vue de soi*. Heidegger exprime l'idée dans ce passage du cours de 1928 :

²³⁵ *Idem*, p. 242-243.

²³⁶ *Idem*, p. 243.

²³⁷ *SuZ*, p. 322 ; tr. fr. p. 249.

« Être en vue de son être est une détermination essentielle de l'être de l'étant que nous appelons *Dasein*. Cette constitution, que nous appellerons maintenant pour faire court l'en-vue-de [*das Umwille*], offre la possibilité pour que cet étant puisse être lui-même, ce qui veut dire que l'ipséité appartient à son être. Être sur la guise d'un soi, cela veut dire : être fondement essentiel pour soi-même dans l'être. Cet être-pour-soi-même constitue l'être du *Dasein* [...]. L'être-pour-soi-même est précisément l'exister, seulement cet être-pour-soi doit être pris dans l'ampleur métaphysique originaire et ne doit pas être limité à un comportement ou à une capacité, encore moins à un mode de saisie : l'être-conscient, l'aperception. Au contraire, l'être-pour-soi-même en tant qu'être-soi pré-conditionne les diverses possibilités de comportement ontique envers soi. »²³⁸

Nous comprenons maintenant quel est le sens du concept d'ipséité et le rôle que joue l'altérité humaine dans l'économie de la pensée de Heidegger : l'ipséité heideggerienne ne désigne ni une faculté ni un comportement concret d'un sujet, mais elle décrit ce phénomène appartenant exclusivement au *Dasein* qui est le rapport qu'il entretient sans cesse avec lui-même et qui fonderait sa propre existence au monde en tant que soi. En ce sens, ce concept n'aurait pas pu être développé dans le cadre de l'ontologie fondamentale – encore moins au sein des projets antérieurs de Heidegger au cours des années 1920 – car celle-là exigeait à chaque fois de l'ontologie une contrepartie ontique que la métaphysique n'est pas tenue de livrer car, au contraire, elle doit quitter le plan des effets concrets et se hisser aux plan des pures structures d'être, où il est possible dégager les « conditions métaphysiques de possibilité » des étants. Nous comprenons également quelle est la place de l'autre que soi dans cette situation phénoménale. L'autre que soi n'est pas d'abord dans un rapport d'opposition au soi, comme s'il était immédiatement un chose en train d'objecter son chemin, mais il est avant tout *aussi* un soi, l'adjectif « autre » n'étant que la description du fait que cette autre ipséité n'est pas la mienne, mais la tienne, la sienne, la vôtre, etc. Toutes les modalités du rapport du soi à l'autre que soi – de l'indifférence quotidienne, en passant par la domination de la tradition et du On et en allant jusqu'à la sollicitude authentique – se fondent en réalité sur cette « détermination essentielle de l'être » du *Dasein* que Heidegger appelle l'*en-vue-de* et qui ne consiste en rien d'autre que dans le rapport fondateur du soi à soi-même. Ce qui veut dire que le concept d'ipséité embrasse aussi le phénomène de l'altérité. En ce sens, nous comprenons pourquoi aux yeux de Heidegger le On, qui décrit l'autre que soi, n'est pas déterminé en tant qu'altérité, mais comme un soi, inauthentique certes, mais tout de même un soi. À vrai dire, le On est un soi qui s'est privé du choix *pour soi-même*, c'est-à-dire qui s'est laissé déterminer par les choses à tel point qu'il se comprend la plupart du temps à partir de la réalité et non pas à partir de *soi* en tant qu'être-possible. Heidegger écrit :

« [...] c'est seulement parce que l'essence métaphysique de cet étant est déterminée par l'ipséité qu'il peut, en tant que facticiel, se choisir expressément lui-même en tant que soi, — mais, ce "peut" implique que : il peut aussi se priver du choix. Que signifie alors cette

²³⁸ GA 26, p. 243-244.

possibilité fondée sur l'ipséité de se choisir soi-même proprement ou bien de se priver de ce choix ? Qu'est-ce qui est donc essentiellement co-choisi dans ce se-choisir-soi-même-proprement ? »²³⁹

Voilà tout l'enjeu éthique de la métaphysique que Heidegger bâtit sur les acquis de l'ontologie fondamentale du *Dasein*. Le fait que le *Dasein* soit essentiellement en-vue-de-soi-même n'est pas une garantie qu'il ne puisse « perdre son essence », ce qui veut dire qu'il peut ne pas se choisir proprement. Cela mène le *Dasein* à une *aliénation* de soi « dans » les choses, ce qui fait de lui un être limité et dominé par la réalité que le On constitue, il se comprend comme immanent et non pas comme *le* transcendant. Néanmoins, le fait que le *Dasein* puisse se choisir-soi-même-proprement est déjà pour Heidegger un indice suffisant pour affirmer la possibilité d'une *libération* de soi du joug de cette aliénation. Nous comprenons maintenant pourquoi cette libération a dû passer par un arrachement de soi au monde commun, au moyen de l'isolement de soi face à la possibilité « extrême » de la mort, mais avant tout, à travers l'affection de l'*angoisse*, que nous avons déjà rencontrée en chemin sous les noms d'inquiétude ou d'étrangeté. C'est dans cette affection, et avant toute réflexion ou saisie cognitive de soi, que consiste « l'ouverture privilégiée du *Dasein* » en tant que *liberté* d'être soi par le choix pour soi contre l'aliénation dans la réalité et dans le monde commun, tel que Heidegger l'affirmait au paragraphe 40 d'*Être et temps*, où il écrit :

« L'angoisse ôte ainsi au *Dasein* la possibilité de se comprendre de manière échéante à partir du "monde" et de l'exposité publique. Elle rejette le *Dasein* vers ce pour-quoi il s'angoisse, vers son pouvoir-être-au-monde authentique. L'angoisse isole le *Dasein* vers son être-au-monde le plus propre, qui, en tant que compréhensif, se projette essentiellement vers des possibilités. Par suite, avec le pour-quoi du s'angoisser, l'angoisse ouvre le *Dasein* comme être-possible, plus précisément comme ce qu'il ne peut être qu'à partir de lui-même, seul, dans l'isolement. L'angoisse manifeste dans le *Dasein* l'être-pour le pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire l'être-libre pour la liberté du se-choisir-et-se-saisir-soi-même. »²⁴⁰

C'est l'angoisse, l'inquiétude ou l'étrangeté²⁴¹ qui ouvrent de prime abord le *Dasein* à son être le plus propre, c'est elle qui lui montre qu'il est un être en-vue-de lui-même dans la mesure exacte où il n'appartient qu'à lui de se décider pour soi ou bien de fuir devant soi en se privant du choix. Mais,

²³⁹ *Idem*, p. 244.

²⁴⁰ *SuZ*, p. 187-188 ; tr. fr. p. 156-157.

²⁴¹ « Dans l'angoisse, "c'est inquiétant", "c'est étrange". », *Idem*, p. 188 ; tr. fr. p. 157. On peut se demander, toutefois, avec Bruce Bégout, si l'affection de l'angoisse est de fait identique à l'affection de l'inquiétude. Pour le phénoménologue, l'inquiétude devant l'ouvert (devant l'infini, par exemple) est une affection absolument distincte de l'angoisse devant le Néant, devant la finitude. L'angoisse paralyse, effraye, met le sujet en état de pure stupéfaction ; l'inquiétude, quant à elle, ne va pas sans action, sans la δύναντις propre à toute προᾶξις, c'est-à-dire sans l'engagement d'un pouvoir de continuer à se *mouvoir* et à *faire* des choses dans le monde commun en dépit de la crainte intrinsèque à l'existence humaine, vivant à l'intérieur d'un monde bordé d'une infinité qu'elle ne pourra jamais connaître totalement. L'inquiétude ne ferme pas la recherche, mais elle ouvre le questionner et la possibilité de la découverte. Cf. Bégout, « Inquiétude originelle et angoisse fondamentale », In : *La découverte du quotidien*, Paris, Allia, 2005.

pour Heidegger, tant la privation que l'accomplissement comme modalisations du choix ne sont possibles que parce qu'au *Dasein* appartient essentiellement la liberté de la décision.

Toutefois, le *Dasein* n'arrive à cette compréhension de soi en tant que liberté métaphysique que s'il procède à l'isolement de soi dans l'existence, ou, comme écrit Heidegger, que s'il procède à un « solipsisme existentiel ». Il écrit : « L'angoisse isole et ouvre le *Dasein* comme "*solus ipse*". »²⁴² Il réitère cette idée dans son cours de 1928, cette fois-ci sur le plan axiologique, en affirmant que pour comprendre l'être du *Dasein* comme être-possible, il faut remonter de l'existence vers « l'origine de la possibilité en général », que pour Heidegger, consiste justement dans la liberté du *Dasein* comme pouvoir de décision. Heidegger écrit :

« Ici réside cependant l'origine de la "possibilité" en général : seulement à partir de la liberté, seulement une essence libre peut comprendre l'être en tant que transcendant – et elle [l'ipséité] doit l'être pour exister comme tel, c'est-à-dire pour être "parmi" et "avec" les étants. »²⁴³

Cependant, Heidegger nous met tout de suite en garde contre une interprétation « solipsiste » au sens traditionnel de la nécessité de cet isolement de soi²⁴⁴. Comme nous avons déjà affirmé, Heidegger ne pense pas le soi comme une entité close qui devrait trouver l'accès au monde et aux autres, son être se caractérise par la transcendance, par « l'apérité » d'être²⁴⁵. C'est pourquoi le solipsisme existentiel que propose Heidegger ne conduit pas au problème du solipsisme épistémologique, mais à celui de la libération du *Dasein* contre l'aliénation qu'il s'impose à lui-même dans la quotidienneté. Cette libération de soi contre l'aliénation révèle que seul le *Dasein* possède la liberté métaphysique parmi tous les étants du monde et qu'en étant avec les autres que soi de manière authentique, *librement*, il accomplit son essence même.

Pour Heidegger, la liberté du *Dasein* est non seulement le fondement éthico-métaphysique du rapport qu'il entretient avec lui-même, mais aussi et surtout le fondement de la communauté humaine en général. C'est parce que le *Dasein* peut s'engager dans la décision pour lui-même en tant qu'ipséité qu'il peut s'engager pour l'autre ipséité. Avant cela, il n'y a qu'indifférence du soi vis-à-vis de soi-même et des autres que soi. En reconnaissant en soi-même l'authenticité, le pouvoir-être le plus propre rendu possible par sa liberté, le soi peut en fin de compte établir un *lien* authentique avec les autres à travers la reconnaissance de leur propre liberté, un lien qui, comme tel, est au fondement de la possibilité de la société des *Dasein* singuliers. Autrement dit, c'est en vertu de la communauté d'être des ipséités dans leur liberté métaphysique « que quelque chose comme la communauté humaine est possible », écrira Heidegger. Ce qui veut dire que le concept d'ipséité embrasse non

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ GA 26, p. 244.

²⁴⁴ *SuZ*, p. 188 ; tr. fr. p. 157.

²⁴⁵ GA 24, p. 426 ; tr. fr. 360.

seulement le rapport ontologico-formel du soi avec l'autre que soi, mais il décrit aussi la socialité du *Dasein* en général, du rapport éthique de *Dasein* à *Dasein* dans la quotidienneté jusqu'aux structures qui régissent la socialisation et même la politique du *Dasein*²⁴⁶. Il écrit dans le cours de 1928 :

« C'est seulement parce que le *Dasein* peut se choisir lui-même authentiquement sur la base de son ipséité qu'il peut s'engager pour l'autre, et c'est seulement parce que le *Dasein* dans l'être pour lui-même peut comprendre quelque chose comme "lui-même" en général qu'il peut à son tour simplement écouter un tu. C'est seulement parce que le *Dasein*, constitué par l'en-vue-de, existe dans l'ipséité, ce n'est que grâce à cela que quelque chose comme la communauté humaine est possible. Ce sont-là des énoncés d'essence, des énoncés ontologico-existential primaires [...]. »²⁴⁷

Nous comprenons désormais en quel sens Heidegger a opéré le déplacement du problème de l'altérité du terrain de la phénoménologie d'inspiration subjectiviste vers l'ontologie et puis vers la métaphysique : l'autre *Dasein* n'est pas un *alter ego* que je constitue, mais une autre ipséité que je rencontre, un autre que soi qui est au monde avec moi. Chez Heidegger, cette conception de l'altérité comme ipséité et donc comme ouverture au monde permet de poser à nouveaux frais la question de l'intersubjectivité, ou bien celle de l'existence du monde commun, qui ne doit plus se poser en termes d'empathie ou d'accès, mais en termes de libération du soi de l'aliénation dans laquelle il vit quotidiennement. La réponse à cette question est la liberté du *Dasein* elle-même, qui s'accomplit à travers son ipséité appropriée contre l'aliénation qui la dépossède. Néanmoins, nous pouvons nous demander si avec ce déplacement du problème de la phénoménologie vers l'axiologie, Heidegger n'a-t-il pas quitté trop tôt le plan de l'apparaître ? Lorsque Heidegger pose le problème du monde commun en termes de libération et d'aliénation et non plus en termes de saisie concrète ou d'interprétation du rapport intersubjectif, que prétend-il ? Quel prix paie-t-on lorsqu'on ne pense plus à partir d'un sol phénoménal concret ?

²⁴⁶ Pour Marc Richir, lorsque Heidegger fait reposer tant le rapport concret avec autrui que la socialité du *Dasein* en général sur la neutralité égoïque à laquelle l'époque existentielle permet d'accéder, c'est-à-dire à ce qu'il appelle « la singularisation absolue du *Dasein* par la mort », Heidegger aurait en réalité procédé à une transposition induite des possibilités facticielles du *Dasein* singulier à la totalité du *Dasein*. En opérant cette transposition, Heidegger aurait réintroduit dans les structures du *Dasein* l'« anonymisation » qu'il avait tant critiquée à propos du On. L'anonymisation dans la neutralité métaphysique, écrit Richir, « "étend" donc le *Dasein* bien au-delà de la mienneté puisqu'elle fait de son pouvoir être la possibilité de toutes les possibilités factices d'exister, y compris celle des autres. Le pouvoir-être devient ainsi, à nouveau subrepticement, pouvoir-être *total* du *Mitsein* ». Cf. Richir, Phantasia, *imagination, affectivité*, Grenoble, Millon, 2004, p. 162.

²⁴⁷ GA 26, p. 245.

REOUVERTURE CRITIQUE

Nous arrivons au terme de l'analyse du traitement que Heidegger a conféré aux phénomènes de l'ipséité et de l'altérité au cours des années 1920. Ce traitement peut même être dit définitif, si nous tenons compte, par exemple, de l'édition d'*Être et temps* accompagnée d'annotations issues de l'exemplaire personnel de Heidegger surnommé « l'exemplaire de la cabane » auquel, dès 1929 et jusqu'à la fin de ses jours, Heidegger reviendra pour y apporter des corrections ou des ajouts, voire même des critiques internes radicales²⁴⁸. En ce qui concerne les paragraphes qui abordent l'altérité et l'ipséité, rien n'est critiqué ni fondamentalement altéré. De plus, cette problématique quitte le devant de la scène dès 1929, en laissant toute la place à la question du rapport de « l'homme » en général à l'Être. À dire vrai, sur son cheminement de pensée, Heidegger ne reviendra plus sur le concept d'ipséité tel qu'il l'avait caractérisé dans les années 1920, ce qui nous permet d'inférer que ce sont là des acquis de sa pensée. Nous avons pris la peine de les exposer de façon minutieuse et à l'appui d'une grande diversité de textes parce que nous pensons qu'aucune autre étude sur Heidegger n'avait encore montré comment le phénoménologue allemand avait conçu la question sur l'existence des autres et sur le rapport à autrui sous l'angle des phénomènes de l'ipséité et de l'altérité, alors que, par exemple, quand il s'agit de Husserl, les études sur la perception de l'*alter ego* ou bien sur l'intersubjectivité ne manquent pas.

Par ailleurs, d'un point de vue méthodologique, cette première partie expositive a eu pour but de nous fournir les bases phénoménologiques concrètes sur lesquelles nous pourrions procéder au deuxième moment de notre recherche, celui que nous nommons « critique ». Ce moment est critique à double titre : non seulement il a un but doxographique, c'est-à-dire il vise à recenser les critiques que certains phénoménologues ont pu émettre à propos du traitement heideggérien des phénomènes de l'ipséité et de l'altérité et de les comparer à la lettre heideggérienne afin d'évaluer leur pertinence ; mais, il est aussi critique au sens fort du terme, car il vise à mettre au jour certains présupposés implicites dans la conception heideggérienne de l'ipséité et à évaluer critiqueusement sa conception explicite de ce phénomène. À la différence de la plupart des critiques, qui s'attaquent seulement au solipsisme existencial que défend Heidegger comme étant le résultat de sa description du rapport du soi à l'autre que soi en tant que *Mitsein*, nous pensons que c'est la conception heideggérienne de l'ipséité tout entière qui doit être remise en question, ce qui implique d'évaluer critiqueusement le dualisme qui régit les modes d'être de l'ipséité, à savoir l'inauthenticité et

²⁴⁸ Cf. GA 2.

l'authenticité, non pas sur un terrain ontologico-métaphysique abstrait, mais sur un sol phénoménal bien concret : celui que Heidegger appellerait le monde commun.

Cela nous conduira à dénoncer la tendance *isolationniste* qui parcourt toute la pensée de Heidegger en cette période, une tendance qui sera clairement manifeste au début de années 1930, lors de son atroce décision pour l'adhésion au parti nazi et son acceptation du poste de recteur à l'université de Fribourg en 1933, la même institution où, plus de dix ans plutôt, il occupait le poste d'assistant de Husserl, dont l'origine juive est devenue très problématique à ses yeux, à tel point que Heidegger coupa tout contact intellectuel et humain avec l'ancien maître. C'est à cette même époque et, pour les mêmes raisons, que Heidegger coupa les liens cette fois-ci avec l'un de ses élèves, le seul à avoir jusqu'alors soutenu une thèse d'habilitation sous la direction du penseur de la Forêt Noire²⁴⁹ : c'est Karl Löwith, qui, en 1940, rend un précieux témoignage sur son parcours dans un mémoire intitulé *Ma vie en Allemagne avant et après Hitler*. Au-delà de la contribution proprement historiographique de l'ouvrage, c'est dans ce texte que Löwith avance, sur le terrain même de la philosophie, la critique la plus radicale du concept heideggérien d'ipséité. En partant d'une analyse comparative d'extraits d'*Être et temps* avec le *Discours du rectorat* et d'autres textes où Heidegger soutient explicitement le régime nazi en 1933, Löwith explique comment Heidegger a appliqué concrètement son concept d'ipséité à la période historique dans laquelle il vivait au moyen d'une « transposition du *Dasein* propre à chacun en *Dasein* proprement allemand »²⁵⁰.

C'est à partir de là que nous pourrions montrer l'impossibilité de décrire phénoménologiquement le soi et l'autre que soi suivant la conception heideggérienne de l'ipséité, en dénonçant certes le solipsisme qui la soutient – qui est en fait un isolationnisme existentiel –, mais aussi et surtout en mettant en question l'*epochè* existentielle, c'est-à-dire la nécessité de se retrouver soi-même authentiquement contre le soi inauthentique comme condition de possibilité pour la formation de la communauté humaine. Nous verrons que cette nécessité n'est pas justifiée phénoménologiquement, et qu'elle recèle un présupposé laissé inexpliqué par Heidegger, un présupposé qui rend contradictoire toute l'entreprise heideggérienne de définition de l'ipséité : sa conception très discutée de la liberté humaine et de l'être-l'un-avec-l'autre humain. Comment partir de l'isolationnisme existentiel, de l'arrachement au monde commun, pour ensuite revenir à la socialisation et à la communauté avec les autres ? Est-il vraiment possible de fonder la société humaine sur l'isolement de soi ? Comment construire la communauté des êtres humains sur l'idée d'une ipséité volontairement renfermée sur elle-même dans sa liberté absolue ? De plus, avons-nous

²⁴⁹ Il s'agit de *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928), le premier ouvrage philosophique qui, à notre connaissance, a questionné la conception heideggérienne du *Mitsein* et de la *Mitwelt* en proposant une lecture positive du phénomène du *Miteinandersein* comme point de départ d'une anthropologie phénoménologique.

²⁵⁰ Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (1986), Fischer Taschenbuch Verlag, 1989, p. 32-42 ; tr. fr. p. 50-61.

vraiment besoin de nous isoler pour nous retrouver nous-mêmes et pour être *libres* ? N'est-ce pas justement la relation originaire avec les autres dans le monde commun qui fait de nous qui nous sommes et qui nous donne l'occasion d'exercer pratiquement notre liberté ?

L'onto-politique heideggérienne : sur l'isolationnisme existentiel

Dans la partie précédente de notre étude, nous avons essayé de montrer comment, dans les années 1920, Heidegger opère un changement dans la nature du problème de l'intersubjectivité en le déplaçant du terrain de la psychologie et de l'épistémologie vers le terrain axiologique de l'ontologie et puis de la métaphysique. Selon notre hypothèse interprétative, la raison pour laquelle Heidegger opère ce déplacement tient à sa compréhension de l'ipséité, conçue non pas comme une entité impénétrable et identique à soi, mais comme un être ouvert au monde, un monde qu'elle partage d'emblée avec les autres ipséités en tant que *Mitsein*. Il ne serait pas juste du point de vue de l'histoire de la philosophie de ne pas reconnaître l'originalité de l'approche heideggérienne du problème de l'intersubjectivité, surtout si nous la comparons avec les approches classiques, par exemple la monadologie leibnizienne, ou bien, plus proche de Heidegger, avec la théorie de l'appréhension de Husserl. Pour la première fois, le fait pour le soi d'être avec les autres est promu au rang d'*a priori* essentiel de l'être humain (un existentiel), ce qui veut dire que ce qui était perçu traditionnellement par la philosophie comme un fait contingent qu'il fallait expliquer *a fortiori*, devient après Heidegger un caractère du *Dasein* sans lequel on ne comprend pas son être et duquel il faut partir si nous voulons bâtir une ontologie de l'être humain. Des philosophies aussi diverses que celles de Karl Löwith, de Hannah Arendt ou de Jan Patočka, toutes fondées sur cette intuition d'un *Mitsein* constituant le *Dasein* et donc d'une *Mitwelt* à la base de la *Selbstwelt*, ne seraient même pas pensables sans l'apport heideggérien.

Cependant, la philosophie heideggérienne est en même temps celle qui, pour la première fois aussi, a soutenu explicitement le solipsisme comme méthode philosophique et en a donné les coordonnées méthodiques à travers l'analyse d'un autre existentiel, celui de l'être-pour-la-mort. Le « solipsisme » existentiel décrit dans le paragraphe 40 d'*Être et temps* est le chemin par lequel le *Dasein* doit passer s'il veut parvenir à une compréhension de la vérité, c'est-à-dire de l'« identité existentielle de l'ouvrir avec l'ouvert »²⁵¹, de la mêmeté d'être existant entre ce que le *Dasein* ouvre dans son là et de ce qui est ouvert par l'être. Dans la mêmeté de cet ouvert (*Selbstigkeit*), écrit Heidegger, « le monde est ouvert comme monde, l'être-à comme pouvoir-être isolé, pur, jeté »²⁵². Il précise immédiatement que ce pouvoir-être isolé n'est pas celui d'une « chose-sujet isolée » ; en cela il veut se démarquer du solipsisme traditionnel (cartésien, par exemple), qui part de la *res cogitans* abstraite du monde pour ensuite vouloir l'y intégrer. Pour Heidegger, la découverte du *solus ipse* n'est pas le point de départ, mais le point d'arrivée de la recherche existentielle : la recherche ne présuppose pas un isolement initial du soi, mais veut mettre au jour son *pouvoir-être* isolé, c'est-à-dire son pouvoir de s'isoler,

²⁵¹ *SuZ*, p. 188 ; tr. fr. p. 157.

²⁵² *Ibid.*

activement et volontairement, afin d'atteindre le soi authentique que cache l'être-soi quotidien réifiant et aliénant. Pour Heidegger, il faut mettre au jour ce pouvoir d'isolement absolu du soi vis-à-vis de toute altérité si l'on veut poser la question du rapport d'identité existant entre l'ouvrir et l'ouvert, un rapport qui, comme écrit Maxence Caron, n'est pas vraiment un rapport à deux termes, mais un « pur rapport »²⁵³, un *non*-rapport du soi ainsi isolé à l'être unique, un soi dont l'être serait un « pur être-relationnel »²⁵⁴. Le soi se découvre ainsi comme être absolument singulier, car seul lui a le pouvoir d'atteindre la vérité de l'être par cet isolement dans l'existence. C'est pourquoi, pour Heidegger, il s'agit d'un « solipsisme » existentiel seulement entre guillemets. Certes, la solitude du soi authentique n'est pas effectivement absolue, il reste *Mitsein* ; en revanche, le mouvement d'auto-isolement qui permet d'accéder à l'authenticité doit impérativement l'être et mener à l'irrélativité existentielle (*existenzielle Unverbindlichkeit*) du soi²⁵⁵.

Nous sommes donc face à deux constats très différents voire paradoxaux concernant le cœur de la philosophie de Heidegger : de même qu'avec le concept de *Mitsein* elle aurait été la première à ouvrir la voie pour une véritable philosophie de l'intersubjectivité, de même elle serait la première à avoir assumé le solipsisme comme méthode philosophique. Comment concilier ces deux constats si contrastants ? Y a-t-il tout compte fait un paradoxe à affirmer que la philosophie de Heidegger est en même temps intersubjective et solipsiste ? Si nous comprenons ce que Heidegger entend par *Mitsein* et par *Selbstsein* (ou *Selbstheit*) et si nous prenons en compte leur économie dans sa première pensée, il faut y répondre par la négative. D'abord, il faut noter que le *Mitsein* ne décrit pas le rapport psycho-empathique d'*ego* à *alter ego* (comme chez Husserl), encore moins la manière dont ce rapport se déroule concrètement – Heidegger dirait « ontiquement » – dans le contexte d'une *praxis* originnaire (comme chez Hannah Arendt ou Patočka), mais bien la structure ontologique du rapport, l'*a priori* qui détermine que le *Dasein est* à chaque fois un être-avec les autres que lui-même et ce, même dans les cas où, ontiquement, personne ne serait présent en chair et en os. Ce qui nous conduit à la seconde remarque : ce rapport d'être-avec ne décrit pas une coprésence originnaire d'*egos* dans l'espace, mais bien un rapport inter-ipsique existentiel « pur », un rapport de *Dasein* à *Dasein*, c'est-à-dire quelque chose allant au-delà de la substantialité de l'*ego* (de l'*idem*) et touchant à l'être même du *Dasein*, à son soi (son *ipse*).

De là il découle que le problème du solipsisme que nous nommons « épistémologique » – en ce qu'il questionne la possibilité, pour la conscience, d'accéder à ses autres – n'en est pas vraiment un aux yeux de Heidegger car, en le posant en ces termes, on part du présupposé que les sujets, à l'instar des choses, seraient des entités identiques isolés en soi et donc impénétrables, alors que leur

²⁵³ Caron, *Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Paris, Cerf, 2005, p. 80.

²⁵⁴ *Idem*, p. 82.

²⁵⁵ Cf. *SuZ*, § 49.

essence est ipsique, existentielle et donc d'emblée pleine ouverture. Sur le terrain ontologique que l'analytique existentielle explore, il est possible de montrer qu'en existant, le soi est non seulement là d'emblée avec les autres que soi, mais que, du fait de son ouverture même, son monde ipsique est déterminé initialement par l'altérité sous les figures du sens commun, de la tradition, du langage, etc., dans lesquelles il est d'emblée « jeté ». Néanmoins, cette détermination originaire de l'ipsité par l'altérité, indéniable dans sa facticité et dans son appartenance essentielle à l'être du *Dasein*, ne compte pas parmi les aspects que le soi doit assumer lorsqu'il devient un être « authentique » au moyen de l'épochè existentielle (de l'individuation) ; au contraire, cet aspect fondamental est pour Heidegger quelque chose à laquelle le soi doit s'arracher s'il veut être-soi, car au lieu de l'ouvrir à son être propre (*eigen*), l'appartenance essentielle aux autres est source d'aliénation (*Entfremdung*). En tant que On, il a une part active et constitue certes la réalité du monde commun et publique avec les autres, il est *ens realissimum*, mais cette réalité n'est pas le propre du *Dasein*, elle est anonyme, elle sert à tous et à *n'importe qui* ; ce n'est pas la constitution de son propre « monde ipsique » dans la vérité de l'être, mais l'accomplissement de puissances autres que les siennes dans ce monde d'apparences qu'est le monde quotidien. C'est la raison pour laquelle, écrit Heidegger, « le *Dasein*, en tant qu'être-l'un-avec-l'autre quotidien, se tient sous l'emprise [*Botmässigkeit*] d'autrui »²⁵⁶. Il poursuit :

« Ce n'est pas lui-même qui *est*, les autres lui ont ôté l'être. La discrétion des autres dispose des possibilités quotidiennes d'être du *Dasein*. Ces autres ne sont pas alors des autres *déterminés*. Au contraire, tout autre peut les remplacer. L'essentiel, c'est seulement cette domination d'autrui, qui, sans s'imposer a toujours déjà été secrètement acquise par le *Dasein* comme être-avec. L'on appartient soi-même aux autres, et l'on consolide leur puissance. Ce sont "les autres", comme on les appelle pour masquer sa propre appartenance essentielle à eux, qui, de prime abord et le plus souvent, "*sont-là*" dans l'être-l'un-avec-l'autre quotidien. Le *qui* n'est alors ni celui-ci, ni celui-là, ni soi-même, ni quelques-uns, ni la somme de tous. Le "qui" est le neutre, *le On*. »²⁵⁷

Pour Heidegger, c'est ici que surgit le vrai problème concernant l'être-l'un-avec-l'autre ou l'intersubjectivité : ce n'est pas le problème de l'empathie ni le problème de la constitution du monde commun qui se posent lorsqu'il traite du rapport entre l'ipsité et l'altérité, mais c'est la question de savoir comment le soi peut se libérer de la *Botmässigkeit* des autres et devenir soi-même un être « auto-approprié », « authentique » (*eigentlich*). On ne peut manquer de noter le ton et le vocabulaire politique qui se glissent subrepticement dans cette description des autres et du soi « inauthentique ». Les autres tiennent le soi sous leur « emprise » (*Botmässigkeit*) ; l'autre, quel qu'il soit, peut toujours « remplacer » ou « représenter » (*vertreten*) le soi dans ses propres décisions ; autrui est essentiellement « domination » (*Herrschaft*) ; et le soi dominé, qui « appartient » (*gehört*) aux autres, n'accomplit pas ses

²⁵⁶ *SuZ*, p. 126 ; tr. fr. p. 114.

²⁵⁷ *Idem*, p. 126 ; tr. fr. p. 114-115.

propres possibilités, mais consolide la puissance ou le pouvoir (*Macht*) des autres – sans parler ici de l’usage très discutable du mot « dictature » (*Diktatur*) pour décrire le mode d’être du On. Heidegger précise tout de suite qu’il ne parle pas d’une majorité dominant concrètement une minorité ni de la domination d’une classe sociale sur l’autre, ni même de celle d’un individu tyrannique sur le reste : sa description n’aurait donc rien à voir avec la politique au sens strict. Cette domination est impersonnelle, anonyme, invisible et secrète, elle n’atteint pas seulement la dimension politique du *Dasein*, mais va au-delà et accapare tout son être ipsique comme « de l’intérieur ». Il s’agit donc d’une domination ontologique à proprement parler, à tel point que l’être même de l’ipséité lui est « ôté » (*abgenommen*) et remplacé par un être autre mode d’être, inauthentique (*uneigentlich*). C’est pourquoi nous parlions dans la partie précédente d’une époque *existentielle* à propos de la méthode heideggérienne : elle s’accomplit pour le soi comme un « devenir libre » ou « se rendre libre » (*frei zu werden*), comme une libération, par la singularisation de soi-même contre l’aliénation perpétrée par les autres.

En ce sens, nous pouvons parler d’une *politique de l’être* présente tacitement au cœur de l’analytique existentielle et de l’ontologie-fondamentale. C’est en reconnaissant cette onto-politique qu’il sera possible d’interpréter et de dénoncer les conséquences de l’interprétation heideggérienne du phénomène intersubjectif (du *Mitsein*) comme conduisant non pas au solipsisme épistémologique, mais à l’*isolationnisme existentiel*. Pourquoi parlons-nous d’« isolationnisme existentiel » et non pas de « "solipsisme" existentiel » comme le fait Heidegger à propos de l’angoisse qui « isole et ouvre » le *Dasein* comme « *solus ipse* »²⁵⁸, c’est-à-dire à propos de sa propre méthode ? À partir de quel droit utilisons-nous ce mot d’isolationnisme, issu du monde politique, pour décrire un mouvement méthodique supposé être d’ordre purement ontologico-existential ? D’abord, la possibilité de transposer le vocabulaire du politique au sein de l’ontologie et de la philosophie première est suggérée par Heidegger lui-même dans sa critique du On que nous venons d’évoquer. De plus, sans qu’il l’explique, Heidegger détermine onto-politiquement le rapport du soi aux autres que soi dans la quotidienneté, à savoir dans la perspective de la mise au jour ontologique d’un rapport de forces inter-ipsique inégal et dissymétrique, où l’une des parties (les autres) l’emporte le plus souvent sur l’autre partie (le soi) ; où la collectivité, en tant que tradition et publicité, nuit l’individu dans sa singularité et l’empêche d’être-soi. C’est là pour Heidegger la situation originaire de tout un chacun dans la quotidienneté : l’individu se trouve écrasé sous la masse collective et n’arrive pas immédiatement à trouver, parmi ou sous (*unter*) les autres, ce qui fait de lui lui-même, sa propre « voix » ; son être est d’emblée aliéné et sa liberté reste toujours à conquérir « de haute lutte ».

²⁵⁸ *Idem*, p. 188 ; tr. fr. p. 157.

Quelle attitude Heidegger nous propose-t-il donc d'adopter face à cette situation ? Les possibilités extrêmes du *Dasein*, celles qui le singularisent, qui l'individualisent, qui rendent possible l'appropriation de soi ou le passage à l'authenticité, ces possibilités doivent être prises en compte par le *Dasein* dans son mouvement de re-découverte de soi contre les puissances de l'altérité. Tout ce qui est l'autre du soi (la *Vorhandenheit* et la *Zuhandenheit*), tous ceux qui sont autres que soi et qui sont toujours déjà là (*Mitsein* et *Man*), doivent être mis pour ainsi dire hors-circuit pour que l'ipséité accède à ses possibilités propres, pour qu'elle se réapproprie son être perdu, pour qu'elle se comprenne comme existence authentique essentiellement solitaire. C'est donc une attitude de repli sur soi que Heidegger propose comme alternative à la domination des autres : il ne propose pas une issue pratique, où nous essayions, par exemple, de symétriser les rapports avec autrui, de rendre à chaque fois plus justes les relations que nous entretenons avec les autres dans le monde commun, d'égaliser le poids des voix de chacun dans les décisions collectives... Heidegger ne propose pas cela car, à un niveau ontologique, le soi doit avoir déjà créé le fossé qui le sépare des autres, il doit s'écarter de la situation originaire dans laquelle il est placé afin de retrouver une situation prétendument encore « plus originaire » où c'est lui *seul* qui décide, qui dicte authentiquement – et non pas « avec » les autres – la façon dont il conduit son existence propre. À ce niveau-là, les autres se révèlent dans leur double *impertinence* fondamentale : d'abord, le soi découvre que c'étaient eux qui l'*empêchaient* d'être-soi, par leur bavardage et manque de profondeur ; ensuite, il découvre que les autres, ou mieux que le rapport aux autres assuré par le *Mitsein* n'est pas *important* sur le chemin de l'ipséité vers le choix pour soi-même, à l'instant (*Augenblick*) de la résolution. La *Mitwelt*, quant à elle, se révèle n'être qu'un jeu d'apparences instauré par le On visant à recouvrir le monde véritable, le monde de la *Selbstigkeit*, celui où le soi vit dans la vérité, dans le pur rapport avec l'être, où il est censé être pleinement *Dasein*.

L'ipséité authentique ne peut devenir maître absolue de ses propres décisions que dans l'esseulement, en cherchant, pour ainsi dire, « d'elle-même » la solitude, sur fond de négation de l'altérité dite inauthentique, ce qui se traduit concrètement par une attitude d'isolement ipsique *effectif*. Les autres sont ceux vis-à-vis desquels le soi *doit* s'isoler, mais cet isolement, même s'il révèle un prétendu « toujours déjà » de l'être authentique, ne vient qu'*après coup* dans l'ordre de l'expérience, il exige donc une coupure existentielle, pour ainsi dire, du rapport *a priori*, existentiel, avec les autres, *il exige que nous renoncions à notre Mitsein au profit de notre propre Dasein*. Au terme de la libération, le soi approprié n'est donc pas simplement un *solus ipse*, mais – si l'expression nous est permise – un *ens insularis absolutus*. Le rapport de forces entre ipséité et altérité n'est donc pas harmonisé après l'époque existentielle, mais grossièrement inversé : pas de compromis possible entre le soi et les autres quand il s'agit de décision, c'est ou bien les autres qui décident inauthentiquement à la place du soi, ou bien

le soi qui décide tout seul et authentiquement dans l'insularité de l'époque existentielle. Cet isolationnisme existentiel, nous savons maintenant, n'est pas la même chose que la solitude du doute cartésien ni non plus celle du solipsisme auquel conduit la réduction husserlienne, car il inclut en lui la possibilité de se rapporter aux autres immédiatement à travers la *Fürsorge*, dont le seul mode positif est celui où, sans surprise, l'ipséité libérée de l'altérité aide l'autre que soi inauthentique à s'isoler davantage pour se retrouver aussi soi-même en tant que pouvoir de décision absolument singulier. Comme écrit Patočka, dans la sollicitude dite authentique, le soi ne devient qu'« un exemple de ce qu'il y aurait à faire »²⁵⁹. À vrai dire, l'isolationniste existentiel doit accomplir un mouvement inverse à celui du solipsiste, mais non pas moins néfaste : tandis que le *solus ipse* cherche à connaître et à prouver l'existence d'autres ipséités à partir de sa « solitude essentielle » à la Blanchot, tandis qu'il garde l'espoir d'être avec les autres, l'*ens insularis* cherche à s'écarter de l'altérité pour trouver sa liberté originaire *au-delà*, c'est-à-dire en *transcendant* le rapport qui le lie concrètement aux autres dans le monde commun. Le *sum moribundus* heideggérien est en réalité un *sum insulatus*²⁶⁰.

Ce point n'est pas passé inaperçu aux yeux de ceux qui ont essayé de suivre, étape par étape, le chemin insidieux que Heidegger nous propose d'emprunter dans l'analytique existentielle. Dans les années 1940, à l'aube de la réception heideggérienne en France, Lévinas contestait déjà dans *Le temps et l'autre* l'emploi de la préposition *mit* pour « décrire la relation originelle avec l'autre »²⁶¹. Lévinas rejette catégoriquement l'idée que le *Dasein* puisse (ou doive) être seul parmi les autres. Le fait que Heidegger ait posé le *Mitsein* comme structure *a priori* du *Dasein* n'y change rien pour Lévinas, car « pratiquement, elle ne joue aucun rôle ni dans le drame de l'être, ni dans l'analytique existentielle. Toutes les analyses de *Sein und Zeit* se poursuivent soit pour l'impersonnalité de la vie quotidienne, soit pour le *Dasein* esseulé »²⁶², écrit-il. Pour lui, décrire l'expérience d'autrui avec la catégorie *mit* revient à poser une « association de côte à côte, autour de quelque chose, autour d'un terme commun, et, plus précisément pour Heidegger, autour de la vérité »²⁶³. En cela, Lévinas suit en partie la critique que Sartre avait émise dans *L'être et le néant* contre le concept de *Mitsein*, où il écrivait que, pour Heidegger : « Notre relation [celle du soi à l'autre] n'est pas une opposition *de front*, c'est plutôt une interdépendance *par côté* »²⁶⁴ ; mais, ce que Lévinas attaque, c'est quelque chose de beaucoup plus fondamental que Sartre. Alors que Sartre voit dans le « solipsisme » heideggérien un simple « écueil »,

²⁵⁹ Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1995, p. 144.

²⁶⁰ On ne peut manquer à cet effet de rappeler que ce n'est pas anodin si Heidegger est connu par l'euphémisme « penseur de la Forêt-Noire ». Le *pathos* du philosophe solitaire, qui se réfugie de la décadence du monde des hommes dans son chalet isolé, qui cherche le calme et le silence pour « mieux » penser, non seulement n'est pas original en philosophie (cf. Nietzsche et son Zarathoustra), mais peut être vu comme l'écho de la conception isolationniste de Heidegger dans sa vie pratique.

²⁶¹ Lévinas, *Le temps et l'autre* (1948), Paris, PUF, 2014, p. 19.

²⁶² *Idem*, p. 18.

²⁶³ *Idem*, p. 19.

²⁶⁴ Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Gallimard, 1982, p. 291.

c'est-à-dire une aporie théorique empêchant de prouver, sur le plan épistémologique, l'existence de l'autre (tâche que Heidegger ne s'est jamais proposée), Lévinas pressent le danger, sur le plan éthico-politique, de l'idéal heideggérien d'une communion de tous les *Dasein* maintenue par la vérité, à laquelle on n'accède qu'en s'isolant. Le *mit* ne décrit donc pas le face-à-face qui marque la véritable expérience avec autrui, mais le simple côtoiement avec un autre toujours indéterminé, où « le sujet tend à s'identifier avec lui, en s'abîmant dans une représentation collective, dans un idéal commun »²⁶⁵.

Derrida aussi a vu le danger de la compréhension heideggérienne de la relation du soi à l'autre comme *Mitsein*, comme idéal fusionnel et communautariste, et non pas comme une tentative de fonder la communauté humaine universelle effective composée par la pluralité d'êtres humains vivant dans le monde. En répondant aux critiques lancées par Kojève à la philosophie heideggérienne dans son cours à l'ENS intitulé *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, Derrida saisit ce danger à travers le « concept » très mystérieux de « destin » (*Schicksal*) ou d'« être-destinal » (*schicksalhafte*) que Heidegger accole au *Dasein* et à son être-avec comme *Mitgeschehen*, comme « destin historial », dont l'essence serait « originairement communautaire »²⁶⁶. Derrida commente un passage d'*Être et temps*²⁶⁷ qui constituerait un indice contribuant à l'hypothèse selon laquelle Heidegger aurait conçu dès 1927 le *Mitsein* (et donc le *Dasein*) non pas d'un point de vue universel et cosmopolite, mais attaché à l'histoire d'une communauté humaine particulière, à l'historicité d'un « peuple » (*Volk*) singulier. Avant d'avoir eu accès aux textes décisifs où Heidegger exprime le plus clairement son adhésion au projet nazi – et donc l'onto-politique secrète d'*Être et temps* –, Derrida pressentait déjà dans ce cours des années 1960 qu'il devait y avoir une « cohésion » du projet de l'ontologie fondamentale avec celui du nazisme, ce sans quoi il ne serait pas possible de comprendre l'engagement de Heidegger. Cet acquis est précieux si l'on veut comprendre non seulement la cohésion, mais la continuité qu'il est possible d'établir entre le Heidegger d'*Être et temps* et le Heidegger du *Discours du rectorat*, une continuité qu'il faut chercher, selon Derrida, du côté des différents mises-en-scène du mot *Geist* dans les deux moments, ce qu'il fait dans sa conférence de 1987 intitulée *De l'esprit. Heidegger et la question*. On voit alors, avec Derrida, que « le *Discours* relance et confirme l'essentiel de *Sein und Zeit* »²⁶⁸.

Karl Löwith, élève de Heidegger et spectateur privilégié de son cheminement de pensée dans les années 1920-1930, est peut-être le premier penseur à avoir voulu établir philosophiquement le

²⁶⁵ Lévinas, *Le temps et l'autre*, *Op. cit.*, p. 88.

²⁶⁶ Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire* (1964-1965), Paris, Galilée, 2013, p. 288.

²⁶⁷ « Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als Geschick. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. » ; « Mais si le *Dasein* destinal comme être-au-monde existe essentiellement dans l'être-avec avec autrui, son provenir est un co-provenir, il est déterminé comme *co-destin*, terme par lequel nous désignons le provenir de la communauté, du peuple. », *SuZ*, p. 384 ; tr. fr. p. 290.

²⁶⁸ Derrida, *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais* (1987), Paris, Champs, 1990, p. 54.

lien qui unit le projet d'*Être et temps* et l'engagement de Heidegger, à expliquer ce lien dans les termes mêmes de la philosophie heideggerienne. Dans son mémoire écrit en 1940 intitulé *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* – qui n'a vu le jour qu'en 1986 –, au-delà du témoignage historique incontournable qu'il offre pour une compréhension de l'histoire de la philosophie continentale de la première moitié du XX^e siècle, Löwith apporte aussi une réflexion inédite sur ce qu'il voit comme une « transposition » (*Übersetzung*) pure et simple de l'épine dorsale d'*Être et temps*, à savoir le *Dasein* chaque fois propre (*je eigen Dasein*), le concept d'ipséité, dans le contexte historique d'installation du projet nazi et d'affirmation du *Deutsche Dasein*, de l'existence allemande, « envers et contre tout »²⁶⁹. Loin de subir l'illusion rétrospective qui chercherait à voir dans le *Hauptwerk* de 1927 le début de l'engagement de Heidegger²⁷⁰, Löwith, en partant d'une analyse comparative de *Sein und Zeit* avec les textes que Heidegger publia au *Freiburger Studentenzeitung* à l'époque du rectorat²⁷¹, reconnaît plutôt une opération d'*Übersetzung*, de transposition, mais aussi de *traduction* des postulats majeurs de la philosophie de Heidegger en langage national-socialiste. Löwith est le premier aussi à relever que cette traduction s'opère sur le concept même de *Dasein*, et plus particulièrement sur celui de l'être-pour-la-mort qui, dès 1924 et surtout dans *Être et temps*, fonctionnait comme *principium individuationis* étant donnée sa puissance universelle d'isolement et de singularisation, mais qui, en 1933, est mis au service de la description du *Dasein* allemand. Il écrit :

« Bien entendu, en 1927, quand parut *Être et temps* de Heidegger, il ne serait venu à l'idée d'aucun de nous que la mort "propre à chacun", qui isole radicalement [*der "je eigene", radikal vereinzeltende Tod*] [...] pourrait, six ans plus tard, être arrangée pour célébrer la gloire d'un "héros" national-socialiste. Et pourtant, le saut de l'analyse ontologique de la mort au discours prononcé par Heidegger pour Schlageter [...] n'est que le passage du *Dasein* isolé à un *Dasein* en général, mais non moins isolé dans sa généralité, c'est-à-dire allemand [*der Sprung von der ontologischen Analyse des Todes zu Heideggers Schlageter-Rede nur ein Übergang vom je vereinzelteten Dasein zu einem je allgemeinen, aber in seiner Allgemeinheit nicht minder vereinzelteten, nämlich deutschen*]. »²⁷²

Cette particularisation de la validité du principe d'individuation aux limites du *Dasein* allemand, ce « passage » du *Dasein* isolé, insularisé, au *Dasein* en général, « mais non moins isolé », puisque ramené aux limites de l'ipséité allemande, c'est suivant ce fil conducteur de l'*isolement* qu'il faut, selon Löwith et nous-mêmes, chercher le contenu de pensée auquel Heidegger a donné la forme idéologique et, du même coup, où se trouve le terrain sur lequel cette transposition a été effectuée.

²⁶⁹ Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (1986), Fischer Taschenbuch Verlag, 1989, p. 32-42 ; tr. fr. p. 50-61.

²⁷⁰ Même si, dans une certaine mesure, il est aujourd'hui tout à fait possible de le lier à ladite « révolution conservatrice » des années 1920 à Weimar. Cf. Faye, « Heidegger et la Russie : de la révolution conservatrice à la Seconde Guerre mondiale », In : *Sens public*, 2017. Disponible sur <https://doi.org/10.7202/1048862ar>. Accès le 15 avril 2021.

²⁷¹ Aujourd'hui réunis et publiés dans le volume intitulé *Écrits politiques*, édité par François Fédier (1935-2021).

²⁷² Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, *Op. cit.*, p. 36 ; tr. fr. p. 54. Cf. *Écrits politiques*, p. 114-115 où se trouve l'intégralité du discours de Heidegger pour Schlageter.

Löwith nous aide à voir comment la philosophie de Heidegger s'exprime dans son engagement et, inversement, comment son engagement exprime la philosophie heideggérienne. Il arrive à montrer que ce qui est traduit en 1933 est en effet inséparable de sa source dans les années 1920, qu'il y a continuité de l'un à l'autre du fait que Heidegger met en somme sa philosophie du *Dasein* au service du III^e Reich dans ce qui configure, comme écrit Claude Romano dans un ouvrage récent, le « suicide de la pensée sans exemple dans la philosophie occidentale »²⁷³. En ce sens, le philosophe doit se tenir devant les faits de pensée comme l'historien se tient devant les faits historiques. Nous suivons avec Löwith l'hypothèse selon laquelle l'engagement de Heidegger dans les années 1933-1934 a été l'occasion pour le philosophe de rendre explicite sa politique de l'être (ou « politique philosophique »²⁷⁴) dessinée en creux au cours des années 1920.

Cette onto-politique, nous savons maintenant, est bâtie sur l'idée d'un *ens insularis* à l'origine du sens du monde, sur l'idéal d'une ipséité pouvant décider originairement et souverainement pour elle-même dans sa liberté absolue contre l'altérité supposée dominante. Cette décision s'accomplit aux yeux de Heidegger comme une libération de soi pour soi, comme un « se-choisir-soi-même » suivant l'appel de sa propre conscience en tant que projet « spirituel » de liberté pour l'avenir. Pour qu'une société se constitue « authentiquement », c'est-à-dire dans l'unité de ce projet de liberté, chaque membre de la communauté inter-ipsique doit avoir préalablement accompli cette auto-libération, cette conversion à l'authenticité : le choix-pour-soi au niveau individuel est ce qui conditionne au niveau collectif la souveraineté de la communauté, « du peuple ». C'est sur le terrain même de l'histoire ou de l'évènementialité que Heidegger exposa cette traduction, lorsque non seulement il agit pour la mise en place effective de l'idéologie *völkisch* du III^e Reich au sein de l'université qu'il accepta de présider²⁷⁵, mais aussi lorsqu'il convoqua les Allemands à voter pour la sortie de l'Allemagne de la Société des Nations en invoquant « la possibilité la plus immédiate de choisir dans la liberté la plus haute » contre la « fraternisation universelle inconsistante et qui n'engage à rien » censée être prônée par la SDN à l'époque²⁷⁶. Dans cet « Appel aux Allemands », Heidegger écrit du haut de son autorité de recteur qu'« *il ne s'agit pas* de tourner le dos à la communauté des peuples », mais qu'au contraire, « par cette mesure, notre peuple se place sous la loi essentielle du *Dasein* humain à laquelle tout peuple, s'il veut encore être un peuple, doit obéir en priorité. »²⁷⁷

²⁷³ Romano, *Être soi-même*, Paris, Gallimard, 2019, p. 591.

²⁷⁴ Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, *Op. cit.*, p. 41 ; tr. fr. p. 59.

²⁷⁵ À ce sujet, cf. l'ouvrage de Hugo Ott intitulé *Heidegger. Éléments pour une biographie*.

²⁷⁶ *Écrits politiques*, p. 120. Aujourd'hui on sait que le vrai but de Hitler en quittant la SDN, par-delà l'isolationnisme politique, était de pouvoir réarmer l'Allemagne en vue de sa guerre expansionniste, à l'insu du débat en faveur du désarmement qui se déroulait à Genève. À ce sujet, cf. Bloch, *Le III^e Reich et le monde*, Paris, Perrin, 2015, p. 131-135.

²⁷⁷ *Écrits politiques*, p. 119-120.

Cette même année il écrit incidemment dans l'un de ses cahiers que : « Faire la rencontre de ce qui est solitaire [*der Einsamen*, ici l'être] ne peut arriver que dans la solitude [*in der Einsamkeit*] »²⁷⁸. N'est-ce pas là l'une des manières possibles d'énoncer l'attitude isolationniste commandant toute la pensée heideggérienne ? Cette « loi », n'est-ce pas celle que Heidegger avait déjà annoncée dans *Être et temps* et qui dit que pour être libre, il faut passer à l'authenticité, c'est-à-dire s'isoler de l'altérité pour se retrouver soi-même comme être de résolution absolument particulier et « autonome » face aux autres ? Transposée dans le contexte d'installation du projet nazi, cette « loi » impliquerait que tout État doit d'abord retrouver son destin dans l'isolement en tant que peuple s'il veut être authentiquement en communauté avec les autres peuples, eux-mêmes censés savoir « qui » ils sont : tant qu'ils ne le font pas, ils restent des peuples « inauthentiques », et donc auraient besoin de la « sollicitude » d'un autre peuple pour les aider à se retrouver eux-mêmes aussi, pour se rendre libres²⁷⁹. En votant pour que l'Allemagne quitte la SDN, le peuple allemand serait en train de donner l'exemple même de ce qu'est la libération d'un peuple de l'ingérence des autres et de ce qu'est l'auto-détermination politique face aux autres nations : la « mission » du *Führer* dépasserait de loin donc l'objectif politique concret de la SDN, qui était celui de fournir un terrain commun d'entente pacifique *entre* les nations après le traumatisme de la Grande Guerre. Pour Heidegger, cette mission est claire et souhaitable pour l'avenir du peuple allemand et du monde : en finir avec le germe du projet multilatéraliste du Traité de Versailles, rendre le peuple allemand « auto-suffisant » et « autonome » en bâtissant une onto-politique sur la seule « volonté d'une existence complète de l'État », une volonté que le « *Führer* a éveillé dans le peuple tout entier » et dont « nul » ne pourra « rester à l'écart » le jour de sa « manifestation ». Hitler incarnerait donc, dans une ipséité singulière, le projet général de libération de l'ipséité allemande, qui, en tant que garante historique de la pensée grecque (et donc de la pensée en général), serait l'accomplissement même du *Dasein* humain dans ses possibilités « les plus hautes » et « les plus extrêmes », dans sa liberté absolue.

Transposée dans le contexte politique effectif, cette libération ipsique « spirituelle » vire cependant en volonté d'être soumis à un projet autoritaire, en « volonté d'obéir », comme il dit dans

²⁷⁸ GA 94, p. 112 ; tr. fr. p. 126.

²⁷⁹ Avec cette doctrine exprimée dans le *Discours*, Heidegger soutient implicitement non seulement l'impérialisme comme forme de gouvernement, mais aussi toutes les entreprises de colonisation lancées par l'Allemagne dès le XIX^e siècle, dont le nationalisme *völkisch* est toujours allé de pair avec une politique expansionniste. Comme l'indique Reinhart Kössler : « Dès son émergence, le nationalisme allemand a poursuivi des projets coloniaux. Les conquêtes ont dépassé les espérances initiales, et la pratique coloniale a influé à son tour sur l'imaginaire des nationalistes allemands, en glorifiant non seulement la guerre mais aussi les techniques de guerre criminelles, et en contribuant à la banalisation et à la légitimation de la discrimination raciale. La quête d'une "Inde allemande" et de territoires destinés à absorber une vaste émigration allemande qui posait problème aux nationalistes est devenue une véritable "obsession" à partir du début du XIX^e siècle. ». Cf. son article « La fin d'une amnésie ? L'Allemagne et son passé colonial depuis 2004 », *Politique africaine*, 2006/2, n. 102, p. 50-66.

son « Appel aux étudiants »²⁸⁰, de se soumettre volontairement aux commandements de celui qui décide pour tous et qui les conduit, et non pas en volonté d'accomplir politiquement, c'est-à-dire *avec* les autres dans le monde commun, sa liberté conquise. Encore une fois, Heidegger subit là le coup d'un préjugé philosophique non déconstruit : au lieu de comprendre la liberté, comme a fait brillamment Hannah Arendt, comme un phénomène originairement *onto-politique*, c'est-à-dire comme relevant positivement de l'expérience vécue dans le monde commun où tous sont d'emblée placés et doivent trouver des moyens pour cohabiter, Heidegger fait de la liberté un projet abstrait de libération volontariste du « joug » de déterminations externes (l'autre du soi, l'autre que soi), ce qui ne débouche pas sur la liberté positive qu'il tant cherchait à cette époque²⁸¹, mais sur une nouvelle forme de liberté négative : la liberté ipsique est conçue comme auto-détermination et auto-affirmation absolues, comme enfermement dans l'authenticité et excluant par principe tout rapport égalitaire avec l'altérité – sauf au niveau de la prétendue authenticité, où il y a fusion complète des ipsités dans une « communauté de combat » unilatérale –, rabaissant la volonté de trouver *du commun* entre les êtres, s'affirmant comme la seule *source de vérité* contre un « ennemi » inauthentique invisible, mais bien réel. Ainsi, au lieu de nous rendre notre liberté positive qui ne s'accomplit que dans l'être-avec, l'isolationnisme existentiel que propose Heidegger nous reconduit au vieil idéal occidental de la liberté comme autonomie, comme auto-législation. Son idée de la liberté est donc faussée à l'origine, parce que ne concernant que le seul soi et son rapport à l'être, qu'il soit individuel ou communautaire : pour Heidegger, le soi n'est pas essentiellement *libre*, mais il est ou n'est pas *libéré pour obéir* à l'appel « du lointain », c'est-à-dire il est soit dominé par l'altérité ou susceptible de l'être, soit déterminé par soi-même dans l'isolement spirituel et dans l'obéissance absolue à soi et à son prétendu destin.

En 1933, lors de « la levée du rideau » comme dirait Derrida, c'est cette thèse paradoxale de la liberté comme volonté de s'auto-obéir qui sera mise au fondement de tous les textes publiés où Heidegger soutiendra explicitement le régime nazi qui commence à s'installer en Allemagne. L'autoritarisme de base, la volonté d'un État fusionnant tous les individus dans un projet d'identité nationale, l'isolationnisme existentiel et politique, l'interventionnisme militaire, le communautarisme *völkisch*, l'antisémitisme aussi bien que la politique généralisée de domination et d'élimination génocidaire de l'altérité, tous ces éléments qui caractérisent ce qu'on appelle le *fascisme*, ne sont pas en contradiction avec le sens profond du heideggérianisme. Le projet du régime nazi a pu même passer aux yeux de Heidegger pour l'accomplissement historial de sa doctrine, comme l'occasion pour l'Allemagne de faire retour à son « authenticité » perdue et de prendre possession de sa

²⁸⁰ *Écrits politiques*, p. 117-118.

²⁸¹ Cf. son cours *De l'essence de la liberté humaine* (GA 31) de 1930, où Heidegger cherche à fonder ce qu'il appelle la « liberté positive ».

prétendue « mission spirituelle » et « destinale » comme « peuple » guidant et garant de la pensée universelle vers son avenir ou destin Grec. Le syndrome de l'insularisme arrive à son comble chez le Heidegger des années 1930 : l'exemple de l'ipséité allemande, qui se serait retrouvée authentiquement dans son absolue singularité sous la figure de Hitler, devrait pour Heidegger servir de modèle politique universel pour le reste du monde et surtout de l'Europe si celle-ci comptait résoudre la crise nihiliste qui la traversait alors : chaque peuple devrait trouver sa propre destinée ipsique et s'y résigner, celle de la pensée étant déjà réservée aux Allemands en tant que seul « peuple spirituel ».

C'est pourquoi, à l'époque du rectorat, Heidegger écrira dans ses *Cahiers noirs* que la « fin » de la philosophie, et du même coup son destin, est de devenir une « métapolitique » et que la métaphysique doit être comprise « en tant que méta-politique » (*als Meta-politik*)²⁸², c'est-à-dire comme communauté des peuples dans le seul « monde de l'esprit », où l'ipséité allemande détiendrait la mission « destinale » d'être la garante exclusive de la pensée et donc de la conduction (*Führung*) des peuples vers leur destin. Heidegger continuera à dire jusqu'à la fin de sa vie que le penser, c'est-à-dire le philosophe, ne se transforme que « par la pensée qui a les mêmes provenance et destination », et que les Allemands, du fait de « la parenté particulière qui est à l'intérieur de la langue allemande avec la langue des Grecs et leur pensée »²⁸³, auraient la tâche privilégiée d'opérer cette transformation : si être Allemand, c'est penser, alors il faudrait au moins parler allemand si l'on voulait philosopher²⁸⁴. Ce point à la fois comique et d'un danger extrême n'échappe pas à Derrida qui, n'ayant pas encore accès aux *Cahiers noirs*, voyait déjà dans l'onto-politique heideggérienne une « géopolitique », qui ne serait rien d'autre qu'une « *Weltpolitik* de l'esprit »²⁸⁵ conduite par la main de fer allemande et sa *Weltanschauung* bismarckienne.

Toutes les critiques que Heidegger émettra ultérieurement à propos du nazisme n'iront pas dans le sens d'une condamnation sans concession de son propre engagement ni de celle du régime totalitaire, antisémite et génocide de Hitler. Sa déception personnelle avec le projet du national-socialisme, nous pensons, provient en réalité du fait que les partisans du nazisme n'ont pas été suffisamment accueillants envers les idées du penseur de la Forêt-Noire et donc n'ont pas été suffisamment radicaux ni n'ont pris la mesure de l'« urgence » du retour spirituel vers « l'origine grecque » (en réalité germanique²⁸⁶) qu'il prônait dans le *Discours du rectorat*. L'idéologie nazie aurait

²⁸² GA 94, p. 115-116 ; tr. fr. p. 129-130.

²⁸³ « Martin Heidegger interrogé par *Der Spiegel* », *Écrits politiques*, p. 268.

²⁸⁴ Ici, Heidegger atteste ce « fait » à partir du témoignage de ses disciples français, qui lui « confirment sans cesse » que quand « ils commencent à penser, ils parlent allemand : ils assurent qu'ils n'y arriveraient pas dans leur langue », *Ibid.*

²⁸⁵ Derrida, *Heidegger et la question...*, *Op. cit.*, p. 59.

²⁸⁶ Il est intéressant de noter que « les Grecs » auxquels Heidegger propose de faire retour soient toujours les Grecs du *polémos* (du combat et de la guerre), du *kratos* (de la domination) et de la *biè* (de la violence brutale) et jamais ceux du *logos* (du discours), de l'*agora* (de l'espace public) et du *démos* (du politique et de la démocratie). Il semble faire comme si les Grecs, notamment les athéniens, n'avaient pas vécu le V^e siècle avant notre ère, comme s'ils n'étaient jamais sortis

porté atteinte non pas à la dignité de l'existence humaine pour et en elle-même, mais à ladite pureté du *Geist* allemand, car en y introduisant le principe biologique de la race, elle aurait perverti la provenance censée être purement spirituelle ou existentielle (ici l'esprit retrouve l'existence) – et non pas substantielle – de l'ipséité allemande. En ce sens, Heidegger croit aller plus loin que le nazisme lui-même²⁸⁷, car il confère à l'ipséité allemande isolée le statut non seulement de modèle universel d'authenticité, mais aussi et surtout la mission « urgente » de répandre la pensée de l'être (et donc sa fausse idée de liberté comme volonté de s'auto-obéir) chez tous les peuples humains. L'idée de sollicitude est élargie en 1933 du champ inter-ipsique d'application de l'analytique existentielle au domaine des relations internationales et nous voyons là l'occasion pour Heidegger d'explicitier, peut-être malgré lui-même, l'idée générale de sa « métapolitique » seulement suggérée dans les *Cahiers noirs*, mais sans doute pensée à partir de l'insularisme nationaliste et probablement fondée sur l'autorité ipsique, le communautarisme et conduisant à l'interventionnisme expansionniste.

Puisqu'il ne réfléchit pas positivement sur l'idée de la liberté à partir d'un terrain immédiatement onto-politique, c'est-à-dire à partir du monde commun, Heidegger ne voit pas que son isolationnisme existentiel, en prônant l'isolement absolu en vue de la complète autonomie du soi vis-à-vis des autres, reprend sans critique un préjugé de la philosophie politique traditionnelle qui dit que pour être libre il faut être souverain. En critiquant la théorie de la souveraineté rousseauiste, c'est Hannah Arendt qui nous avertit qu'« il est dangereux de croire qu'on ne peut être libre – en tant qu'individu ou que groupe – que si l'on est souverain ». Elle poursuit :

« Dans les conditions humaines qui sont déterminées par le fait que des hommes, et non l'homme, vivent sur la terre, la liberté et la souveraineté sont si peu identiques qu'elles ne peuvent même pas exister simultanément. Là où des hommes veulent être souverains, en tant qu'individus ou que groupes organisés, ils doivent se plier à l'oppression de la volonté, que celle-ci soit la volonté individuelle par laquelle je me contrains moi-même, ou la "volonté générale" d'un groupe organisé. Si les hommes veulent être libres, c'est précisément à la souveraineté qu'ils doivent renoncer. »²⁸⁸

de l'époque homérique, comme s'ils n'étaient jamais passés, comme écrit Patočka dans *Platon et l'Europe*, du mythe à la réflexion. Heidegger semble ne pas prendre en compte les pensées capitales de Winckelmann au XVIII^e siècle, pour qui il y a une stricte corrélation entre grandeur grecque et liberté politique, entre civilisation et démocratie telles que les ont conçues les athéniens. Puisqu'il tend à rabaisser tout phénomène lié au *demos*, Heidegger ne voit pas, comme l'a très bien remarqué Patočka dans *Liberté et sacrifice*, que la naissance de la philosophie réflexive occidentale est conjuguée à celle du politique en Grèce, qu'il n'y aurait pas de philosophie sans cet événement historique qui fut l'institution de la *polis* athénienne. En ce sens, nous pouvons interpréter les Grecs de Heidegger comme étant en effet les Grecs fantasmés par les idéologues de la mouvance hitlérienne, comme les Grecs de Sparte et de *Mein Kampf* et non pas ceux d'Athènes et de Solon. Sur le régime politique régnant à Sparte au V^e siècle, cf. Roobaert, *Isolationnisme et impérialisme spartiates de 520 à 469 avant J.-C.*, Louvain, Peeters, 1985. Sur l'instrumentalisation de l'histoire ancienne à l'époque du nazisme, cf. Chapoutot, *Le nazisme et l'Antiquité*, Paris, PUF, 2012.

²⁸⁷ Pour les idéologues du Parti, le nazisme de Heidegger fut considéré comme simplement « privé ». Cf. Harries, « Le Discours du rectorat et le "national-socialisme privé" de Heidegger », *Les études philosophiques*, 93, 2010/2, p. 189-210.

²⁸⁸ Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », In : *Crise de la culture*, Paris, Gallimard, p. 213-214.

Ce n'est donc pas seulement une méthode « philosophique » que Heidegger propose lorsqu'il affirme qu'il faut passer au mode d'être de l'authenticité, c'est aussi un projet onto-politique dessiné en creux, en ce sens précis qu'il exige un mouvement de reconquête et d'affirmation de sa propre liberté individuelle absolue *contre* la domination prétendument illégitime des autres, c'est donc d'une nouvelle forme historique de liberté négative qu'il s'agit. De ce fait, le moins que l'on puisse dire de la politique heideggérienne de l'être est qu'elle ne contient rien de démocratique : Heidegger ne cherche pas un terrain commun à partir duquel on pourrait penser une constitution commune du monde, une symétrisation des relations inter-ipsiques car, en effet, il ne part pas de la *relation* inter-ipsique elle-même pour fonder l'ontologique et le politique, mais en prônant l'isolationnisme et la nécessité de reconnaître une supposée liberté authentique et *absolue* de l'ipséité dans la philosophie, il oublie que le soi n'est concrètement libre que dans une *relation* avec les autres ipséités, que le soi n'est concrètement ce qu'il est qu'à partir d'une relation existentielle, ontique et donc originaire avec l'autre que soi – une relation qui, par ailleurs, n'est ni authentique ni inauthentique, mais fondamentalement politique, car elle repose sur l'*a priori* inter-ipsique existentiel concret se déroulant dans le monde commun publique et non à partir d'un quelconque idéal d'absoluité privée. Pour Heidegger, c'est l'élément particulier et inconditionné qui doit être au fondement de l'ontologique et du même coup du politique : sa pensée contribue ainsi tacitement à la faveur d'une onto-politique fondée sur la culture du chef, sous l'autorité sans bornes d'une seule personne et non pas sur les décisions prises collectivement, c'est-à-dire à la faveur d'une onto-politique conçue originairement sous la verticalité de l'*auctor* et non pas à partir de l'horizontalité du *demos*.

Le fait que la conceptualité essentielle des textes des années 1920 et notamment d'*Être et temps* ait pu être si facilement transposée dans le contexte historique d'installation du régime nazi en Allemagne – et en sa faveur – est révélateur non seulement de la politique de l'être non explicite de l'analytique existentielle, mais témoigne aussi de la continuité qu'il est possible d'établir entre ces deux moments de la pensée heideggérienne, à savoir l'ontologico-existential et l'onto-politique : l'un trouve dans l'autre son terrain d'application idéal. Cela montre que la philosophie heideggérienne, en tant qu'elle a pris son point de départ sur la nécessité de s'isoler existentiellement pour être-soi, sur la nécessité de nier l'altérité ou bien de la rendre « égale à soi » par fusion dans l'authenticité pour s'affirmer et se maintenir soi-même dans l'existence, contenait « toujours déjà », dans un regard rétrospectif, la possibilité d'être reprise dans un contexte autoritaire ou fasciste – et on sait aujourd'hui que Heidegger n'a pas attendu quelqu'un pour le faire à sa place. Suivant cette interprétation, l'engagement de Heidegger pour le régime nazi ne fut pas une simple « errance » du

philosophe comme affirme l'ouvrage récent de l'éditeur des *Cahiers noirs*, Peter Trawny²⁸⁹ : l'idée d'« erreur géniale », pseudo-concept sous-jacent à la défense aveugle et à tout prix des heideggérienistes pour Heidegger, renvoie à autant de réalité que le concept de cercle-carré. En outre, l'engagement de Heidegger n'aurait pas dû nous avoir surpris car, comme écrivait déjà Karl Löwith dans les années 1940 – et répondant à débat similaire qui s'est produit à l'époque –, « ce sont ceux qui ne saisissent pas pourquoi [Heidegger] avait pu faire cela qui ne l'ont pas compris »²⁹⁰.

N'est-ce pas Heidegger lui-même qui écrit dans ses cahiers que le *Discours du rectorat* a bien « sa place » dans sa « philosophie »²⁹¹ et que « chaque grand penseur n'a qu'une seule pensée »²⁹² ?

²⁸⁹ Cf. Trawny, *Irrnisfuge : Heideggers Anarchie*, Berlin, Matthes und Seitz, 2014 ; tr. fr. *La liberté d'errer avec Heidegger*, trad. N. Weill, Paris, Indigènes éditions, 2014. Cf. le compte-rendu et la réponse de Richard Wolin dans l'article « L'affaire Peter Trawny », *Revue d'Histoire de la Shoah*, 207, 2017/2, p. 69-96.

²⁹⁰ Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, *Op. cit.*, p. 41 ; tr. fr. p. 59.

²⁹¹ GA 94, p. 286 ; tr. fr. p. 291.

²⁹² *Idem*, p. 257 ; tr. fr. p. 264.

L'idéal du soi approprié et son antihumanisme

La philosophie de Heidegger serait à la fois intersubjective et solipsiste : nous sommes partis de ce paradoxe qui hante la philosophie heideggérienne et, en le creusant, nous nous sommes aperçus qu'il se fonde sur une contradiction insoluble, due au fait que Heidegger ne réussit pas à justifier son isolationnisme existentiel : il n'explique jamais comment le soi peut être à la fois *absolu* dans sa résolution et isolé *relativement aux autres*, comment l'ipséité acquiert une liberté absolument positive alors qu'elle ne devient libre que *vis-à-vis de l'altérité*, sur fond de sa négation. Nous pouvons lire au fond de l'analytique existentielle une entreprise de conquête « en pensée » de l'authenticité ipsique contre l'ipséité inauthentique (l'altérité) par la confrontation à des possibilités extrêmes qui n'émanent que du seul soi. Ce qui veut dire qu'au lieu de poursuivre jusqu'au bout les conséquences de son intuition originale d'un *Mitsein* constituant *a priori* l'être-au-monde du *Dasein*, Heidegger recule devant la tâche de fonder l'anthropologie apriorique existentielle (et donc l'ontologie) sur cette base interhumaine et choisit d'y mettre à la place l'*ens insularis absolutus*, conçu certes comme ipséité et non comme identité, mais formant par soi-même sa propre totalité et dont l'essence consiste à être ce qu'il est absolument, mais en même temps à l'écart, indépendamment ou *contre* les autres que lui. À l'isolationnisme existentiel de Heidegger est corrélée une attitude de recherche que les écologues appellent aujourd'hui le syndrome de l'insularisme, et que transposée dans le contexte de l'analytique existentielle, désigne ce préjugé épistémologique non déconstruit par Heidegger selon lequel il est possible et même nécessaire de partir de l'expérience simple et élémentaire d'un *sum insulatus* si nous voulons dégager les structures d'être de l'existence humaine en totalité. Le paragraphe 39 d'*Être et temps*, qui annonce la conclusion et donc le dépassement (jamais abouti) de l'anthropologie apriorique existentielle vers l'ontologie, affirme clairement que :

« La guise d'ouverture où le *Dasein* se transporte devant lui-même doit être telle qu'en elle le *Dasein*, d'une certaine façon, y devienne lui-même accessible sous une forme *simplifiée* [*vereinfacht*]. Dès lors, avec ce que cette guise ouvre, la totalité structurelle de l'être qui est cherché doit venir en lumière de façon élémentaire [*elementar*]. »²⁹³

Si l'angoisse, comme concrétion existentielle du souci, est l'affection qui permet de saisir phénoménologiquement le tout structurel du *Dasein* et plus particulièrement la façon dont il est son *soi-même*, son là ouvrant un monde, c'est en vertu de son caractère insulaire, qui ouvrant le *Dasein* vers sa possibilité la plus extrême, la mort (*pricipium individuationis*), l'ouvre par cet auto-isolement à sa singularité absolue, à son individualité ou « authenticité » en tant qu'existence non aliénée et autodéterminée, c'est-à-dire « libre ». L'*époque* existentielle fournit cet élément simple que Heidegger

²⁹³ *SuZ*, p. 182 ; tr. fr. p. 153.

cherche. Elle est censée fournir en outre « le sol phénoménal » pour la question sur l'être du *Dasein* et partant pour l'ontologie-fondamentale en général, en ce que celle-ci dépend d'une réponse préalable à la question anthropologique *qui... ?* Si l'on tient compte de ces éléments, il est possible de dénoncer la conception heideggérienne de l'ipséité non pas comme solipsiste, mais comme isolationniste existentielle du point de vue onto-politique – en ce qui concerne le rapport concret du soi aux autres que soi au monde –, et insulariste du point de vue anthropologique – de la méthode prônée pour accéder à l'être de l'être humain. Heidegger pense pouvoir entrevoir la totalité de l'être du *Dasein* – et puis de l'être tout court – à partir de son propre être ipsique, comme si la seule ipséité découpée du reste pût contenir en soi, exemplairement et en filigrane, toutes les possibilités structurelles de l'être humain et de l'être en général²⁹⁴.

Ainsi, lorsque Heidegger se pose la question « qui est l'être humain ? » et qu'il répond par « le soi », il se tient déjà certes à mille lieues de l'ancienne métaphysique du sujet d'inspiration cartésienne. Cependant, le concept d'ipséité qu'il avance, scindé en deux modes d'êtres hiérarchiquement opposés, l'un propre parce qu'étant spirituel et isolé et l'autre impropre parce qu'étant réel et dispersé, est non seulement irrecevable phénoménologiquement, mais est aussi et surtout chargé d'un antihumanisme radical qui se traduit dans une ontologisation induite opérée sur la question anthropologique *qui... ?* L'analytique prétend étudier le *Dasein* comme tel, c'est-à-dire en tant qu'il est le seul parmi les étants qui *peut* poser la question de l'être. C'est sur cette singularité que reposerait le privilège ontico-ontologique du *Dasein*, puisqu'il est à la fois le seul étant qui veut savoir ce qu'est l'être et le seul à qui l'on puisse poser une question à proprement parler. Avant donc de poser les questions « qu'est-ce que l'être ? » ou bien « qu'est-ce que c'est que d'être ? », il faut non seulement trouver un étant particulier ayant un rapport insigne à l'être, mais aussi et surtout s'acquitter sur le sens d'être de cet étant particulier. C'est là l'unique et seule tâche de l'analytique existentielle ; c'est aussi la raison qui explique pourquoi elle a un caractère préparatoire et est vouée à céder sa place à l'ontologie-fondamentale, qui s'enquiert non plus sur un étant en particulier, mais sur la totalité de l'étant dans sa différence avec l'être. Le fait que Heidegger ait conditionné la question ontologique à la position de la question anthropologique a pu mener certains à croire que la philosophie heideggérienne consistait dans un nouvel humanisme dépouillé des illusions du subjectivisme moderne. Le fait qu'il ait étudié l'être humain dans son existence concrète, quotidienne, et non plus

²⁹⁴ Martin Buber avait avancé une hypothèse similaire dans les années 1930-1940, mais non pas, comme nous, en partant de la métaphore de l'île, mais de celle de la ligature chirurgicale. Pour Buber, Heidegger aurait « ligaturé », c'est-à-dire coupé le soi de tous ses rapports vivants concrets, afin de trouver, par cette réduction artificielle, le sens de l'existence humaine. Il s'agit néanmoins pour Buber d'une opération induite d'absolutisation d'une situation momentanée du *Dasein* (la solitude) et donc toujours *relative* aux autres et au monde. Il écrit : « Heidegger ligature le champ dans lequel l'homme se comporte à l'égard de soi-même et le détache de l'intégralité de la vie parce qu'il rend absolue la situation, relativisée dans le temps, de l'homme radicalement réduit à la solitude, parce qu'il veut déterminer la nature de l'existence humaine par un cauchemar de minuit ». Cf. Buber, *Le problème de l'homme*, *Op. cit.*, p. 73.

à partir de catégories métaphysiques traditionnelles reprises sans critique, cela a pu laisser croire qu'une ère nouvelle s'inaugurerait pour la philosophie du sujet, qu'un nouveau champ d'études était ouvert, et que tous ceux qui voulaient avoir une compréhension de la totalité de l'existence devraient commencer par prendre en considération la sienne propre, celle que nous avons tous « à être », selon le mot de Heidegger.

Mais, nous savons, dans sa *Lettre sur l'humanisme* publiée en 1947, Heidegger rejette catégoriquement toute lecture existentialiste et humaniste de sa philosophie de l'existence, et cela pour des raisons fondamentales, la principale étant celle qui affirme la primauté de l'être sur l'être humain, et donc de l'ontologie sur l'anthropologie. En tant qu'existence, l'être humain habite sans doute la « maison de l'être », mais il ne la crée pas, écrit Heidegger²⁹⁵. À la différence de la réalité constituée par le On, l'être humain ne constitue pas l'être, au contraire, son essence réside dans l'être et provient de lui. L'identité de l'ouvrir avec l'ouvert révèle la prééminence de l'être sur l'étant. De plus, le langage qui exprime l'être n'est pas une création culturelle par laquelle les êtres humains se communiquent ni non plus une *Auslegung* (une façon pour l'être humain de s'exposer soi-même dans l'être), mais la manière par laquelle l'être sort de son retrait et vient à l'apparaître. En ce sens, l'être humain est « le berger de l'être » : il joue certes un rôle actif, en ce qu'il exprime l'être en s'exposant soi-même à travers la parole et qu'il conserve l'être *via* la tradition et l'histoire, mais son rôle doit aux yeux de Heidegger être plutôt réceptif, en ce qu'il doit laisser l'être tout simplement *être* dans cette expression, en laissant de côté tout l'excès de conceptualité et de construction qui est la marque de la science et de son subjectivisme. Dans son interprétation rétrospective du projet de 1927 dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger affirme que dès l'époque de l'ontologie-fondamentale, il cherchait déjà à montrer l'appartenance de l'existence humaine à l'être, en tentant de « penser en direction de la vérité de l'être »²⁹⁶. La vérité de l'être, celle que l'être humain ouvre en étant au monde, cette vérité – « il y a l'être » – constitue le fondement de l'ontologie et partant de l'analytique existentielle qui en est au point de départ. C'est pourquoi l'analytique existentielle est et reste formelle, introductive, provisoire, « préparatoire » : elle a la fonction de mettre la pensée en route vers l'ontologie-fondamentale, elle prépare le chemin vers la question de l'être, mais n'est pas elle-même encore éclairée par l'éclat de la *veritas transcendentalis*, à laquelle seul le laisser-être de l'être par l'être humain permettrait d'accéder.

C'est ainsi que l'analytique existentielle sera comprise par Heidegger après la publication d'*Être et temps*, notamment dans la phase ésotérique de sa pensée entamée dès les années 1930-1940. La portée de l'analytique sera comprise comme simplement méthodique, l'essentiel n'y étant que

²⁹⁵ GA 9, p. 359 ; tr. fr. p. 145.

²⁹⁶ *Idem*, p. 357 ; tr. fr. p. 142.

l'acheminement qu'elle rend possible vers la question de l'être. Nous avons montré cependant, à l'aide d'une lecture des cours des années 1920 et d'*Être et temps* lui-même, que la question « qui est l'être humain ? » n'était pas si accessoire que l'a fait penser Heidegger dans ses auto-interprétations ultérieures. Nous savons déjà aujourd'hui que dans l'« ordre de découvertes » et dans sa forme canonique, la question de l'être est apparue à Heidegger beaucoup plus tard que la question de l'être humain. Dans sa phénoménologie de la vie par exemple, c'est la vie humaine qui est au centre du questionnement, puisque c'est à partir d'elle que le monde acquiert son sens ; dans le passage au projet d'une herméneutique de la facticité, c'est l'existence humaine et ses caractères d'être que Heidegger veut mettre en avant, ce sont les catégories qui exposent originellement cette existence qu'il faut trouver ; dans le traité et la conférence de 1924 sur le concept de temps, c'est pour répondre à la question « qui suis-je ? » qu'il faut définir le temps à partir du *Dasein* et non plus à partir de la réalité mondaine ; finalement, dans *Être et temps*, lorsque la *Seinsfrage* prendra définitivement le devant de la scène, Heidegger lui-même avouera que

« [...] l'analytique existentielle du *Dasein* contribue également à promouvoir une tâche dont l'urgence est à peine moindre que celle de la question de l'être elle-même : la libération de l'*a priori qui* doit nécessairement devenir visible pour que la question "qui est l'être humain ?" puisse recevoir une élucidation philosophique. »²⁹⁷

Nous avons déjà cité cet extrait au passage, mais c'est là le moment d'en tirer les conséquences pour notre étude. Le but de Heidegger avec l'analytique existentielle, c'est de parvenir à une « élucidation philosophique », à une réponse qui satisfasse à la question « qui est l'être humain ? ». Cette question, il ne la pose pas à partir d'une région ontologique spécifique (l'homme, le psychique, le physique) ni non plus à partir d'une archi-région (la pensée, la perception, le sensible). En effet, la recherche sur le *qui* de l'être humain est « préalable », écrit Heidegger, « à toute psychologie, anthropologie, et même biologie »²⁹⁸. En quel sens est-elle préalable ? C'est que toutes les sciences qui s'enquêtent sur l'être humain présupposent implicitement ou explicitement une idée de l'homme à partir de laquelle elles conduisent leurs recherches. Celles-là s'orientent le plus souvent sur le legs de l'« anthropologie antico-chrétienne », écrit Heidegger, qui définit l'être humain à la fois comme *animal rationale* et comme transcendance. La *res cogitans* cartésienne constituerait à ses yeux la reprise non questionnée de ce legs ancien dans l'anthropologie moderne. Les deux anthropologies partageraient ainsi le même défaut : elles ne posent pas la question de l'être de l'être humain, « la question de son être demeure oubliée », écrit-il, c'est pourquoi « la problématique anthropologique reste indécisée en ses fondations ontologiques décisives ». L'oubli de la question de l'être que Heidegger dénonce dès les premières lignes d'*Être et temps* est donc conjugué à l'oubli de la question de l'être de l'être humain.

²⁹⁷ *SuZ*, p. 45 ; tr. fr. p. 56.

²⁹⁸ *Ibid.*

La psychologie et la biologie telles qu'elles sont conçues à l'époque de Heidegger ne peuvent pas non plus apporter une réponse à la question « qui est l'être humain ? » puisque, dès le départ, elles se tiennent déjà dans des régions ontologiques spécifiques, qui présupposent à leur tour une totalité dont la portée ces sciences ne peuvent pas prendre en considération. La question « qui est l'être humain ? » mérite donc un traitement plus que spécial, elle mérite qu'une « ontologie du *Dasein* » soit mise en place afin de donner une « réponse univoque et assez fondée ontologiquement à la question du *mode d'être* de l'étant que nous sommes nous-mêmes ». La méthode qui permet d'accéder à cette science de l'être humain est l'analytique existentielle, dont le but – comme celui de toute ontologie par ailleurs – est de dégager « les déterminations aprioriques de l'étant tel qu'il est diversement admissible et discutible dans le *logos* ». Dans le cas de l'étant *Dasein*, puisqu'il est une *existence* et qu'il entretient un rapport privilégié au *logos*, on ne peut pas en parler comme on parle des autres étants : il n'est pas un *quoi* mais un *qui*²⁹⁹. La forme même de la question sur l'être de l'être humain, ou mieux, sur son mode d'être, ne doit plus être posée selon Heidegger en termes de *quid*, mais de *quis*. Toutes les anciennes questions anthropologiques du type « qu'est-ce que l'homme ? », « qu'est-ce que la pensée ? », « qu'est-ce que le monde ? » doivent être abandonnées au profit d'un questionnement qui soit « à la mesure du *Dasein* » : « qui est l'être humain ? », « qui est-ce qui pense ? », « qui est au monde ? », etc. Ces questions visent à dégager non pas les attributs métaphysiques de l'être humain, mais des prédéterminations de son être, des déterminations qui soient suffisamment vastes pour embrasser *a priori* « la totalité originaire du tout structurel du *Dasein* » et particulièrement fines pour expliciter son existence facticielle et quotidienne.

C'est là la tâche que Heidegger assigne à ce qu'il appelle l'« anthropologie apriorique existentielle » – autre titre pour l'analytique – destinée à dégager les « déterminations aprioriques » du *Dasein* en tant qu'existence, mais aussi à être dépassée vers l'ontologie générale lorsqu'elle atteint ses résultats. Nous pouvons nous demander cependant si le coup de force qui fait de la question anthropologique une question ontologique permet-il vraiment de nous mettre en route vers une réponse à la question de l'être-humain, c'est-à-dire du mode d'être de l'humanité. Y a-t-il tout simplement un sens à se poser la question « qui est l'être humain ? » alors que l'on sait très bien que pour Heidegger aucun étant autre que le *Dasein* ne peut être un *qui*, une existence ? Suffit-il de passer de la question « qu'est-ce que... ? » à la question « qui... ? » pour résoudre l'énigme de l'existence humaine ? Qu'est-ce qui se cache dans le déplacement de cette question du terrain proprement anthropologique (épistémologique) vers le terrain ontologique (axiologique), à tel point que Heidegger n'ait plus besoin de compléter la question « qui... ? » par « l'être humain » ? Que devient alors la question « qui... ? » sans son complément humain, sans son « demandé » concret ? Encore

²⁹⁹ *Ibid.*

une fois, les acquis de l'analyse de la conception heideggérienne du couple ipséité-altérité nous seront précieux si nous voulons apporter des éléments de réponse à cet ensemble problématique. Hannah Arendt aussi nous aide à voir plus clairement ce qui se joue d'essentiel dans ce déplacement. Dans son article intitulé *What is existential philosophy?* publié dans les années 1940, Arendt soutient que l'échec du projet d'*Être et temps* – et donc de l'anthropologie apriorique existentielle – est dû justement à l'extrême ontologisation de la question anthropologique et à la conception heideggérienne d'un soi qui ne serait libre que dans l'isolement absolu. Elle écrit :

« En conduisant le *Dasein* au soi sans faire le détour par l'homme, la question sur le sens de l'être est fondamentalement abandonnée et remplacée par la question du sens du soi, plus fondamentale pour cette philosophie. Mais cette question semble en effet ne pas pouvoir être répondue, car un soi, pris dans son isolement absolu, n'a aucun sens ; s'il n'est pas isolé, mais est engagé dans la vie quotidienne du On, il n'est plus un soi. »³⁰⁰

Le fait que Heidegger ait conditionné la question ontologique à la question anthropologique, mais qu'il ait en même temps tout simplement chassé toute humanité du *Dasein* par l'*époque* existentielle, méthode qui est censée le replacer dans un prétendu mode d'être « authentique » unitaire *contre* son mode d'être quotidien « altéré » ou « inauthentique », où il partage le monde avec les autres, c'est là la preuve pour Arendt que : « Ce qui émerge de cet isolement absolu est un concept du soi comme l'opposé total de l'homme »³⁰¹. L'*époque* existentielle, que nous avons décrite comme un mouvement ascendant visant la confrontation du soi à ses possibilités les plus extrêmes, notamment celle de la mort, est un mouvement qui s'opère toujours contre les possibilités moyennes offertes dans le monde commun par le On, c'est-à-dire contre la réalité constituée intersubjectivement. Elle n'implique pas simplement une mise à l'écart théorique de ce rapport inter-ipsique originaire, comme chez Husserl par exemple, mais nous oblige aussi à nous séparer concrètement des *autres personnes* dans le but exclusif de réaliser notre projet personnel d'être-soi à l'abri de leur regard impertinent. Comme écrit Arendt :

« Le caractère essentiel du soi est sa soïté absolue [*absolute Self-ness*], sa séparation radicale de tous ses semblables [*its radical separation from all its fellows*]. Heidegger a introduit l'anticipation de la mort comme existentiel dans le but de définir ce caractère essentiel, car c'est en elle que l'homme réalise l'absolu *principium individuationis*. La mort seule l'arrache à la corrélation avec ceux qui sont ses semblables et qui, en tant que "On", empêchent toujours son être-soi. »³⁰²

Le *Dasein* converti à l'authenticité et engagé pour soi est à la fois un être délié, désengagé vis-à-vis des autres que lui. Pour être-soi, il a dû évincer tout ce qui l'empêchait de se singulariser, tout résidu de détermination extérieure, sociale et culturelle, afin de se retrouver dans sa pureté ipsique,

³⁰⁰ Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, New York, Harcourt Brace & Company, 1994, p. 180 ; tr. fr. p. 132.

³⁰¹ *Idem*, p. 181 ; tr. fr. p. 134.

³⁰² *Ibid.*

absolue, « spirituelle ». Que reste-t-il d'humain dans cette caractérisation de l'ipséité du *Dasein* avancée par Heidegger ? Il a beau insister que l'« être-soi authentique ne repose pas sur un état d'exception du sujet dégagé du On », mais cela a été tout de suite complété par l'affirmation suivant laquelle le soi authentique « est une modification existentielle du On comme existentiel essentiel »³⁰³, c'est-à-dire il s'agit un accomplissement existentiel, concret, d'un changement d'attitude effectif vis-à-vis du mode d'être où il constitue la réalité avec les autres, une contre-altération dans la manière d'évaluer l'importance et l'étendu de l'influence de ce mode d'être qui constitue la réalité sociale du *Dasein*. Pour Heidegger, nous le savons maintenant, le but de cette modification est de révéler la double impertinence des autres sur le chemin du soi vers son authenticité perdue, et non pas, comme par exemple chez le dernier Husserl, de trouver un terrain commun d'entente où quelque chose comme un monde puisse être constitué. Le soi heideggérien n'a en réalité même pas le « désir » que cela se produise³⁰⁴. En citant les mêmes pages de Arendt que nous venons de commenter, Jean-François Courtine résume très adéquatement l'intention de Heidegger lorsqu'il nous propose son *époque* existentielle et quelles conséquences en découlent pour la philosophie de l'intersubjectivité. Courtine écrit :

« En frappant d'inauthenticité la sphère publique toute entière, c'est la praxis que Heidegger oblitère au profit, soit de la ποιησις, soit de la résolution du *Dasein*, face à son pouvoir-être, c'est-à-dire face à la mortalité, et par là même coupé de tous les autres, essentiellement "irrelatif", "ab-solu". »³⁰⁵

À ce qu'il ajoutera :

« Le solipsisme existentiel expressément et méthodologiquement revendiqué par Heidegger, s'il remplace le solipsisme transcendantal husserlien, n'est sans doute pas davantage susceptible, voire moins encore que ce dernier, de servir de point de départ à l'élaboration d'une véritable pensée de l'action, de l'intersubjectivité, de la pluralité humaine [...]. L'égologie husserlienne loin de faire place à la pluralité différenciée des acteurs, égaux et responsables, est bien plutôt remplacée par une ipséo-logie. »³⁰⁶

Pourquoi l'« ipséo-logie » heideggérienne dont parle Courtine serait moins à même de fonder une philosophie intersubjective que l'égologie husserlienne ? En ceci près que la réduction husserlienne conduit certes au solipsisme épistémologique, mais, comme nous avons vu, ce type de solipsisme garde toujours l'espoir de prouver l'existence des autres, d'accéder empathiquement à leur expérience, d'établir des ponts entre les différentes consciences qui, du point de vue de la réalité du

³⁰³ *SuZ*, p. 130 ; tr. fr. p. 117.

³⁰⁴ Comme écrit Buber : « Le soi libéré ne tourne pas le dos au monde ; dans son état de résolution est contenue la résolution d'être réellement avec le monde, d'agir sur lui ; mais il ne contient pas la foi qui dit que dans cet être-avec-le-monde, les barrières du soi pourraient se rompre, il ne contient même pas le désir qu'il en soit ainsi. L'existence s'achève dans l'être-soi-même ; il n'y a pas, pour Heidegger, de chemin ontique qui conduise plus loin », Buber, *Le problème de l'homme*, *Op. cit.*, p. 76.

³⁰⁵ Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 338.

³⁰⁶ *Idem*, p. 338-339.

monde commun, auraient le même poids dans sa constitution transcendante. Le solipsisme heideggérien, quant à lui, assume la forme d'un isolationnisme existentiel délibéré, exige l'introduction d'une séparation existentielle, d'un fossé artificiellement créé entre le mode d'être-soi et le mode d'être-autre. Le concept de *Mitsein*, manquant dans l'égologie husserlienne, peut sembler à une première vue être l'approfondissement de la position de Husserl, mais il suffit d'observer attentivement sa place dans l'économie de l'analytique existentielle pour voir qu'il n'avance pas la recherche sur le phénomène intersubjectif, mais qu'au contraire, *Heidegger ne le conceptualise que pour le rabaisser ontologiquement*. Comme écrit Courtine : « Définir le *Dasein* dans son ipséité, c'est le délivrer de la "domination" des autres »³⁰⁷, une domination qui n'est pas seulement « symbolique » aux yeux de Heidegger, mais – nous nous sommes efforcés de le montrer – est de fond en comble onto-politique, c'est-à-dire s'opère dans le monde commun, dans le *Miteinandersein* concret comme otage de l'être du *Da-sein*. C'est pourquoi, écrit Courtine, « Heidegger choisit de centrer son analyse de l'être-pour-la-mort, de l'être-à-la-fin sur ce qui sépare, isole le *Dasein*, sur ce qui vient rompre décidément la sphère des appartenances »³⁰⁸, et nous pourrions ajouter, avec Hannah Arendt, sur ce qui vient rompre son appartenance essentielle à l'humanité elle-même et s'y oppose. C'est pourquoi, nous pensons, lorsque Heidegger se pose la question « qui... ? » et qu'il répond par « le soi authentique », il semble oublier l'importance de s'acquitter sur le sens de l'être-humain, qui n'est jamais concrètement isolé ni ne peut se posséder complètement en son être.

À vrai dire, cela peut s'expliquer par l'idée très pauvre que Heidegger avance de ce que signifie appartenir (*gehören*), qu'il associe sans aucune critique aux notions de « détermination » (*Bestimmung*), de « domination » (*Herrschaft*), d'« emprise » (*Botmäßigkeit*), mais aussi de « propriété » (*Eigenschaft*) au sens de « propre » (*eigen*), d'« appropriation » (*Aneignung*) et d'« authenticité » (*Eigentlichkeit*). Pour Heidegger, être-soi, ce n'est pas seulement *se posséder soi-même*, mais aussi *ne plus être possédé* par les autres, ne plus consolider leur puissances. C'est donc toujours une question relative à son propre latifundium qui se pose lorsque le *Dasein* questionne son être, et non pas une véritable question d'appartenance, c'est-à-dire d'*enracinement*, de *participation*, de *prise de part* dans un monde qui à la fois me dépasse et auquel je contribue librement. C'est cette absence de réflexion sur la signification de l'appartenance qui fait que Heidegger considère le rapport aux autres dans la sphère publique comme un obstacle plutôt que comme la voie même sur laquelle je peux accomplir mon être ipsique, l'espace dans lequel quelque chose comme la liberté de contribuer à la création d'un monde devient possible. Cela explique pourquoi chez Heidegger, comme écrit Claude Romano : « Tout se passe comme si

³⁰⁷ *Idem*, p. 341.

³⁰⁸ *Ibid.*

l'appartenance au social était déjà, par elle-même, source de déchéance, comme si le *Dasein* ne pouvait se "regagner" qu'en s'arrachant à l'emprise – intrinsèquement pernicieuse – "des autres". »³⁰⁹

Heidegger ne prend pas toute la mesure de ce fait d'essence qui affirme l'appartenance originaire de l'être-soi à l'être-humain, qui dit que c'est en appartenant à l'humanité en général que je peux me retrouver comme être singulier parmi d'autres êtres humains singuliers ; ce sont les « communautés » particulières auxquelles je prends part ou qui excluent ma contribution, ce sont les « groupes » que j'intègre ou bien contre lesquels j'affirme mon projet d'existence, c'est dans ce jeu bipolaire de position et d'opposition ou bien dans l'indifférence à lui que l'on peut retrouver le véritable soi, jamais isolé du *Miteinandersein* concret, toujours avec, même si ce n'est qu'« en pensée ». L'isolement absolu ne fait aucunement partie des capacités propres ni des possibilités des étants existants, car l'isolement est toujours isolement vis-à-vis de... Cette coappartenance originaire du soi aux autres que soi vient avant tout acte de séparation, de domination, d'ingérence induite d'un soi sur l'autre, elle affirme l'*avec* essentiel qui commande la relation du soi aux autres dans un monde qui ne devient « le sien » que dans la mesure exacte où il est avant tout celui « des autres ». Étant isolé, à *qui* j'appartiendrais sinon à moi-même ? Dans *quoi* prendrais-je part sinon dans mes propres affaires ? *Avec* qui pourrais-je « faire communauté » dans l'absence d'un projet commun universel liant positivement chaque soi, ne serait-ce que le projet kantien de faire de l'être humain une « fin en soi » ? En tout cas, ce qu'il faut dénoncer chez Heidegger, c'est le tour de magie par lequel il prétend faire du seul soi la fin de l'être humain, au double sens de but de l'existence humaine et d'achèvement de la participation de l'être humain à l'histoire de l'être³¹⁰. On sait cependant que le philosophe d'*Être et temps* n'est pas resté indifférent à ces questions, à tel point, comme écrit Hannah Arendt, qu'il a « par la suite cherché à redonner, après coup, un sol commun [*common ground*] à ses soi(s) isolés par des concepts mythologisants et confus tels "peuple" et "terre" ». Arendt poursuit :

« Il est évident que de telles conceptions ne peuvent que conduire en dehors de la philosophie et vers quelque superstition naturaliste. S'il ne fait pas partie du concept de l'homme que ce dernier cohabite la terre avec d'autres qui sont ses semblables, alors tout ce qui lui reste est une réconciliation mécaniste au moyen de laquelle les soi(s) atomisés sont pourvus d'un sol commun essentiellement étranger [*alien*] à leur nature. »³¹¹

Nous avons déjà essayé de montrer que la réflexion heideggérienne sur l'ipsité dérive hors de la philosophie dans les années 1930 en ce qu'elle a été traduite en idéologie. Le concept de soi qu'il forge dans les années 1920 et qui servait à décrire le soi particulier que chaque *Dasein* est, sera « mobilisé » dans les années 1930 non pas pour décrire tous les soi(s) humains dans leur être, mais

³⁰⁹ Romano, *Être soi-même*, *Op. cit.*, p. 571.

³¹⁰ Ce qui n'est pas sans rappeler les divagations de Hegel concernant l'« esprit absolu », aujourd'hui, et déjà au XIX^e siècle, considérées absurdes par la communauté de chercheurs.

³¹¹ Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, *Op. cit.*, p. 181 ; tr. fr. 134-135.

seulement l'ipséité allemande, c'est-à-dire la terre où elle habite, le peuple qu'elle est. Cela explique peut-être pourquoi Heidegger n'a jamais utilisé une locution telle que « ipséité humaine », ou « soi humain ». Pas de soi en général, mais seulement attaché à la particularité. C'est là un problème non seulement d'ordre onto-politique, mais il met aussi en cause la recevabilité phénoménologique du projet d'*Être et temps* car, comme écrit Claude Romano, ce serait presque un truisme « d'insister sur le fait que le *Dasein* désigne l'être-là *singulier*, et que sa transposition sur le plan du peuple n'a rigoureusement aucun sens du point de vue de l'économie de l'ontologie fondamentale »³¹². Et pourtant cette transposition a été opérée et la traduction de la pensée en mythologie fut accomplie : on ne peut plus faire comme si l'engagement du citoyen Heidegger n'avait rien à voir avec sa propre philosophie et avec la philosophie en général. Grâce justement à la « publicité », nous pouvons aujourd'hui lire la plupart des textes où Heidegger a mis sa philosophie au service du mythe. C'est pourquoi, poursuit Romano : « Mesurer l'étendue de cette défiguration systématique de sa propre conceptualité entreprise par Heidegger à partir de la période du rectorat est une tâche qui reste largement à accomplir »³¹³, une tâche qui, nous espérons l'avoir montré, a été déjà entamée par des philosophes tels que Löwith, Arendt, Lévinas, Derrida, et plus récemment, par Courtine et Romano lui-même.

³¹² Romano, *Être soi-même*, *Op. cit.*, p. 742, note 105.

³¹³ *Ibid.*

CLOTURE : HEIDEGGER ET QUELLE PHENOMENOLOGIE ?

La philosophie de Heidegger serait à la fois intersubjective et solipsiste : le paradoxe subsiste-t-il après tout ? N'est-ce pas là plaquer sur *Être et temps* une problématique qui ne surgit dans ces termes qu'après 1929 avec la V^e méditation cartésienne de Husserl ? N'est-ce pas là trop « phénoménologiser » une philosophie qui s'est voulue dès le départ ontologique ? À cela nous pouvons répondre que l'ontologie heideggérienne ne saurait se concevoir sans l'apport de la phénoménologie qui, plus qu'un « concept méthodique », devient chez Heidegger « la science de l'être de l'étant – l'ontologie »³¹⁴, c'est-à-dire la science qui permet de répondre aux deux tâches exigées par l'ontologie-fondamentale : 1) thématiser « l'étant ontologico-ontiquement privilégié, le *Dasein* », celui pour *qui* il y a des phénomènes et 2) « se convoquer devant le problème cardinal, à savoir la question du sens de l'être en général »³¹⁵, c'est-à-dire la question de savoir *comment* il y a des phénomènes et quelle est leur origine. L'introduction du concept de *Dasein* en phénoménologie, compris comme existence, comme être-au-monde et comme compréhension de l'être, cela a été perçu par Jan Patočka, élève de Husserl et de Heidegger, comme « la clef d'un renouveau total de la philosophie »³¹⁶. Pour Patočka, ce « virage vers l'être » opéré par Heidegger en phénoménologie lui a permis « d'éviter le danger du subjectivisme »³¹⁷ régnant aux Temps modernes depuis Descartes et dont la phénoménologie husserlienne serait encore la victime en ce qu'elle aurait tout misé sur le phénomène conscient. Il écrit par ailleurs qu'« en battant en brèche la phénoménologie de la conscience, Heidegger a, en apparence, ébranlé de fond en comble la base méthodique de la phénoménologie [...] »³¹⁸. Mais, pourquoi seulement « en apparence » ? Selon Patočka, « l'esquisse ontologique dans laquelle [Heidegger] franchit le cadre de l'ontologie de l'être-au-monde de l'homme le conduit également en dehors des limites de ce qui peut être contrôlé de manière phénoménologique »³¹⁹.

Ainsi, Heidegger aurait été en même temps celui qui permet un renouveau de la philosophie, notamment de la phénoménologie qu'il affranchit des résidus du subjectivisme tel qu'il se pratiquait jusque-là en philosophie sous l'influence du cartésianisme, mais aussi et en même temps celui qui prétend dépasser la phénoménologie dans l'ontologie, en ce qu'il aurait atteint « la chose même » de

³¹⁴ *SuZ*, p. 37 ; tr. fr. p. 49.

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 258.

³¹⁷ Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, Millon, 1988, p. 193.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, *Op. cit.*, p. 258.

la phénoménologie avec la question de l'être. Pour Patočka, dans son projet d'une phénoménologie a-subjective, le concept heideggérien de « compréhension de l'être » apporte un gain inestimable pour la recherche phénoménologique en ce qu'il nous renvoie à un « plan phénoménal » qui n'est pas l'œuvre de la constitution d'un sujet au sens de Descartes et de Husserl, mais « dont nous-mêmes, aussi bien que les choses apparaissantes, recevons les déterminations qui nous sont propres »³²⁰. En ce sens, on découvre avec Heidegger l'existence d'un plan phénoménal antérieur à la conscience et à l'acte de constitution subjective, « un champ qu'il nous faut présupposer comme fondement de toute clarté, un champ qu'il n'y a pas de sens à transposer "en dedans" de nous-mêmes pour qu'il soit ensuite projeté hors de notre intériorité sous les espèces de la "liberté" »³²¹. C'est donc un plan qui ne dépend pas de la liberté d'un sujet pouvant ou non constituer tel ou tel type de réalité, mais un plan précédant toute constitution subjective, où la compréhension de l'être n'est pas un acte réflexif, mais dans laquelle la réflexion est déjà comprise, où l'on voit que l'être qui réfléchit est « toujours déjà » *de* l'être. Patočka écrit : « Ce n'est pas la compréhension de l'être qui est notre ouvrage, mais nous-mêmes, qui sommes existence-dans-l'apparition, dépendons de la compréhension de l'être »³²².

Néanmoins, Patočka est tout à fait conscient des limitations du renouveau heideggérien : sa contribution s'arrêterait précisément là où Heidegger, après *Sein und Zeit*, invertit la relation du *Dasein* à la compréhension de l'être et fait de celle-ci le projet librement choisi d'une ipséité « appropriée », comme si le monde compris dans l'être dépendait de la liberté du sujet pour exister, comme si l'apparaître pouvait advenir dans le contexte d'un simple choix individuel ou subjectif. Or, c'est bien cette idée que Heidegger soutiendra dans les cours immédiatement postérieurs à la publication d'*Être et temps*, notamment ceux des années 1927 et 1928, où il affirme clairement que le monde « est une détermination de l'être-au-monde, un moment structurel appartenant au mode d'être du *Dasein* »³²³ ; que « le monde est à la mesure *Dasein* »³²⁴ et que donc il n'a rien à voir avec cet étant qu'on appelle « nature », ni avec ce que Heidegger appelle l'étant-subsistant. À ce qu'il complétera : « Le monde n'existe, il n'est qu'aussi longtemps que le *Dasein* est là. Ce n'est que quand le monde est là, [c'est-à-dire] quand le *Dasein* existe en tant qu'être-au-monde, qu'il y a compréhension de l'être [...]. La compréhension du monde est, en tant que compréhension du *Dasein*, autocompréhension »³²⁵. L'autocompréhension du *Dasein* conditionne donc la compréhension du monde ; cette

³²⁰ Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, *Op. cit.*, p. 247.

³²¹ *Ibid.*

³²² *Ibid.*

³²³ GA 24, p. 237 ; tr. fr. p. 205.

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ *Idem*, p. 422 ; tr. fr. p. 357.

autocompréhension s'accomplit lorsque le *Dasein* saisit qu'il est *en vue de* son être, qu'il s'en soucie. Heidegger écrit dans son cours de 1928 sur Leibniz que :

« Être en vue de son être est une détermination essentielle de l'être de l'étant que nous appelons *Dasein*. Cette constitution, que nous appellerons maintenant pour faire court l'en-vue-de [*das Ummillen*], offre la possibilité pour que cet étant puisse être lui-même, ce qui veut dire que l'ipséité appartient à son être. Être sur la guise d'un soi, cela veut dire : être fondement essentiel pour soi-même dans l'être. Cet être-pour-soi-même constitue l'être du *Dasein* [...]. »³²⁶

Avant donc de se comprendre dans le monde, l'ipséité proprement saisie est celle qui s'autocomprend fondamentalement, c'est-à-dire qui se donne à soi son propre fondement pour soi, qui est pure autosuffisance. Cette autonomie absolue est celle qui rend possible que le « se-choisir-soi-même » se produise ; en lui, écrit Heidegger, « réside l'essence du total engagement du soi, non pas là où il ne serait pas encore, mais où il est et comment il est en tant que *Dasein*, dans la mesure où il existe »³²⁷. Pour Heidegger, ce choix du soi pour soi est ce qui permet l'ouverture du monde comme totalité dans un acte de liberté transcendant tout étant et ne concernant que le *Dasein* singulier. Le monde, pour Heidegger, n'est pas ce qui est donné à comprendre dans l'être, mais ce que le *Dasein* se donne à comprendre *als freies*, librement, à partir de soi. Toute possibilité de se rapporter à quelque chose, et donc au monde et même à l'être, dépendrait de cette liberté fondatrice et ouvrante ; tout rapport effectif du soi *avec* et *parmi* les étants serait conditionné à ce choix premier, à cette liberté absolue à l'origine de l'exister lui-même, qui ouvre toute possibilité de rapport et ce sans quoi la corrélation du soi au monde n'existerait pas. Ce « virage vers l'être » que propose Heidegger implique donc certes d'abandonner la corrélation stricte entre sujet et objet, mais cet abandon ne s'effectue qu'au prix d'un choix non moins dangereux pour la philosophie que le maintien pur et simple de la pensée de la corrélation, à savoir le choix de *laisser tomber tout type de relation originnaire*, tout type de rapport entre le soi et le monde au profit d'un idéalisme subjectif extrême, dont les contours avaient déjà été esquissés au début des années 1920, mais qui s'exprime avec toute sa force lorsque Heidegger écrit en 1928 que

« le monde, principalement caractérisé par l'en-vue-de, est la totalité originnaire de ce que le *Dasein* se donne à comprendre en tant que libre [*als freies*]. La liberté se donne à comprendre, elle est la compréhension originnaire, c'est-à-dire le projet originnaire de ce qu'elle rend possible elle-même. Dans le projet du pour-quoi en tant que tel, le *Dasein* se donne le rapport originnaire [*ursprüngliche Bindung*]. La liberté rend le *Dasein* engagé au fond de son essence elle-même, plus précisément : elle lui donne la possibilité du rapport. Le tout qui repose sur l'en-vue-de du rapport, c'est le monde. »³²⁸

³²⁶ GA 26, p. 243.

³²⁷ *Idem*, p. 245.

³²⁸ *Idem*, p. 247.

La conception heideggérienne du monde est tellement dépendante de son concept de liberté ipsique que cela entraîne chez lui une confusion complète du mode d'être du monde avec le mode d'être de l'ipséité. Cela va soi loin que Heidegger ira jusqu'à dire que : « La nature physique ne peut apparaître de manière intramondaine que si un monde, c'est-à-dire un *Dasein*, existe »³²⁹. Comment l'apparaître de la nature physique pourrait-il dépendre d'un acte du sujet ? N'est-ce pas plutôt le sujet qui dépend de l'apparaître du monde naturel pour seulement ensuite faire apparaître « de lui-même » quelque chose ? Pour Patočka, le concept de monde – et corollairement celui d'ipséité – que Heidegger avance n'est tout simplement pas acceptable phénoménologiquement et donc ne contribue pas en effet au renouveau de la science que le philosophe tchèque attend de la phénoménologie. Ce renouveau doit passer, à son avis, par le dépassement du subjectivisme dans toutes ses formes, ce qui ne pourra se faire qu'en reprenant une réflexion rigoureuse sur le phénomène du monde naturel et son rapport à l'existence humaine. En reconduisant l'apparaître du monde à un prétendu acte du soi libre, dont la liberté consisterait à être séparée de tout lien de dépendance, Heidegger fait passer la liberté propre avant la nécessité de l'apparaître du monde tel qu'il est et fait de l'apparaissant un simple moment dans la structure de l'être-au-monde. C'est probablement l'un des passages des cours de Heidegger que nous venons de citer que Patočka a en tête lorsqu'il écrit que Heidegger prête « à des méprises lorsqu'il dit, dans l'une des phases de son cheminement philosophique, que seule la liberté peut faire qu'un monde existe pour nous ». À ce qu'il ajoute :

« Le monde, c'est-à-dire les possibilités de notre propre être comme être essentiellement "ekstatique" ne nous est pas ouvert par notre liberté propre. Cette liberté même est ouverte par la compréhension de l'être, avec tout le reste de la teneur phénoménale du monde. Ce n'est pas nous, ou notre *Dasein* qui, dans un projet sur le monde, nous donne à entendre à quel étant nous pouvons nous rapporter et de quelle manière, mais c'est à la compréhension de l'être, au phénomène comme tel que nous sommes redevables de cette entente, et il n'est ni possible ni nécessaire de pousser plus loin. »³³⁰

Voilà donc que Heidegger, au lieu de nous sortir du subjectivisme, nous enfonce de façon encore plus radical dans l'idéalisme subjectif extrême, qu'il fonde sur son idéal de liberté ipsique absolue. Du point de vue de la philosophie intersubjective, cela n'est que la marque de l'isolationnisme existentiel et de la méthode insulariste diffusés dans toute l'œuvre heideggérienne, notamment celle des années 1920-1930. Pour nous, c'est donc au concept d'« ipséité authentique » proposé par Heidegger que nous devons nous attaquer en priorité si nous voulons conclure la tâche de déconstruire la manière heideggérienne de thématiser le rapport du soi aux autres dans le monde commun. En conditionnant l'accès à l'authentique liberté du soi – en tant que « projet-mondain »

³²⁹ GA 25, p. 19 ; tr. fr. p. 40.

³³⁰ Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, *Op. cit.*, p. 247-248.

(*Weltentwurf*)³³¹ – à l'arrachement aux appartenances d'abord onto-politiques et puis mondaines ou naturelles – toutes deux sources nécessaires d'aliénation pour Heidegger –, le penseur de la Forêt-Noire oublie de répondre à la question de savoir si une liberté supposée absolue peut être *de fait* gagnée et existentiellement vécue comme telle, ou, tout simplement, dans quelles conditions intersubjectives est-elle possible. Même s'il nie qu'il existe une distinction entre une intériorité et une extériorité du soi parce que celui-ci, en tant qu'*ipse*, serait toujours déjà ouvert, Heidegger semble tout de même intérioriser le lieu d'apparition de la liberté et faire du soi authentique un pur étant métaphysique, « pur » non seulement parce qu'il serait délié de tous les rapports physiques, mais aussi parce que dans ce désengagement du monde, dans cet acte de transcendance, le soi renouerait avec son origine perdue dans une indifférence totale au phénomène intersubjectif. Ce n'est donc qu'à soi-même que le soi authentique devrait se rapporter originairement, le rapport au monde naturel et aux autres n'étant que des rapports dérivés du projet mondain originaire, un projet qui serait supposé nous délivrer de notre déchéance au monde, de notre jet³³².

Il faut ici réfléchir à propos d'une phrase de Merleau-Ponty dans sa *Phénoménologie de la perception*, qui constitue peut-être l'une des meilleures façons d'objecter le concept heideggérien d'ipséité définissant la liberté du soi comme devant être absolument déliée de toute appartenance. Pour Merleau-Ponty, une telle conceptualisation métaphysique de la liberté est erronée, puisqu'elle fait comme si la dimension où surgit la liberté humaine était autre que celle où l'être humain la vit concrètement. Il écrit : « Ma liberté, le pouvoir fondamental que j'ai d'être le sujet de toutes mes expériences, n'est pas distincte de mon insertion dans le monde »³³³. Si, pour Heidegger, l'insertion dans le monde (l'être-à, le fait d'appartenir au monde physique et social) est toujours source de déchéance, de dépossession et de dissimulation et qu'il faut l'auto-isolement absolu pour contrecarrer son influence et pour accéder au domaine de la liberté, pour Merleau-Ponty, « insertion dans le monde » et « liberté » sont en réalité les deux faces d'un même phénomène. Le fait d'être inséré dans

³³¹ GA 26, p. 247.

³³² Les thèmes de la délivrance, de l'arrachement au monde humain, de la libération d'un état décadent parce que mondain et séculaire vers un état ascendant parce que spirituel et transcendant, ces thèmes que Heidegger évoque sans cesse au cours de son cheminement de pensée ne sont pas sans rappeler la doctrine de la gnose ou le gnosticisme mystique des premiers siècles du christianisme. Selon le gnosticisme, ce n'est pas toute connaissance qui sauve, mais seulement une certaine connaissance, une gnose particulière, privée du tout des connaissances et donc séparée, secrète et sacrée. Dans le cas de Heidegger, qui n'a jamais été indifférent à la mort de Dieu annoncée par Nietzsche – il en fait même le centre de ses réflexions dans les années 1930, notamment le *Discours* –, c'est seulement la connaissance de soi, acquise au prix de l'arrachement, qui peut sauver le sujet « moderne », le reconduire de son état inauthentique quotidien à l'état authentique, extraordinaire, où il voit que ce n'est ni les autres ni Dieu qui constituent l'être, mais lui-même dans sa liberté absolue et extrême. On pourrait adresser à Heidegger le même reproche avancé par Sartre contre Georges Bataille dans les années 1940, lorsqu'il accuse celui-ci d'avoir été l'auteur du plus triste des mysticismes, celui dans lequel le sujet veut atteindre la transcendance, l'au-delà, tout en sachant qu'il ne trouvera rien ou, pis encore, qu'il ne retrouvera *que* soi-même. Les expériences intérieures, extrêmes, angoissées et anxiogènes que prônent tout aussi bien Heidegger que Bataille reflètent cette nostalgie d'un Dieu devenu improbable et mènent à l'utopie d'un ésotérisme sans Dieu, d'un mysticisme athéologique centré sur le *solus ipse*. Cf. Sartre, « Un nouveau mystique » (1943), In : *Situations I*, Paris, Gallimard, 2010 ; cf. également le chapitre sur Heidegger dans Romano, *Être soi-même, Op. cit.*

³³³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, 1972, p. 413.

le monde, d'y prendre part avec mon corps, de vivre toutes mes expériences, c'est cela qui fait de moi *qui* je suis, à savoir une « liberté protéiforme », une « nature pensante », un « fond inaliénable », une « existence non-qualifiée »³³⁴. Merleau-Ponty définit ainsi la liberté en vue de fonder son concept de *Urpräsenz*, de présence originaire de l'ipséité dans le monde qui ne se distingue pas du champ transcendantal qui s'ouvre avec le phénomène de sa naissance. Contre Heidegger, il défend l'idée que si l'ipséité a un destin, une destinée, celle-ci consiste à *être libre* dès le départ de sa vie car, écrit-il, « cette destinée a été scellée à l'instant où mon champ transcendantal a été ouvert, où je suis né comme vision et savoir, où j'ai été jeté au monde »³³⁵. En suivant Merleau-Ponty, on ne peut donc penser le phénomène de la domination et de l'aliénation du soi que comme des modifications existentielles, et donc contingentes, de cette situation originaire de « nécessaire liberté » qui ne pourra jamais m'être ôtée existentiellement, sauf au moment de la clôture de mon champ, au moment de ma mort. Il n'y a donc pas d'authenticité à conquérir, mais une liberté donnée que j'assume d'emblée.

Cependant, nous ne pouvons pas reprendre tel quel le concept de *Urpräsenz* du Merleau-Ponty de la *Phénoménologie de la perception*. Penseur de l'ambiguïté, il ne voit pas qu'en ramenant la liberté à une destinée du soi, il restitue le pouvoir d'auto-donation de la liberté au sujet seul et fait comme si on pouvait être à la fois *constitué par* et *constituant de* notre champ transcendantal, comme si on pouvait choisir librement la façon dont ce champ se maintient ouvert, d'où il tire une prétendue « vérité du solipsisme ». C'est encore chez Patočka que nous trouvons les moyens pour sortir de l'embarras subjectiviste. Nous avons vu que pour Patočka l'ouverture du plan phénoménal sur lequel l'ipséité peut être libre n'est jamais son propre ouvrage, mais est déjà comprise dans l'être, provient du plan lui-même. Nous pouvons accorder à Merleau-Ponty le fait que « ma liberté n'est pas distincte de mon insertion dans le monde », mais à condition de ne pas penser cette insertion comme pur jet ici et maintenant d'un sujet constituant parce que percevant, car nous retomberions ainsi *mutatis mutandis* dans le même reproche de subjectivisme que nous avançons contre Heidegger et son concept de liberté comme acte d'un pur sujet spirituel se projetant au monde. Ce qui marque négativement l'approche heideggerienne, et que Merleau-Ponty n'a pas perçu à notre avis, c'est l'absence totale de réflexion sur les implications de penser l'insertion du *Dasein* dans le monde comme « jet » et sa liberté comme « projet » solitaire.

Chez Heidegger, le fait d'être jeté au monde, c'est-à-dire d'y être-déchu, c'est cet aspect de la facticité du *Dasein* qui serait, pour le dire avec Ricœur³³⁶, le plus proche de ce qu'on pourrait appeler phénoménologiquement sa corporéité. Mais, pour Heidegger, cet aspect, que nous avons appelé l'autre du soi, est, avec l'autre que soi, ce contre quoi le *Dasein* doit lutter s'il veut devenir libre. Il

³³⁴ *Idem*, p. 414.

³³⁵ *Idem*, p. 413.

³³⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 378.

doit se débarrasser des contraintes qui lui impose son corps, source de déchéance et d'altération, s'il veut accéder à l'authenticité. Pour se projeter authentiquement, il doit se délivrer du jet ; c'est-à-dire que pour être libre, de même qu'il dû se libérer de la domination sociale afin d'atteindre l'absolue autonomie vis-à-vis des autres que soi, de même il doit se délivrer des nécessités naturelles des autres du soi, il ne doit plus dépendre de son corps ni du monde naturel. Ainsi, pour l'ipséité, la liberté consiste à être libre de tout rapport avec l'altérité, qu'elle soit humaine ou subsistante. Aux yeux de Patočka, on ne peut pas nier que la conception heideggerienne du *Dasein* soit « guidée par l'idée d'un être qui *est* entièrement *sa praxis* »³³⁷, en ce que l'être-soi du *Dasein* est de part en part un *se faire* libre. Néanmoins, lorsque Heidegger conçoit l'ipséité authentique comme isolée et indépendante de tout rapport avec l'altérité dans l'analytique existentielle, il formalise trop son concept d'existence car, il « ne prend jamais en considération le fait que la *praxis* originelle doit être par principe l'activité d'un sujet *corporel*, que la corporéité doit donc avoir un statut ontologique qui ne peut être identique à l'occurrence du corps comme présent ici et maintenant »³³⁸. Entre le soi existentiel et l'autre du soi naturel, entre le sujet et son corps, Heidegger dessine une ligne infranchissable, un abîme qui est commandé par la dichotomie qui-quoi détruisant toute appartenance de l'existence au monde, toute appartenance de l'ipséité à l'altérité naturelle. Parce qu'il chasse le corps de son anthropologie apriorique du *Dasein*, Heidegger ne voit pas, comme Patočka, que :

« Le corps est existentiellement l'ensemble des possibilités que nous ne choisissons pas, mais dans lesquelles nous nous insérons, des possibilités pour lesquelles nous ne sommes pas libres, mais que nous *devons être*. Cela ne signifie pas qu'elles n'aient pas le caractère de l'existence, c'est-à-dire de ce qui m'est imposé dans son unicité et que je dois assumer et réaliser. Mais c'est seulement sur leur fondement que sont ouvertes les possibilités "libres". »³³⁹

En rabattant sans critique toute corporéité au rang de *res extensa*, de *Vorhandenheit* ou de présence subsistante, Heidegger ne voit pas que le mode d'être où le *Dasein* est corporel, c'est-à-dire où il accomplit son être comme nécessité de la nature, coïncide en tous points avec le mode d'être où il est soi-même, où il est libre. Pour Heidegger, l'ipséité consiste à être ce qu'elle est, à se réaliser pratiquement dans le monde, à se faire libre. Mais, comment pourrait-elle y parvenir si elle n'était pas déjà « entrée » dans le monde, si elle n'y était pas déjà insérée avec son corps ? Cette nécessité, « avoir à être ce que nous sommes », ne concerne-t-elle pas de prime abord justement cette insertion première, cet « existentiel primaire » qui est le corps que nous sommes et sans lequel nous ne pourrions rien accomplir *au monde* ? N'est-ce pas là la description du mouvement même de la vie, qui n'est libre que sur le fond de la nécessité et de l'inéluctabilité des lois de la nature ? Pour Heidegger,

³³⁷ Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, *Op. cit.*, p. 93.

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ *Idem*, p. 94.

le corps du *Dasein*, qui n'existe pas, mais qui seulement *subsiste*, consiste dans ce mode d'être qu'il situe sans plus entre le *Dasein* et la nature, entre l'être et la vie, et dont il abandonne la thématization au profit d'une réflexion sur la mort du soi. L'ontologie fondamentale n'introduit pas le concept de vie, elle s'interdit même de décrire ce phénomène premier à partir duquel devraient, à notre avis, être pensés non seulement la mortalité, mais l'ipséité du *Dasein*. Puisqu'exister c'est avant tout vivre *ma* vie, l'ipséité sans présence corporelle heideggérienne perd tout son sens, ou, pour utiliser le vocabulaire de Renaud Barbaras, son *sol*. C'est une ipséité qui est *au* monde certes, mais elle n'est pas *du* monde. Ce mode d'être, l'être *du* monde, Heidegger ne le confère jamais à l'ipséité, mais, au contraire, pour qu'elle devienne elle-même, il faut qu'elle renonce à son appartenance ontologique au monde, à la source de sa propre éstantité³⁴⁰. Puisque le concept d'ipséité heideggérien suppose qu'il y a un mode d'être où le soi est vraiment lui-même contre toute influence du monde, un mode d'être authentique, dont l'accès dépendrait d'un dépassement de cet étant « déchu » et « inauthentique » qui est la corporéité et, de plus, que l'être de l'ipséité doit consister dans ce dépasser même, il faut conclure que l'ipséité heideggérienne est tout compte fait située hors du monde ou *extra-mondaine*.

Nous comprenons maintenant pourquoi Patočka disait que la philosophie de Heidegger ne nous fait éviter le subjectivisme qu'« en apparence » et que son « ontologie de l'être-au-monde de l'homme le conduit également en dehors des limites de ce qui peut être contrôlé de manière phénoménologique »³⁴¹. Comment pourrait-on attester l'existence de quelque chose qui n'est plus du monde, qui s'en est extraite, qui ne s'offre pas au regard des autres, qui n'existe qu'« en soi » dans une liberté absolue qui est en même temps un repli sur soi hors de l'apparaître ? Nous comprenons en fin de compte que la philosophie de Heidegger n'est donc ni solipsiste – son idéal du soi déborde le cadre de la simple expérience de pensée et nous conduit à l'isolationnisme onto-politique effectif – ni intersubjective – son idée de l'altérité est entachée de préjugés non explicites qui concernent avant tout la nature du rapport du soi aux autres et au monde naturel qu'ils partagent d'emblée en y étant inscrits par leurs corps. En faisant de l'ipséité un pur acte de transcendance ipsique, Heidegger a perdu de vue ce fait primordial, qui reste en-deçà de la dichotomie qui-quoi et du partage authentique-inauthentique, qui est la nécessité de l'existence du corps comme source de possibilités pour l'agir humain. Ainsi, l'effectivité du corps ne se tient pas plus bas que la possibilité du soi, mais elles sont sur le même plan, celui de la compréhension de l'être qui rend possible la manifestation concrète de tout étant. Ce n'est qu'au prix de cette déconstruction de la philosophie heideggérienne que nous pourrions, suivant Patočka, évaluer la contribution de Heidegger au dépassement du subjectivisme, ce qui passerait par ce que Barbaras appelle une *dé-formalisation* de l'analytique

³⁴⁰ Pour la définition du mode d'être de l'être *du* monde replacée dans son contexte propre, cf. le chapitre II de Barbaras, *L'appartenance*, Louvain, Peeters, 2019.

³⁴¹ Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, *Op. cit.*, p. 258.

existentielle et des expériences qu'elle nous propose comme conduisant au plan non-subjectif de la compréhension de l'être. Nous verrions alors que « la condition à laquelle la différence de l'existence peut être conçue autrement que formellement est une pensée du corps qui échappe au primat de la substantialité et peut alors être intégrée à une pensée de l'existence »³⁴².

Pour Patočka, la mise au jour phénoménologique de ce plan non-subjectif permet de fonder ce qu'il appelle une phénoménologie *a-subjective*, c'est-à-dire qui ne fait plus reposer sur le sujet tout seul la constitution phénoménale de la totalité du monde. C'est donc en questionnant la place que Heidegger confère au sujet, à l'ipséité dans l'analytique existentielle, que nous pourrions initier cette réévaluation critique, cette dé-formalisation. Or, nous savons maintenant que, pour Heidegger, c'est l'*époque* existentielle, la confrontation du soi à ses possibilités extrêmes, à son être-pour-la-mort, c'est à partir de ce comportement essentiellement privé que le sujet, « se rapportant à lui-même en totalité », écrit Patočka, « devient un soi transparent dans sa structure d'ensemble »³⁴³. Nous pensons s'il n'est pas temps de se demander, avec Patočka, mais dans le but de s'acheminer vers une phénoménologie de *l'intersubjectivité*, « s'il n'y a pas des rapports analogues touchant, non plus le soi, mais l'être-avec dans ses rapports fondamentaux, aux origines ou à la fin (à la totalité), ou encore dans son être-auprès des choses ? »³⁴⁴. Ainsi, nous verrions, selon Patočka, que le *Mitsein* n'est pas seulement « ce dans quoi se réfugie la fuite devant l'"étrangeté" de l'existence, mais le rapport originaire sans lequel l'être-au-monde ne pourrait se déployer »³⁴⁵. Cette appartenance essentielle aux autres, qui se multiplie en plusieurs appartenances particulières – à l'histoire, à la totalité du monde, à la réalité constituée ensemble – ne peut donc être pensée dans le cadre du projet d'authenticité et de liberté absolues que Heidegger propose, mais doit être comprise à partir du plan de la compréhension de l'être, où nous prenions au sérieux le fait que le *Mitsein* est un *a priori* anthropologique existentiel, qu'il conditionne l'existence humaine, une existence qui, en aucun cas, ne devient inconditionnée, car elle dépend fondamentalement du rapport aux altérités humaines et naturelles en vue d'être soi-même.

En partant du phénomène intersubjectif, le soi pourrait alors découvrir non pas l'abîme qui le sépare de l'altérité humaine, mais « sa présence profonde aux autres, au-delà de la simple présence empirique »³⁴⁶. Il verrait qu'avant d'être-soi, il est en effet un « soi-avec », qu'avant d'avoir un monde à soi, il partage un monde avec tous les autres que soi et que cette *Mitwelt* ne dépend pas de lui tout seul, car même dans les cas où il n'est pas là, même quand ce n'est pas lui qui ouvre le monde et que cette tâche est laissée à d'autres, le monde commun reste. Il reste parce qu'il est enraciné dans le

³⁴² Barbaras, *L'ouverture du monde*, Chatou, Les éditions de la transparence, 2011, p. 23-24.

³⁴³ Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1995, p. 143.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Idem*, p. 143-144.

monde naturel où sont jetées les racines corporelles de notre être ipsique, un être dont le champ d'expériences est né d'un rapport lui-même inter-ipsique, où nous pouvons lire à la fois notre histoire et notre avenir. Il reste parce que l'ouverture du monde par les autres laisse des traces, des vestiges, non seulement en nous, mais principalement dans le monde commun, lui-même bâti sur le monde naturel. Nous ne pouvons donc nous arracher à notre appartenance à l'être humain qu'à condition de nous condamner nous-mêmes à « vivre » aveugles aux autres et donc isolés dans le vide d'un monde spirituel dépourvu d'humanité – et donc en n'étant plus vraiment là. Dans tous les cas, cette époque existentielle, cette fuite vers une dimension non-humaine ou extra-mondaine, ne saurait jamais se produire ou, du moins, ne pourra jamais être attestée intersubjectivement. Elle n'est donc rien d'autre que l'une des illusions du sujet car, comme écrit Merleau-Ponty, « je ne puis fuir l'être que dans l'être [...], je fuis la société dans la nature ou le monde réel dans un imaginaire qui est fait des débris du réel »³⁴⁷.

Pour finir, nous nous demandons, avec Patočka, si « le nivellement anonyme », qui caractérise le rapport du soi aux autres dans le monde commun chez Heidegger, « a-t-il tout dit de l'être-l'un-avec-l'autre ? »³⁴⁸.

³⁴⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *Op. cit.*, p. 413.

³⁴⁸ Patočka, *Papiers phénoménologiques*, *Op. cit.*, p. 144.

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

Note sur les traductions :

La plupart du temps, j'ai essayé d'utiliser les traductions françaises des textes heideggériens déjà existantes. Mais, puisque la tradition de traduction de l'œuvre de Heidegger en France est marquée positivement par la multiplicité et la diversité interprétative, je n'ai pas pu reprendre tels quels les textes cités, car j'ai dû aussi avancer mes propres interprétations. C'est pourquoi je me suis permis de modifier les traductions citées, même si je fais toujours référence à elles. De plus, lorsque je cite un passage et qu'il n'y a pas de référence à une traduction française existante, cela signifie que le texte n'a pas encore été traduit et que c'est moi qui avance une proposition de traduction. J'assume donc la responsabilité de toutes les traductions des textes cités.

Abréviations :

GA : *Gesamtausgabe*

SuZ : *Sein und Zeit*

1) Œuvres de Martin Heidegger (1889-1976)

- a. Publiées chez Vittorio Klostermann dans le cadre de la *Gesamtausgabe* suivies, le cas échéant, de la référence à leurs traductions françaises

GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919) ; *Vers une définition de la philosophie*, trad. S.-J. Arrien et S. Camilleri, Paris, Seuil, 2017.

GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920).

GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1920) ; *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression*, trad. G. Fagniez, Paris, Gallimard, 2014.

GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1920/1921) ; *Phénoménologie de la vie religieuse*, trad. J. Greisch, Paris, Gallimard, 2012.

GA 61, *Phänomenologische Untersuchungen zu Aristoteles* (1921/1922) ; *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote*, trad. P. Arjakovsky et D. Panis, Paris, Gallimard, 2016.

GA 62, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (1922).

GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923) ; *Ontologie : herméneutique de la factivité*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2012.

GA 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923/1924) ; *Introduction à la recherche phénoménologique*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2013.

GA 64, *Der Begriff der Zeit* (1924) ; « Le concept de temps » (conférence), trad. M. Haar et M. B. de Launay, In : *Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, coll. « Les Cahiers de l'Herne », n° 45, 1983.

GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925) ; *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006.

GA 2, *Sein und Zeit* (1927) ; *Être et temps*, trad. F. Vézin, Paris, Gallimard, 1986.

GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) ; *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985.

GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927/1928) ; *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1982.

GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928).

GA 9, *Wegmarken* (1919-1961) ; « Qu'est-ce que la métaphysique ? » (1929), trad. R. Munier, In : *Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, coll. « Les Cahiers de l'Herne », n° 45, 1983 ; « Lettre sur l'humanisme » (1946), trad. R. Munier, In : *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966.

GA 31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1930) ; *De l'essence de la liberté humaine*, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1982.

GA 94, *Überlegungen II-VI - Schwarze Hefte* (1931–1938) ; *Réflexions II-VI. Cahiers noirs (1931-1938)*, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 2018.

GA 14, *Zur Sache des Denkens* (1962–1964) ; « Mon chemin de pensée et la phénoménologie » (1963), trad. J. Lauxerois et C. Roëls, In : *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976.

b. Publiées chez d'autres éditeurs

Sein und Zeit (1927), 19^e éd., Tübingen, Max Niemeyer, 2006 ; tr. fr. *Être et temps*, trad. E. Martineau, Édition numérique hors-commerce.

c. Lettres et recueils publiés en français

Écrits politiques (1933-1966), éd. et trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1995.

Les conférences de Cassel (1925), éd. et trad. J.-C. Gens, Paris, Vrin, 2003.

Heidegger Martin et Rickert Heinrich, *Lettres 1912-1933 et autres documents*, éd. A. Denker, trad. A. Dewalque, Bruxelles, Ousia, 2007.

Heidegger Martin, « Trois lettres à Karl Löwith », trad. G. Fagniez et H. Nickisch, *Archives de Philosophie*, t. 73, n. 2, 2010.

2) Ouvrages et articles de commentateurs

Arendt Hannah, *Essays in Understanding 1930-1954*, New York, Harcourt Brace & Company, 1994 ; tr. fr. *La philosophie de l'existence et autres essais*, trad. A. Damour, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque philosophique », 2000.

Buber Martin, *Le problème de l'homme (1938/1943)*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1962.

Camilleri Sylvain, Fagniez Guillaume et Gauvry Charlotte (éds.), *Heideggers Hermeneutik der Faktizität – L'herméneutique de la facticité de Heidegger – Heidegger's Hermeneutics of Facticity*, Nordhausen, Verlag T. Bautz, 2018.

Caron Maxence, *Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2005.

Courtine Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1990.

Derrida Jacques, *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais (1987)*, Paris, Champs, coll. « Essais », 1990.

Derrida Jacques, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2013.

Haar Michel, *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1994.

Lévinas Emmanuel, *Le temps et l'autre (1948)*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2014.

Löwith Karl, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen (1928)*, Fribourg/Munich, Karl Aber, 2013.

Löwith Karl, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933 (1986)*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1989 ; tr. fr. *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, trad. M. Lebedel, Hachette, 1988.

Merleau-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception (1945)*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1972.

Patočka Jan, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

Patočka Jan, *Papiers phénoménologiques*, trad. E. Abrams, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1995.

Patočka Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. E. Abrams, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1988.

Perrin Christophe, « Heidegger et l'histoire du On », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 4, 2008. Disponible sur <https://popups.uliege.be:443/1782-2041/index.php?id=295>. Accès le 15 avril 2021.

Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1990.

Richir Marc, Phantasia, *imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 2004.

Romano Claude, *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2019.

Sartre Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 1, 1982.

3) Ouvrages et articles consultés au cours de la recherche (en plus des textes cités dans les notes)

Adorno Theodor, *Jargon de l'authenticité* (1964), trad. É. Escoubas, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1989.

Arendt Hannah, *La crise de la culture*, éd. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972.

Arrien Sophie-Jan et Camilleri Sylvain (éds.), *Le jeune Heidegger (1909-1926) : herméneutique, phénoménologie, théologie*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & controverses », 2011.

Barbaras Renaud, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Louvain, Peeters, 2019.

Barbaras Renaud, *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Chatou, Les éditions de la transparence, 2011.

Bégout Bruce, *La découverte du quotidien*, Paris, Allia, 2005.

Benoist Jocelyn, *Logique du phénomène*, Paris, Hermann, coll. « Le Bel Aujourd'hui », 2016.

Blanchot Maurice, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1969.

Blanchot Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1955.

Bloch Charles, *Le III^e Reich et le monde* (1986), Paris, Perrin, 2015.

Courtine Jean-François (éd.), *Heidegger 1919-1929 : de l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996.

Courtine Jean-François, « Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger », *Les Études philosophiques*, 88-1, 2009, p. 103-115.

Descartes René, *Méditations métaphysiques* (1641), Paris, Flammarion, 1992.

Dilthey Wilhelm, *Le monde de l'esprit*, Tome I, trad. M. Rémy, Paris, Aubier, 1947.

Eychenié Mathieu, « Inhérence, immanence, ipséité : le premier Heidegger, lecteur des scolastiques », *Philonsorbonne*, 10, 2016, p. 49-68. Disponible sur :

<http://journals.openedition.org/philonsorbonne/783>. Accès le 24 avril 2021.

Greisch Jean, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir : le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne, 1919-1923*, Paris, Cerf, coll. « Passages », 2000.

Greisch Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2002.

Husserl Edmund, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons* (1907), trad. A. Lowith, Paris, PUF, 1970.

Husserl Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, I* (1913), trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

Husserl Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, II*, trad. É. Escoubas, Paris, PUF, 1996.

Husserl Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1936), trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

Husserl Edmund, *Méditations cartésiennes* (1929), trad. E. Lévinas, Paris, Vrin, 1969.

Husserl Edmund, *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993.

Husserl Edmund, *Philosophie première (1923/24), I : Histoire critique des idées*, trad. A. L. Kelkel, Paris, PUF, 2002.

Husserl Edmund, *Philosophie première (1923/24), II : Théorie de la réduction phénoménologique*, trad. A. L. Kelkel, Paris, PUF, 2001.

Husserl Edmund, *Sur l'intersubjectivité, I* (1905-1928), éd. et trad. N. Depraz, Paris, PUF, 2001.

Janicaud Dominique (éd.), *Heidegger en France*, Tomes I et II, Paris, Albin Michel, 2001.

Kant Immanuel, *Critique de la raison pratique* (1788), trad. F. Picavet, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2016.

Kant Immanuel, *Critique de la raison pure* (1781-1787), trad. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2006.

Kunnas Tarmo, *Des intellectuels européens face à la montée du fascisme et du national-socialisme* (2013), trad. P. Parant, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 2019.

Legros Robert, *L'idée d'humanité* (1990), Paris, Le Livre de Poche, 2006.

Leibniz, *Discours de métaphysique* (1686) suivi de *Monadologie* (1714), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1995.

Lévinas Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Paris, Le Livre de Poche.

Marion Jean-Luc, *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1989.

Nancy Jean-Luc, « L'être-avec de l'être-là », *Cahiers philosophiques*, 111-3, 2007, p. 66-78.

Ott Hugo, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie* (1988), trad. J.-M. Belcèil, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque historique », 1990.

Perrin Christophe, « Heidegger et l'Être du On », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 4, 2008. Disponible sur <https://popups.uliege.be:443/1782-2041/index.php?id=221>. Accès le 15 avril 2021.

Ramos dos Reis Róbson, « O *ens realissimum* e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger », *Kriterion: Revista de Filosofia*, 4, 2001, p. 113-129.

Serban Claudia, *Phénoménologie de la possibilité : Husserl et Heidegger*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2016.

Villevieille Laurent, *Heidegger et l'indétermination d'Être et temps*, Paris, Hermann, coll. « Le Bel Aujourd'hui », 2014.

Zarader Marlène, *Lire Être et temps de Heidegger*, Paris, Vrin, 2012.