



Mienneté et existence selon Heidegger. Le §64 d’’Etre et temps’’

Emmanuel Housset

► To cite this version:

Emmanuel Housset. Mienneté et existence selon Heidegger. Le §64 d’’Etre et temps’’. *Quaestio: annuaire d’histoire de la métaphysique* = *The Yearbook of the History of Metaphysics* = *annuario di storia della metafisica* = *Jahrbuch für die Geschichte der Metaphysik*, 2003, 3, pp.327-350. 10.1484/J.QUAESTIO.2.300327 . hal-01879952

HAL Id: hal-01879952

<https://normandie-univ.hal.science/hal-01879952>

Submitted on 1 Oct 2018

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Annuario di storia della metafisica
Annuaire d'histoire de la métaphysique
Jahrbuch für die Geschichte der Metaphysik
Yearbook of the History of Metaphysics

Quaestio

L'esistenza
L'existence
Die Existenz
Existence

a cura di
Costantino Esposito e Vincent Carraud

2003

3

BREPOLS

pagina



Quaestio 3/2003

Annuario di storia della metafisica
Annuaire d'histoire de la métaphysique
Jahrbuch für die Geschichte der Metaphysik
Yearbook of the History of Metaphysics

© 2003, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium
© 2003, Pagina s.r.l., Bari, Italy

Questo volume è stampato con un contributo
del Consiglio di Amministrazione
dell'Università degli Studi di Bari
e con un contributo dell'Université de Caen
(Équipe «Identité et subjectivité»)

All rights reserved. No part of this
publication may be reproduced, stored in a
retrieval system, or transmitted, in any form
or by any means, electronic, mechanical,
photocopying, recording, or otherwise,
without prior permission of the publisher.

ISBN 2-503-52237-8

ISSN 1379-2547

D/2004/0095/92

Quaestio 3/2003

L'esistenza

L'existence

Die Existenz

Existence

Atti del Colloquio Internazionale

Caen 23/25 gennaio 2003

a cura di

Costantino Esposito e Vincent Carraud


BREPOLS


pagina

Direzione

Costantino Esposito e Pasquale Porro
Università di Bari

*Comitato Scientifico / Comité Scientifique /
Wissenschaftlicher Beirat / Advisory Board*

Jean-Robert Armogathe (École Pratique des Hautes Études – Paris) • Werner Beierwaltes (München) • Giulia Belgioioso (Lecce) • Enrico Berti (Padova) • Olivier Boulnois (École Pratique des Hautes Études – Paris) • Mario Caimi (Buenos Aires) • Vincent Carraud (Caen) • Mário Santiago de Carvalho (Coimbra) • Jean-François Courtine (Paris IV – Sorbonne) • Kent Emery, Jr. (Notre Dame) • Jorge Gracia (State University of New York – Buffalo) • Miguel Angel Granada (Barcelona) • Dimitri Gutas (Yale) • Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg i.Br.) • Norbert Hinske (Trier) • Ruedi Imbach (Paris IV – Sorbonne) • Ada Lamacchia (Bari) • Alfonso Maierù (Roma «La Sapienza») • Jean-Luc Marion (Paris IV – Sorbonne) • Jean-Marc Narbonne (Laval) • Dominik Perler (Basel) • Gregorio Piaia (Padova) • Stefano Poggi (Firenze) • Paolo Ponzio (Bari) • Giovanni Reale (Università Vita-Salute San Raffaele – Milano) • Jacob Schmutz (Casa de Velázquez – Madrid) • William Shea (Strasbourg) • Andreas Speer (Würzburg) • Carlos Steel (Leuven) • Loris Sturlese (Lecce) • Franco Volpi (Padova)

Redazione

Anna Arezzo • Marienza Benedetto • Vincenzo Cafagna • Giovanna D’Aniello •
Giambattista Formica • Marialucrezia Leone • Francesco Marrone • Michele Trizio

Manoscritti e volumi per recensione
vanno inviati alla Direzione di «Quaestio»:
Costantino Esposito – Pasquale Porro
Dipartimento di Scienze Filosofiche – Università di Bari
Palazzo Ateneo – Piazza Umberto I
I-70121 – Bari (Italia)
e-mail: esposito@filosofia.uniba.it
porro@filosofia.uniba.it

Abbonamenti / Abonnements / Subscriptions

Brepols Publishers
Begijnhof 67 – B-2300 Turnhout (Belgium)
tel. +32 14 44 80 20 – fax +32 14 42 89 19
e-mail: info.publishers@brepols.com

Indice

L'esistenza

Premessa	IX
VINCENT CARRAUD (Caen) L'invention de l'existence. Note sur la christologie de Marius Victorinus	3
JEAN-FRANÇOIS COURTINE (Paris IV – Sorbonne) Essenza, sostanza, sussistenza, esistenza	27
JÉRÔME LAURENT (Caen) Sur des modalités d'existence du non-être. Du vide démocritéen à la matière plotinienne	61
ISABELLE OLIVO-POINDRON (Caen) Οὐσία ὡς ἐνέργεια, ou de l'existence chez Aristote	71
OLGA LIZZINI (Roma – «La Sapienza») Wuğūd-Mawğūd/Existence-Existent in Avicenna. A key ontological notion of Arabic philosophy	111
COSTANTINO ESPOSITO (Bari) Existence, relation, efficience. Le nœud suarézien entre métaphysique et théologie	139
JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT (Brest) Causalité ou subiectivité: le développement du sentiment d'existence, de Descartes à l'«Encyclopédie»	163
JOCELYN BENOIST (CNRS – Archives Husserl de Paris) Jugement et existence chez Kant. Comment des jugements d'existence sont-ils possibles?	207
GIUSI STRUMMIELLO (Bari) «Das, was das Seyende Ist». L'esistenza e l'essente nel tardo Schelling	229

vi Indice

PHILIPPE GROSOS (Reims) L'existence impossible	265
PIERRE CARRIQUE (Rouen) L'exigence d'exister. L'éveil éthique selon Kierkegaard et Heidegger	281
FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN (Freiburg i.Br.) Existenz und existentia im Denken Heideggers	299
EMMANUEL HOUSSET (Caen) Mienneté et existence selon Heidegger. Le § 64 d'«Être et temps»	327
CLAUDE ROMANO (Paris IV – Sorbonne) Existence et néant. Autour de la controverse Carnap-Heidegger	351
ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ (Granada) La existencia en la filosofía española del siglo XX: Unamuno y Zubiri	371
PASCAL LUDWIG (Rennes) Référence et existence: une défense de Frege	391
STÉPHANE CHAUVIER (Caen) Existence et ilyance	413
JEAN-YVES LACOSTE (Paris – Chicago) Plus qu'existence et être-en-danger	433
JEAN-LUC MARION (Paris IV-Sorbonne – Chicago) Le phénomène et l'événement	449

Varia. Note Cronache Recensioni

ANTONIETTA D'ALESSANDRO / VENERANDA CASTELLANO Il «Protagora» di Platone: struttura e problematiche	463
LUCREZIA IRIS MARTONE Alle origini della tradizione peripatetica araba	481
MARIENZA BENEDETTO L'eredità di Avicenna	489
MARIALUCREZIA LEONE Il dibattito tardo-medievale sulla povertà francescana e sul diritto di proprietà	495
LUCIA MICCOLI L'embriologia medievale tra medicina e filosofia	499

MICHELINO GRANDIERI	
Bellezza ideale e ordine del mondo: i problemi dell'estetica medievale	501
FRANCESCO MARRONE	
Problemi della «scientia divina»: conoscenza, creazione, libertà	504
ANNA AREZZO	
La felicità e il pensiero	513
AGNESE ALEMANNO	
Buridano, Marsilio di Inghen e la conoscenza intellettuale del singolare	520
GIOVANNA D'ANIELLO	
Teorie dell'intenzionalità nel Medioevo	526
MASSIMILIANO SAVINI	
La causalità come «ratio»	533
ANDREA LE MOLI	
Kant e la filosofia della religione	542
LUCIA MICCOLI	
Sulla «perspectiva» nel Medioevo	547
MICHELINO GRANDIERI	
Verità e finzione nel Medioevo	551
GIOVANNI CERA	
Appunti intorno all'esistenza	553
Indice dei nomi	557

Emmanuel Housset

Mienneté et existence selon Heidegger

Le § 64 d'« Etre et temps »

L'oubli de l'existence est l'oubli qu'en elle je deviens proprement moi-même au lieu de simplement persévérer dans mon être, mais pour prendre conscience de cette mienneté de l'existence il faut d'abord s'arracher à l'anonymat propre à l'époque de la technique. Heidegger a bien montré que le danger pour l'homme maître et possesseur de la nature est non seulement d'appréhender toute chose comme mise à disposition, et de se fermer ainsi à ce qui de soi se dévoile, mais aussi de perdre sa propre essence c'est-à-dire de ne plus se comprendre comme essentiellement destiné au décèlement. En étant sommé de s'assurer ainsi de l'étant, en déplaçant l'être hors de sa propre essence, l'homme lui-même est déplacé de sa propre essence et se donne sur le mode du *Gestell*. Il se perd lui-même dans la mesure où il se ferme à la possibilité de trouver son ipséité et sa liberté dans la manifestation de l'être et devient cet être anonyme qui a l'air de rien. Ainsi, la conférence de 1953 *La question de la technique* montre à la fois que l'homme reçoit sa vocation du non-retrait de l'être et qu'à l'époque de la technique l'homme ne se distingue plus de ce qu'il considère puisqu'il n'est plus qu'une ressource exploitable. Dans ce mauvais destin l'homme se trouve pris par l'illusion que toute chose tient son être de lui et en ne rencontrant plus que lui-même il tombe dans un anonymat radical, il perd toute ipséité puisqu'il ne se voit plus comme celui auquel cette revendication de l'être s'adresse. Dès lors, si l'être ne se donne plus dans sa transcendance, l'homme lui-même n'existe plus, il ne se comprend plus comme *Dasein* c'est-à-dire comme l'étant qui comprend l'être. C'est donc bien aujourd'hui l'exister lui-même qui est en danger et réfléchir sur l'existence, sur son oubli, c'est pouvoir être reconduit à la vérité de l'être de l'homme qui est d'être assigné à l'événement de la vérité¹. La dignité de

¹ « Als der so Gebrauchte ist der Mensch dem Ereignis der Wahrheit vereignet. Das Gewährende, das so oder so in die Entbergung schickt, ist als solches das Rettende. Denn dieses lässt den Menschen in die Höchste Würde seines Wesens schauen und einkehren. Sie beruht darin, die Unverborgenheit und mit ihr je zuvor die Verborgenheit alles wesens auf dieser Erde zu hüten, En tant que celui qui est ainsi conduit

l'homme, et donc le caractère propre de son existence, ne peuvent être retrouvés que si l'homme cesse de se comprendre à la fois comme une mainmise sur l'étant et comme une réalité disponible pour être reconduit à cet appropriation réciproque de l'homme et de l'être que Heidegger nomme *Er-eignis*. Il s'agit donc de s'opposer radicalement aux métaphysiques de la subjectivité qui comprennent toujours la mienneté à partir de la réflexivité et donc comme un « se vouloir soi-même absolument ». En effet, l'existence ne consiste pas à accomplir une forme qui serait déjà là, mais à pouvoir perdre toute forme que l'on se donne soi-même pour pouvoir se recevoir de ce qui se donne à soi. Il faut donc renoncer à la définition de l'homme comme animal rationnel pour le comprendre comme mortel : exister c'est perdre toute forme pour s'exposer à l'éclaircie de l'étant et ainsi pouvoir dire la manifestation de l'être. Ainsi vouloir est la simple résolution de l'aller au-delà de soi en s'exposant à l'ouvert de l'étant qui nous donne d'avoir lieu. L'existence est donc une *Inständigkeit* avant d'être une *Selbstständigkeit* et pour pouvoir l'être.

Même si *Etre et temps* est une œuvre qui demeure très kantienne, selon le jugement même de Heidegger, parce qu'elle n'accède pas encore à l'*Ereignis* comme phénomène total dans lequel le *Dasein* et l'être peuvent avoir lieu, il n'en demeure pas moins qu'elle décrit cette mienneté de l'existence et fait signe vers la compréhension de l'homme comme mortel. On peut donc lire les analyses heideggeriennes d'*Etre et temps* sur la mienneté et l'ipséité à partir de l'*Ereignis* puisque c'est de façon indissociable que le monde se refuse et que l'ipséité est anéantie, c'est-à-dire que la chose devient un simple étant constant et que les mortels deviennent de simples vivants doués de raison. En effet, ce qui est en jeu dès *Etre et temps* avec le refus de penser la constance du soi à partir du concept de substance, c'est le fait que la compréhension de la mienneté de l'existence est une modification de notre mode d'être parce qu'en nous arrachant à la définition métaphysique de l'homme comme animal rationnel nous retrouvons aussi notre vérité. De ce point de vue, le §64, « Souci et ipséité », semble être le centre d'*Etre et temps* puisqu'il cherche à unifier les différents moments du pouvoi-être-tout qui caractérise l'existence propre. En effet, tout ce qui a été élucidé de la mienneté depuis le § 9 trouve dans ce § 64 son accomplissement dans la mesure où le souci permet de penser une ipséité d'une façon exclusivement existentielle : le souci comme « être-déjà-en-avant-de-soi-dans (un

à son être et préservé, l'homme est assigné à l'événement de la vérité. Ce qui accorde et qui envoie de telle ou telle façon dans le décèlement est comme tel ce qui sauve. Car celui-ci permet à l'homme de contempler la plus haute dignité de son être et de s'y rétablir. Dignité qui consiste à veiller sur la non-occultation et, avec elle et d'abord, sur l'occultation, de tout être qui est sur cette terre », M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 9^e éd. 2000, 36 ; tr. fr. André Préau, *Essais et conférences*, Gallimard, Paris 1958, 43.

monde) en tant qu'être-auprès (de l'étant faisant rencontre à l'intérieur du monde) »² est bien le nom de mon être, de mon être toujours mien que moi-même je suis. Ainsi, le projet du § 64 est de montrer que l'ipséité doit être entièrement reconduite à l'être du *Dasein*, c'est-à-dire au souci dans toute sa complexité structurelle. Or, quand on veut prendre pour thème le *Dasein* en son tout et en son pouvoir-être authentique, toute la difficulté est de montrer en quoi le *Dasein* trouve son unité dans le soi-même, mais sans pour autant poser lui-même le fondement de son pouvoir-être puisque le *Dasein* est l'être qui d'abord n'est pas lui-même.

Il faut alors reconnaître que le second projet de ce § 64 est de mettre un terme à l'histoire de la subjectivité égologique en distinguant radicalement la constance ontologico-existentielle de la simple constance ontique. L'individuation radicale du *Dasein* fait que l'ipséité n'est ni substance, ni sujet, mais résolution. En voulant ainsi fonder le soi dans le souci, Heidegger veut définitivement libérer de la définition de l'homme comme animal rationnel qui conduit toujours à l'existence impropre du on. Dans cette perspective c'est l'analyse kantienne du « je pense » qui va lui servir d'illustration pour marquer en quoi l'existence et la singularité sont toujours perdues dès que l'on pense la constance du soi à partir du concept de substance. L'unique façon de dépasser les apories d'une philosophie du « sujet » est donc de montrer l'unité de l'accomplissement de la mienneté en ipséité. C'est ainsi qu'il est possible de ne plus confondre le mode d'être de l'existant avec celui de l'objet : l'ipséité ne persiste pas comme une chose, mais elle est un caractère fondamental de l'existence et c'est pourquoi il est impératif de la comprendre sur l'horizon du temps.

On peut ajouter que si ce § 64 est central dans *Etre et temps*, il est également central par rapport à l'ensemble de l'œuvre de Heidegger si on peut montrer qu'en lui se prépare la compréhension de l'ipséité comme *Ereignis*. Il semble enfin central dans l'ensemble de la phénoménologie puisque c'est à partir du redéploiement de la question de l'ipséité qui a lieu en lui que d'autres approches phénoménologiques du soi vont pouvoir avoir lieu. En effet, il est manifeste que ce § 64 est l'un des textes les plus critiqués³ par les développements ultérieurs

² « Sich-vorweg-schon-sein-in (einer welt) als Sein-bei innerlich begegnenden Seienden », M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §64, 15^e édition, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1979, 317 ; tr. fr. E. Martineau, Authentica 1985, 224. Sauf indication contraire, on reconduira toujours à cette traduction en indiquant entre crochets la pagination de l'édition allemande chez Niemeyer.

³ Voir J. TAMINIAUX, *L'héritage husserlien dans la notion heideggerienne du Selbst*, dans *La phénoménologie aux confins*, T.E.R., Mauvezin 1992 ; D. JANICAUD, *L'analytique existentielle et la question de la subjectivité*, dans *Etre et temps de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherche*, dir. J.-P. COMETTI et D. JANICAUD, Sud, Arles 1989 ; J.-L. MARION, *Etant Donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997, 359.

de la phénoménologie et cela confirme qu'il est incontournable : aucune pensée nouvelle de l'ipséité ne peut faire l'économie d'une confrontation avec ce § 64 parce que c'est lui qui pour la première fois effectue une véritable élaboration de la question c'est-à-dire identifie les actes et détermine leurs conditions de possibilité pour une donation de l'ipséité. Ce qui est ici remis en cause ce n'est pas seulement la façon de définir le soi, mais c'est bien la façon de le questionner puisqu'on ne le questionne plus comme on questionne un étant.

I. De la mienneté («Jemeinigkeit») à l'ipséité («Selbsttheit»)

Dès le § 7 d'*Etre et temps*, Heidegger marque qu'il est impossible de séparer l'individuation⁴ et la transcendance du *Dasein* et que cette individuation la plus radicale ne peut être comprise sur le mode de la substantialité, mais doit l'être sur celui de la temporalité et qu'en cela elle n'est plus la particularisation d'un universel. Cette individuation est précisément ce qui ne peut être vue dans l'*ego* tant qu'il n'est pas interrogé en lui-même mais seulement posé comme fondement. Cela dit, c'est en reprenant la différence entre ce que je suis et qui je suis, que Heidegger peut montrer au § 9 que la mienneté caractérise la façon dont j'ai à être :

« L'être dont il va pour cet étant en son être est à chaque fois mien. Le *Dasein* ne saurait donc jamais être saisi ontologiquement comme un cas ou un exemplaire d'un genre de l'étant en tant que sous la main »⁵.

Cette *Jemeinigkeit* marque à la fois que le *Dasein* accède à son être, mais également qu'il ne peut accéder à l'être qu'en s'y exposant en personne. Autrement dit, la mienneté ne reconduit pas ici à un je qui demeure à l'abri de sa transcendance, mais à un existant qui s'expose sans réserve au monde : seul le *Dasein* existe et seul il a une mienneté. On peut donc dire que la mienneté est le caractère fondamental de l'existence puisqu'il n'y a de mienneté que parce que je me rapporte à mon être, l'indifférence étant ici déjà l'une des modalités du rapport à soi. La *Jemeinigkeit* n'est en aucun cas ce qui résulte du je, mais elle est au contraire ce qui rend ce je possible ; il n'y a ici nul retour à la réflexivité de l'*ego* comme assurant le caractère mien des vécus et le dire je apparaît du même coup comme n'étant que l'une des possibilités de l'existence. Ainsi, telle

⁴ « La transcendance de l'être du *Dasein* est une transcendance insigne, dans la mesure où en elle réside la possibilité et la nécessité de la plus radicale *individuation* », HEIDEGGER, *Etre et temps* cit., 48 [38].

⁵ HEIDEGGER, *Etre et temps* cit., 54 [42].

est la célèbre thèse de Heidegger : dans l'expression « moi-même », le « même » précède le « moi » et cette mêmété est tout autre chose que la présence constante d'une chose devant la main. La mienneté de l'existence relève en fait d'une individuation beaucoup plus radicale que celle issue d'un je, une individuation qui est hors de toute comparaison parce qu'elle n'est pas posée par moi et s'identifie déjà au souci de l'être. En outre, on ne saurait minimiser cette importance de la mienneté qui ouvre la distinction de l'existence propre et de l'existence impropre qui traverse toute l'analytique du *Dasein*. Cela montre bien que la mienneté est un rapport à l'être, une exposition à l'être, qui fait signe vers l'*Ereignis* comme événement de l'être qui nous fait advenir à notre être le plus propre. Le *Dasein* est ouvert à ses possibilités avant de dire je et c'est pourquoi il peut se gagner ou se perdre, mais dans les deux cas la mienneté marque que celui qui a à être c'est moi et pas un autre⁶. Dans l'exposition à l'être l'homme est exposé à son propre événement et il va alors pouvoir se temporaliser comme un soi ce qui ne signifie aucun isolement⁷. La mienneté dessine alors un rapport non objectivant à soi qui est très éloigné, voire opposé, à la détermination contemporaine de la personne comme ce qui tend à se dépasser soi-même puisque la transcendance du *Dasein* n'est pas un mouvement que le sujet commence lui-même et elle n'est pas non plus la propriété d'un étant : le *Dasein* est le se transcender lui-même.

Implicitement, c'est toujours la substantialité⁸ qui commande la réponse à la question « qui » et pour s'arracher à cette évidence de l'identification entre l'*ego* et le *Dasein*, il est nécessaire de revenir à l'idée que le *Dasein* n'est pas d'emblée lui-même. En cela Heidegger s'éloigne de la voie réflexive de Husserl en marquant que la condition la plus habituelle du *Dasein* n'est pas la tranquille possession de soi, mais plutôt la perte de soi comme mode déterminé du rapport à soi. C'est d'abord parce que le *Dasein* est toujours mien que d'abord et le plus

⁶ Emmanuel Levinas note que ces analyses de la *Jemeinigkeit* sont « les choses de Heidegger les plus profondes » : « Le ne-pas-pouvoir-se-dérober, c'est précisément cette marque d'unicité en moi : la première personne reste première personne, même quand empiriquement elle se dérobe », E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, 147.

⁷ « L'expression 'toujours le mien' signifie : l'être-Là m'est adressé afin que le soi-même que je suis (mein Selbst) soit l'être-Là. Mais être-Là veut dire : souci de l'être qui, comme être de l'étant comme tel, et non pas seulement comme être de l'homme, est ouvert extatiquement dans ce souci. L'être-Là est 'toujours le mien' ; cela ne signifie ni 'posé par moi', ni 'isolé en un moi singulier'. C'est par son rapport essentiel à l'être en général que l'être-Là est lui-même », M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, tr. fr. G. Kahn, Gallimard, Paris 1967, 40.

⁸ « On peut bien récuser l'idée de substance de l'âme, de choséité de la conscience ou d'objectivité de la personne, il n'en reste pas moins que, du point de vue ontologique, l'on continue de poser quelque chose dont l'être conserve explicitement ou non le sens de l'être-sous-la-main. La substantialité, tel est le fil conducteur ontologique de la détermination de l'étant à partir duquel la question du qui ? reçoit réponse », HEIDEGGER, *Etre et temps* cit., § 25, 100-101 [114].

souvent il n'est pas lui-même et de ce point de vue la mienneté relève bien de la constitution ontologique du *Dasein*. Dès lors, comme le redira *Von Wesen des Grundes*⁹, c'est dans la transcendance que consiste l'être propre du soi-même. Cela dit cette ipséité n'est pas d'abord voulue et c'est pourquoi l'existence propre est toujours une modification de l'existence impropre. Il faut donc bien interpréter le je lui-même de façon existentielle : « je » signifie d'abord « je ne suis pas moi-même ». La résolution consistera à assumer ce rapport à l'être et c'est effectivement le souci qui est la révélation de soi originaire et non la réflexion : chacun est d'abord ce dont il se préoccupe et c'est à partir de ces choses qu'il se comprend lui-même dans son ipséité. Ainsi l'ipséité comme mouvement vers soi et à partir de soi ne peut se comprendre qu'à partir de l'être au monde :

« L'acte de transcender ne signifie pas ici seulement ni d'abord qu'un sujet se réfère à un objet, mais la transcendance désigne l'*autocompréhension* à partir du monde. Le *Dasein* est comme tel au-delà de soi-même. Seul un étant dont la constitution ontologique est déterminée par la transcendance, a la possibilité d'être ipséité. L'ipséité pré-suppose la transcendance. L'ipséité du *Dasein* a pour *fondement* sa transcendance »¹⁰.

En effet, il y a oubli de la mienneté et oubli de l'existence si l'on comprend le *Dasein* comme étant d'abord un je pour ensuite se demander comment il se porte vers le monde. Le mouvement vers soi et à partir de soi qu'est l'ipséité est incompréhensible à partir du fil conducteur de la substantialité qui transforme cette ipséité en une propriété d'une substance et du coup la manque comme dimension de l'exister. On n'est pas d'abord soi pour ensuite se porter vers autre chose que soi, mais on n'est soi que dans le se transcender.

Ce monde toujours déjà le mien est un monde dans lequel les autres sont toujours déjà là et cet être-avec-autrui est l'une des formes du souci dans laquelle se fonde l'ipséité. De fait, dans la sollicitude ipséité et exposition à l'altérité se révèlent indissociables dans la mesure où cet être-avec-autrui libère de la compréhension du je comme substance, libère du « on » qui n'est justement rien d'autre que le je compris à partir de la substantialité. En outre, la forme propre de la sollicitude ne consiste pas à se substituer à l'autre, mais consiste à reconduire l'autre au souci dans lequel se fonde l'ipséité. Dès lors, l'ipséité est un se vouloir soi-même en son être en voulant que l'autre se veuille lui-même en son

⁹ « Im Überstieg kommt das *Dasein* allererst auf solches Seiendes zu, das es ist, auf es als es 'selbst'. Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit », « En transcendant, le *Dasein* arrive avant tout à cet étant qu'il est, c'est-à-dire arrive en tant que soi. La transcendance constitue l'ipséité », M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, GA Bd. 9, Klostermann, Frankfurt am Main 1996, 138 ; tr. fr. *Questions I*, Gallimard, Paris 1968, 106.

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tr. fr. J.-F. Courtine, Gallimard, Paris 1985, 360.

être. Ainsi, la sollicitude devançante est elle aussi une détermination essentielle de l'ipséité :

« La singularité individuelle ne signifie pas l'obstination sur ses désirs privés, mais l'être libre pour les possibilités facticielles de chaque existence »¹¹.

Cela dit, une telle existence propre doit toujours être comprise à partir du fait que le *Dasein* n'est pas d'abord lui-même et cela se manifeste par une volonté de distancement (*Abständigkeit*) dans laquelle le *Dasein* ne se tient pas lui-même (*Selbstständigkeit*), mais se trouve sous l'emprise des autres. Encore une fois, l'être soi-même propre ne peut être qu'une modification existentielle du on et la médiocrité n'est pas autre chose que ce nivellement de toutes les possibilités d'être qui n'est pas incompatible avec une idolâtrie des petites différences. Une telle neutralité est l'absence de résolution, c'est-à-dire l'absence de la seule véritable stabilité existentielle comme fidélité de l'exigence envers le soi-même propre. Comme le dit Fink, l'homme dans une telle neutralité vit dans « l'indifférence ontologique »¹². C'est sans doute en élucidant la signification existentielle de la curiosité que Heidegger peut montrer en quoi le se vouloir soi-même en son être ne consiste pas à prendre ou à posséder, mais consiste à exister à partir de l'aspiration à l'être par opposition au repliement sur soi de la plante et de l'animal, ou le simple se trouver là de la pierre. En effet, la curiosité n'est pas le lieu de l'ipséité car en neutralisant la vérité elle neutralise du même coup le soi qui pourrait faire cette vérité sienne. Dès lors, la curiosité manifeste l'anonymat du on comme une inconstance qui, sur le mode de l'absence, révèle la véritable constance du soi-même propre.

L'angoisse peut apparaître comme la deuxième révélation de cette mienneté de l'existence : il y a un pouvoir de singularisation de l'angoisse puisqu'elle reconduit à l'être possible d'un soi singulier. En effet, dans cette auto-affection le *Dasein* saisit le caractère insubstituable de son existence singulière et cela confirme que l'ipséité se fonde dans le souci puisque ce pour quoi l'angoisse s'angoisse, à savoir le *Dasein* dans son pouvoir-être authentique, n'est pas séparable de ce devant quoi il s'angoisse, à savoir le monde comme monde. Cette interprétation existentielle de l'ipséité montre que si l'angoisse ouvre le *Dasein* à sa propre possibilité, exister ne peut signifier actualiser un possible qui le définit déjà. L'ipséité doit donc bien se penser à partir du pouvoir-être et non à partir de la substance : l'ipséité est cet être libre pour son pouvoir-être le plus propre. Ainsi, l'événement fondamental de l'angoisse révèle le sens de l'ipséité en

¹¹ HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* cit., 346.

¹² E. FINK, *Proximité et distance*, tr. fr. J. Kessler, Millon, Grenoble 1994, 94.

libérant de la familiarité quotidienne qui comprend la mienneté comme ce que je me donne. En effet, cette familiarité occulte le vrai sens de la mienneté parce qu'elle masque le fait que la mienneté se donne d'abord à moi sur le mode de l'étrangeté, comme ce qu'il m'est donné d'être et non comme ce que je me donne. Face au rien l'homme fait face à son propre néant et peut alors saisir sa tâche d'être. De plus, l'angoisse de la mort radicalise cette perspective puisque dans une telle *Stimmung* le soi est constitué du fait d'être interpellé comme existant singulier pour son pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable. En effet, l'être-pour-la-fin révèle que ce qui m'appartient en propre n'est pas tant ce que je fus que ce que je ne suis pas encore, ce que j'ai à être. En outre, l'angoisse de la mort permet de se maintenir dans sa totalité et cette constance de soi n'est pas incompatible avec notre essentiel inachèvement dans la mesure où elle révèle l'ipséité comme événement qui s'oppose au raidissement sur une identité déjà atteinte.

Après avoir établi que l'ipséité est une manière d'exister, que la plupart du temps je ne la suis pas et qu'elle se révèle positivement dans l'angoisse, Heidegger peut encore préciser cette structure du souci dans laquelle se fonde l'ipséité, à tel point que l'expression « souci de soi » est une tautologie¹³, en montrant comment le *Dasein* est donné à lui-même à partir de l'appel de la conscience. En effet, la voix de la conscience est un lieu de l'attestation et elle est donc un existentiel qui a un pouvoir propre de révélation de l'ipséité : elle rend possible l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein* à sa propre transcendance et la compréhension de cet appel permet la résolution (*Entschlossenheit*). Ainsi, l'ipséité est celle d'un être interloqué qui reçoit le choc qui vient du lointain : s'adressant au *Dasein* livré au monde, la voix de la conscience le convoque à son existence propre, sans que cette ad-vocation du soi-même dans le on-même soit le retour à une intériorité objectivable puisque cet appel est l'appel du souci comme appel à être au-devant-de-soi dans ce qui nous fait rencontre. Cet appel indéterminé qui retentit hors de toute attente est aussi ce qui libère des exigences du on. Dès lors, si l'appel vient de moi il me dépasse pourtant et cet excès de l'appel sur soi montre que l'on n'est soi-même qu'à exister sa propre inadéquation. En un sens, c'est l'étrangeté de la voix de l'ipséité qui rend toute parole mienne et l'appel révèle donc la mienneté comme capacité *a priori* et existentielle de se vouloir soi-même.

La facticité, le projet et l'échéance marquant l'être du *Dasein*, il faut reconnaître qu'à la fois il s'appartient à lui-même et qu'il se reçoit de l'appel qui lui

¹³ Voir HEIDEGGER, *Etre et temps* cit., § 41, 148 [193] et § 64, 225 [318]. Puisque le soi ne peut être donné que dans le souci, tout souci d'autre chose que de soi, le souci d'autrui par exemple, n'est possible qu'à partir du souci de soi.

advient. En existant ainsi ce qui le fait être, le *Dasein* est un être-en-dette originare qui est constitutif de l'ipséité. En effet, de par son être-jeté le *Dasein* est déjà dans la dette et la responsabilité consiste à laisser ce soi-même le plus propre agir sur soi et c'est alors que le *Dasein* se choisit, qu'il existe son inadéquation. Comprendre l'appel c'est vouloir avoir conscience : telle est la résolution. Ainsi, la résolution consistant à assumer son être en dette, il faut reconnaître qu'elle porte la constance propre du soi dont le sens est toujours à décider et qui en cela est tout autre que la substance. Dans cette résolution le *Dasein* est ouvert à son propre pouvoir-être parce qu'il se tient dans la vérité existentielle, vérité qui est à la fois celle du monde et celle de l'être au monde.

II. «Ego» et «Dasein»

On a pu approcher de la signification existentielle de l'ipséité en décrivant les différents moments du souci, c'est-à-dire finalement les différentes structures du « je suis » et dès lors c'est bien à l'intérieur du souci lui-même qu'il est nécessaire de chercher l'unité de ces différents moments :

« L'articulation de la totalité du tout structurel est devenue encore plus riche, et, du même coup, la question existentielle de l'unité de cette totalité encore plus urgente »¹⁴.

Or, l'ontologie a toujours conçu l'unité de l'être en vie de l'homme comme étant l'œuvre d'un moi compris comme fond portant (*tragende Grund*), c'est-à-dire comme substance ou sujet. Il est clair que l'analytique existentielle qui part de l'auto-explicitation du *Dasein* ne veut pas revenir à un tel fondement comme unité articulée du souci car faire appel à un je compris comme substance ou sujet ce serait retomber, comme Heidegger l'a déjà montré, dans l'anonymat du on. Même si la constitution ontologique de l'ipséité est demeurée pour le moment sans réponse, tout le travail a été de soustraire l'ipséité à la substantialité pour la reconduire à l'existence.

Heidegger, dans le § 64 d'*Etre et temps*, prend donc son point de départ dans l'auto-explicitation quotidienne du *Dasein* qui s'exprime sur lui-même en disant « je », sans qu'un son soit ici nécessaire, mais sans thématiser pour autant la distinction entre l'ipséité et l'égoïté parce qu'il s'agit maintenant de déconstruire la soi-disant « évidence » du je. En effet, depuis le § 9, Heidegger a marqué qu'il y a une individuation du soi avant tout pouvoir de dire je de façon à récu-

¹⁴ HEIDEGGER, *Etre et temps* cit., § 64, 225 [317].

ser le caractère premier d'une individuation de soi par un je transcendantal qui n'est pas en lui-même individué. Le *Dasein* va vers le je à partir de l'être mien parce que pour dire je, je dois être assuré d'être le même que celui qui dit je : dans l'expression « moi-même » le même précède le moi. Or, la philosophie moderne du sujet n'a jamais réussi à élucider le statut ontologique de l'ipséité parce qu'elle est toujours partie de la simplicité du je comme sujet absolu. En effet, quand on part de l'évidence du « je », c'est-à-dire du moi tel qu'il est donné à lui-même dans la réflexivité, on peut certes décrire les structures de la conscience, mais on manque nécessairement l'être-au-monde et du même coup on passe à côté du statut ontologique de l'ipséité. En outre, cette détermination ontique du je masque sa signification existentielle. Encore une fois, Heidegger souligne longuement que la condition la plus habituelle de l'existant n'est pas la tranquille présence à soi du dire je, mais plutôt la perte de soi. Ainsi, l'ouverture du *Dasein* à son être (la mienneté) se distingue donc radicalement de la coïncidence avec soi de l'identité issue de la réflexion. Un tel je compris comme sujet absolu masque la déchéance du on et masque le sens de l'ipséité et c'est pourquoi, en montrant que le on n'est pas autre que le je compris à partir de la substantialité, il est possible d'être reconduit à la vérité de l'ipséité.

La soi-disant évidence du je, qui est aussi la soi-disant évidence de sa constance comprise comme persistance d'une chose, est remise en cause par une confrontation avec les analyses kantienne qui servent ici d'illustration pour une philosophie de la subjectivité :

« Les caractères de la 'simplicité', de la 'substantialité' et de la 'personnalité', que Kant, par exemple, met à la base de sa doctrine des 'Paralogismes de la raison pure' procèdent d'une expérience préphénoménologique authentique. La question reste seulement de savoir si ce qui est ainsi ontiquement expérimenté peut être ontologiquement interprété à l'aide des 'catégories' citées »¹⁵.

Il est en effet possible de parler d'expérience préphénoménologique dans la mesure où Kant montre que l'être pensant n'est pas une substance qui se dit je à elle-même. Kant, selon Heidegger, reconnaît donc l'impossibilité d'une réduction ontique du moi à une substance et son analyse de l'aperception transcendantale avait déjà dégagé le caractère propre du « je pense » qui accompagne toute expérience¹⁶. On peut donc dire que Kant est préphénoménologue en ce

¹⁵ HEIDEGGER, *Etre et temps* cit., § 64, 225 [318].

¹⁶ « Nun haben wir aber in der inneren Anschauung gar nichts Beharrliches, denn das Ich ist nur das Bewusstsein meines Denkens ; also fehlt es uns auch, wenn wir bloss beim Denken stehen bleiben, an der notwendigen Bedingung, den Begriff der Substanz, d.i. eines für sich bestehenden Subjekts, auf sich

qu'il montre que le je ne doit pas être compris à partir de la donnée d'un objet et que du « je pense » on ne peut dériver ni la simplicité, ni la substantialité, ni la personnalité¹⁷.

Cela dit, si Heidegger reconnaît que Kant récuse une fausse explication ontique du moi, il veut également montrer qu'il n'accède cependant pas à une interprétation ontologique de l'ipséité. Plus radicalement encore, Kant ne prépare même pas une telle interprétation dans la mesure où il continue à caractériser le concept ontologique de sujet par la mêmeté et la constance d'un étant toujours déjà là sous la main. Il demeure donc lié à une ontologie de la *Vorhandenheit* et se tient encore ainsi sur l'horizon de l'ontologie catégoriale en comprenant le je comme substance. Il ne suffit donc pas d'accéder à un je transcendantal pour se libérer de l'idée de substantialité et la déconstruction du je souligne le poids de la tradition puisque le même reproche a déjà été adressé par Heidegger à Husserl et Scheler dans le § 10 d'*Etre et temps*. En effet, toute position d'un moi ou d'un sujet semble porter en elle sa détermination ontologique comme *subjectum* et il ne suffit donc pas d'établir une distinction ontologique entre le je et la substance pour se prémunir contre la choséification de la conscience. Parler d'âme, du je, de l'esprit, ou de la personne c'est toujours d'une façon ou d'une autre parler d'une chose et dans ce cas c'est toujours le rapport à l'être qui se trouve manqué. Il ne suffit donc pas de dire que le je n'est pas substance pour saisir véritablement son sens d'être : c'est ontologiquement et non pas ontiquement qu'il s'agit de saisir le sens d'être de l'ipséité. Certes, Heidegger reconnaît que Kant a distingué le mode d'être du je et celui de la chose, mais sans pouvoir accomplir un tel projet parce que le je comme fondement n'est pas vraiment interrogé :

« Kant voit clairement l'impossibilité de concevoir le Moi comme quelque chose d'étant-subsistant. Il propose même, quant à la *personalitas moralis*, des déterminations ontologiques positives de l'égoïté, mais il ne va pas jusqu'à la question fondamentale du mode d'être de la personne »¹⁸.

Il faut reconnaître que Kant maintient la définition zoologique de l'homme comme nature douée de raison : l'homme est un être-devant-la-main qui possède la

selbst als denkend Wesen anzuwenden... », I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B412-413, Meiner, Hamburg 1998, 454.

¹⁷ Michel HENRY commentait dans le même sens, mais pour marquer que la subjectivité kantienne n'a en elle-même aucune réalité parce qu'elle ne s'éprouve pas elle-même et qu'en cela elle n'est pas une vie : « Ainsi – telle est la vue profonde de Kant – le moi ne se produit pas en quelque sorte lui-même, le concept qu'il a de lui-même, il ne peut l'acquérir *a priori* mais seulement empiriquement », *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, Paris 1985, 140.

¹⁸ HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* cit., 183.

conscience, mais sans que soit interrogé le mode d'être de cette conscience¹⁹. Or il s'agit bien de montrer que l'homme n'est pas un simple étant capable de dire je, mais un être exposé au rien, un témoin de l'être qui tient de cette ouverture son ipséité.

Kant sert donc bien ici d'illustration à une analyse du dire je qui fait du je un sujet logique comme fondement du lier. En effet, ce je ne peut se donner que comme l'identique constance d'une substance même s'il est compris comme la forme de la représentation. Dès lors, en soutenant que « le concept ontologique de substance ne caractérise point l'ipséité du moi en tant que *Soi-même*, mais l'identité et la constance d'un étant toujours déjà sous-la-main »²⁰, Heidegger veut opposer un dire je compris à partir du fil conducteur de la substantialité et un dire-je compris à partir de la mienneté qui relève du *Dasein*, ce qui revient à opposer l'identité (*Selbigkeit*) et l'ipséité (*Selbstheit*). Comprise à partir du je comme sujet logique, l'ipséité ne peut que manifester la constance d'une chose et cela est en fait, comme l'a déjà décrit Heidegger, une chute dans les inconsistances du on, une chute dans l'irrésolution. Ce sont donc les catégories mêmes de simplicité, de substantialité et de personnalité auxquelles il faut renoncer pour accéder au sens existentiel du dire je.

Si Kant a mécompris le je c'est parce qu'il n'a pas tenu compte du fait que le « je pense » est toujours un « je pense quelque chose » et c'est pour cette raison qu'il n'est pas parvenu à lâcher le fil conducteur de la substantialité. En effet, si le « je pense » est ce qui accompagne les représentations, Kant n'élucide pas pour autant le sens d'un tel accompagnement en ne le comprenant que selon la façon extérieure d'un être-ensemble sous la main. Ainsi, l'*ego* transcendantal reçoit le statut d'un *a priori* devant la main, si on entend par *a priori* ce qui est rencontré dans l'esprit avant toute sortie vers les objets. Il en va ici du sens même de la mienneté puisque pour Kant la conscience de soi est ce qui fonde le caractère mien des représentations ; la mienneté est alors la conséquence de l'unité transcendantale de la conscience²¹. Heidegger veut renverser fonda-

¹⁹ Kant a donc méconnu le problème de la transcendance : « Car justement le *Dasein*, pour autant qu'il existe facticement, n'est pas un sujet isolé, mais un étant qui est essentiellement hors de soi. Et c'est seulement parce qu'il est essentiellement hors de soi qu'il peut revenir vers soi et, d'une certaine manière, séjourner auprès de et en soi. La transcendance est la présupposition de la possibilité de son être soi-même. Or Kant a omis d'orienter son problème central sur le phénomène fondamental de la transcendance ; donner une ontologie fondamentale du *Dasein*, voilà ce qu'il n'a jamais tenté, pas plus qu'il n'en a connu les tâches et la spécificité méthodique », M. HEIDEGGER, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, tr. fr. E. Martineau, Gallimard, Paris 1982, 281.

²⁰ HEIDEGGER, *Etre et temps* cit., § 64, 226 [320].

²¹ « Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt *meine* Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewusstsein gehöreten », KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., 178.

mentalement une telle perspective en montrant que si le quelque chose appartient à la teneur interne du « je pense », alors il doit en déterminer l'être. Dès lors, le « je pense quelque chose » est une détermination fondamentale du soi-même. Ainsi c'est le phénomène du monde qui co-détermine la constitution d'être du je et dire je c'est dire « je suis dans un monde » : le « je suis au monde » est une détermination essentielle du « je suis ». Dire je c'est toujours s'exprimer en tant qu'être au monde et faute de reconnaître cela le je se trouve réduit à un sujet isolé dont l'être n'est pas déterminé par ce qu'il unifie. En conséquence, un tel je isolé, comme suspendu en l'air, ne saurait avoir une ipséité²². De fait, Heidegger n'a qu'à pousser un peu plus loin les analyses husserliennes de l'intentionnalité de la conscience pour marquer que c'est l'être au monde qui dit je, même si le je ne se comprend pas d'abord lui-même comme être au monde puisque le dire je ordinaire est un on dit. Heidegger lui-même considère l'intentionnalité comme une « transcendance ontique » qui trouve son fondement ontologique dans la transcendance première de l'être au monde²³. Alors que le je transcendantal husserlien, qui lui est une vie et qui en cela peut s'individualiser, ne s'individue que secondairement dans son travail de constitution du monde, Heidegger envisage une ipséité antérieure à l'égoïté c'est-à-dire liée à une intentionnalité sans réserve, à une intentionnalité qui est une transcendance radicale. Alors que l'*ego* husserlien est une unité qui demeure à l'abri de sa transcendance, l'existant heideggerien est d'abord une unité dispersée dans l'exposition au monde, dans l'être-jeté (*Geworfenheit*)²⁴.

²² Dans le § 23 d'*Etre et temps*, Heidegger avait déjà montré en quoi Kant ne peut pas tenir son projet d'envisager un *ego* sans monde pour penser l'orientation dans la mesure où cette dernière suppose la structure unitaire de l'être au monde qu'est le souci. Egalement au § 43a Heidegger développe l'idée que chez Kant la détermination fondamentale de l'être demeure la substantialité. De ce fait, même si Kant semble avoir abandonné la position cartésienne d'un sujet isolément trouvable, ce n'est vrai qu'en apparence puisqu'il maintient la nécessité de prouver l'existence des choses hors de moi. Pour Husserl également le sens même de la réduction phénoménologique était de montrer le non sens phénoménologique d'une telle preuve. En comprenant l'être à partir de son mode de donnée, la question n'est plus de savoir si le monde existe, mais comment il existe. Le nouveau concept d'existence est donc lié à un changement radical de question. Au contraire, la volonté de prouver l'existence du monde indique que la façon dont le monde existe, ce que veut dire exister pour le monde, n'est pas problématique et que du même coup l'ipséité liée à ce monde évidemment mien va de soi. Comme l'explique Husserl dans le § 32 du livre I des *Idées directrices pour une phénoménologie*, il ne s'agit pas de douter de l'existence du monde, mais d'élucider son mode propre d'existence qui se distingue radicalement du mode d'existence de la subjectivité. Heidegger peut alors résumer la question : « Le 'scandale de la philosophie' ne consiste pas en ce que cette preuve se fait encore désirer, mais en ce que de telles preuves sont encore et toujours attendues et tentées », HEIDEGGER, *Etre et temps* cit., § 43, 155 [205].

²³ Voir R. BERNET, *La vie du sujet*, PUF, Paris 1994, 61.

²⁴ « Diese Zerstreuung gründet in einem ursprünglichen Charakter des Daseins : der *Geworfenheit* », M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA Bd. 26, Klostermann, Frankfurt am Main 1990, 174. Voir aussi : « Diese Zerstreuung aber ist keineswegs eine Auflösung des Daseins in auseinander fallende Teile, sondern gerade umgekehrt : In dieser Zerstreuung hat es und gewinnt es seine ihm

III. Ipséité et résolution.

La compréhension de soi à partir du fil conducteur de la substantialité vient donc de ce que Husserl nommait l'attitude naturelle et que Heidegger nomme, *mutatis mutandis*, la quotidienneté. D'emblée l'existant n'a pas une unité, mais se manifeste dans le dire je fugace (*flüchtige*) de la fuite devant lui-même dans le on. En effet, la déchéance liée au bavardage ou à la curiosité conduit le *Dasein* au flottement, au déracinement, à l'aliénation comme instabilité existentielle et ce mode « naturel » de l'être au monde, qui est un « ne pas être soi », est une forme positive de notre existence à partir de laquelle l'ipséité peut apparaître comme problématique. En outre cette instabilité n'est pas incompatible avec une certaine mêmeté :

« Le Soi-même du Je-me-préoccupe oublieux de soi se montre comme le simple constamment même, mais indéterminé et vide (*das ständig selbige, aber unbestimmteere Einfache*) »²⁵.

Il va de soi que cette mêmeté vide et indéterminée ne nous donne aucune véritable unité et que le *Dasein* doit donc retrouver son sol, le lieu où il peut être, le lieu où il s'enracine. La déchéance rend ainsi attentif au fait que l'existence a toujours la forme d'un être au monde et donc que le soi-même propre se manifeste sur le mode de l'absence à partir de la possibilisation impropre. Le dire je ontique naturel comme on dit manque l'ipséité et interprète « naturellement » le soi-même à partir de la substantialité parce qu'il manque l'être au monde et c'est pourquoi la possibilité et la nécessité de la radicale individuation du *Dasein* ne peut se donner qu'à partir de l'être au monde et non à partir de la neutralité du dire je quotidien.

En conséquence, il ne suffit pas de refuser de comprendre le je à partir de la substance pour comprendre ontologiquement le je, mais il faut prendre toute la mesure du fait que c'est l'être au monde qui dit je car c'est en questionnant dans cette direction qu'il est possible de comprendre en quoi le je reconduit à l'ouverture d'un étant à son être par la compréhension qu'il en a. En effet, le je est l'étant en avant de lui-même qui est là où il se préoccupe et dire que le *Dasein* « existe » c'est dire qu'il est en vue de son propre pouvoir-être au monde. Il faut alors reconnaître qu'il n'y a là plus rien de l'ancienne signification d'*existentia* comme « se trouver là », comme « être devant la main », comme réalisation par-

eigene ursprüngliche ganze Einheit », M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, GA Bd. 27, Klostermann, Frankfurt am Main 1996, 333.

²⁵ HEIDEGGER, *Etre et temps* cit., § 64, 227 [322].

ticulière d'une essence. Les deux significations d'existence n'ont rien de commun et il est impossible de les rassembler sous un même terme :

« *existentia* signifie ontologiquement autant qu'*être-sous-la-main*, un mode d'être qui est essentiellement étranger à l'étant qui a le caractère du *Dasein*. Pour éviter la confusion, nous utiliserons toujours à la place du titre *existentia* l'expression interprétative d'*être-sous-la-main*, réservant au seul *Dasein* la détermination d'être de l'existence »²⁶.

Il n'est pas anodin de noter qu'en fait cet être en avant de soi surmonte d'une certaine façon l'oubli du sens originnaire d'*existentia* comme sortie hors de soi qui est en même temps la manifestation de ce qu'il y a de propre en soi²⁷. Il y a donc bien une mienneté qui est indissociable de l'existence et qui fait que dans le je c'est toujours le souci qui s'exprime et cela d'abord dans le dire je fugace de la fuite dans le on. Certes, cette thèse heideggerienne selon laquelle c'est à partir du souci qu'il est possible d'exhiber l'ipséité est connue, mais le danger toujours présent est de ne pas marquer assez la radicalité du renversement à accomplir et de demeurer malgré tout dans l'horizon de l'ontologie catégoriale. Il est déjà acquis pour Heidegger que le soi ne se laisse reconduire ni à un moi-substance, ni à un sujet et que le « je-je » quotidien se comprend à partir du « je suis au monde » : on ne peut donc plus soutenir la thèse que le soi est le fondement constant du souci puisque c'est le souci qui fonde l'ipséité. C'est en effet l'être propre du *Dasein* comme souci qui peut receler en lui l'ipséité et on a beau s'arracher à une compréhension de la personne comme substance, tant que l'on continue à faire du soi le fondement du souci l'ontologie traditionnelle se trouve en fait maintenue. Il est donc essentiel de ne comprendre le sens existentiel de l'ipséité qu'à partir du pouvoir-être propre, qu'à partir de la temporalisation propre du *Dasein* comme souci. Dès lors, la prétendue « permanence » (*Beharrlichkeit*) du sujet s'explique à partir de l'existence propre en tant que s'être décidé pour telle ou telle possibilité, qui n'est pas un simple choix ontique entre des possibles, mais qui est le fait de se vouloir soi-même en son être au lieu de s'abandonner à autre chose que soi. A partir de la neutralité de la *Jemeinigkeit*, l'ipséité peut prendre le mode d'être impropre de la « permanence » d'un sujet ou le mode d'être propre de « l'avoir-conquis-sa-tenue » (*Standgewonnenhaben*) »²⁸.

²⁶ HEIDEGGER, *Etre et temps* cit., § 9, 54 [42].

²⁷ Voir P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Etudes augustinienes, Paris 1968, 46-49.

²⁸ « L'ipséité ne peut être déchiffrée existentiellement que sur le pouvoir-être-Soi-même authentique, c'est-à-dire sur l'authenticité de l'être du *Dasein* comme souci. C'est de celle-ci que la constance propre au Soi-même (*Ständigkeit des Selbst*), en tant que prétendue permanence du sujet, reçoit son éclaircissement. Mais en même temps le phénomène du pouvoir-être authentique ouvre le regard au maintien du

Le « je suis au monde » est donc le lieu de la distinction entre la « constance du soi » au sens de la tenue ferme et l'inconstance du soi de l'irrésolution, entre la *Ständigkeit des Selbst* de la résolution et l'*Unselbst-ständigkeit* de la déchéance ir-résolue. Le soi, qui n'est pas un fondement du souci, ne cesse de se comprendre authentiquement à partir de son pouvoir-être, à partir du souci, et cette ipséité n'est pas la permanence d'un substrat, mais bien une résolution, un se tenir ferme, qui, comme façon d'être en avant de soi, assure l'unité des différents moments du souci. Le sens d'être du *Dasein*, si on entend par sens ce à partir de quoi quelque chose peut être saisi dans sa possibilité, est bien le souci puisque c'est à partir de lui que le *Dasein* advient à lui-même dans la résolution. Heidegger peut écrire :

« L'auto-constance (*Selbst-ständigkeit*) ne signifie rien d'autre existentiellement que la résolution devançante. La structure ontologique de celle-ci dévoile l'existentialité de l'ipséité (*Selbstheit*) du Soi-même (*Selbst*) »²⁹.

Au § 75 Heidegger redira que « la résolution constitue la fidélité envers le soi-même propre »³⁰ et qu'en elle se trouve contenue la « stabilité existentielle (*existenzielle Ständigkeit*) » comme pouvoir mourir dans la mesure où cette résolution s'offre à la répétition et ainsi libère des inconstances du on.

Heidegger pouvait dire dès le § 60 que la résolution donne pour la première fois au *Dasein* sa translucidité propre puisqu'il ne s'agit pas d'une transcendance ontique liée au projet d'une connaissance de soi sans reste, mais au contraire d'une ouverture à sa tâche d'être qui n'a pas lieu dans le vide : elle n'a lieu que dans le monde puisque c'est toujours en lui que nous décidons de nous-mêmes. De ce point de vue, l'auto-constance ne doit pas être comprise comme le maintien d'une décision idéale et irrévocable car un tel projet ne peut pas convenir à la décision humaine qui a toujours lieu dans le monde, en situation. En conséquence, remettre en cause une décision n'est pas nécessairement une irrésolution et cela peut être même, comme façon de maintenir vivante la décision, la forme même de la fidélité envers le soi-même propre : on n'est fidèle à soi-même que dans l'interrogation continue sur le sens de ses décisions et non dans le fait de lester son existence de décisions passées qui ne portent pas nécessairement un avenir. La fidélité est une fidélité à ce qui nous envoie et l'indétermination de la résolution n'est pas un manque d'être puisque c'est le mo-

Soi-même (*Ständigkeit des Selbst*) au sens de l'avoir-conquis-sa-tenue », HEIDEGGER, *Etre et temps* cit., § 64, 227 [322].

²⁹ HEIDEGGER, *Etre et temps* cit., § 64, 227-228 [322].

³⁰ HEIDEGGER, *Etre et temps* cit., § 75, 268 [391].

de de la temporalisation authentique. L'auto-constance signifie bien alors que nous avons toujours à décider de ce à quoi nous sommes résolus et l'ipséité comme advenir en son pouvoir-être propre a donc bien lieu entre l'immémorial de la dette et l'être-pour-la-mort. Dès lors, l'ipséité comme résolution devançante, et non comme substance ou sujet, confirme que seul un être qui s'expose à l'être en personne et de façon insubstituable peut avoir accès à l'être. L'auto-constance de la résolution devançante confère donc au *Dasein* ce que le « je pense » ne pouvait lui donner à savoir l'individuation insubstituable. Ainsi, c'est bien dans la transcendance que consiste l'ipséité irrémédiable dans la mesure où en elle le *Dasein* est au-devant de lui-même, non au sens où il serait devant une Idée infinie, mais au sens où il est devant son pouvoir-être comme ce qui engage véritablement : être soi-même c'est se décider à ce qui me rend possible et non se figer en une identité stable. Il n'a donc été possible de surmonter l'oubli de l'individuation de l'existence qu'en remettant fondamentalement en cause une détermination de la volonté exclusivement par le sujet lui-même, qui conduit la volonté finalement à se vouloir elle-même, pour revenir à une perspective qui n'était pas étrangère à saint Thomas d'Aquin selon laquelle la volonté ne peut rien choisir qui ne se soit d'abord donné à elle comme éligible. En cela, la résolution devançante est ce qui libère de l'existence impersonnelle de l'homme quelconque, de l'homme interchangeable qui étant sans particularités est aussi sans personnalité et qui est propre au monde moderne. Cette existence anonyme dans laquelle je ne suis rien, parce je suis seulement face aux possibles sans que rien n'arrive vraiment, est celle d'un homme possible et non pas réel qui a été si bien décrite par Robert Musil.

Quoi qu'il en soit, la résolution devançante, qui se fonde dans l'être-en-avant-de-soi-dans-un-monde-auprès-de-l'étant, marque que l'ipséité a pour source l'à-venir et que de ce point de vue le *Dasein* ne peut entrer que par un saut, par une rupture, dans la vérité de son être. Ainsi, alors que la mienneté du § 9 mettait fin à l'idée d'un *ego* transcendantal qui se fonde lui-même, la résolution élucide la façon dont l'existant accomplit cette mienneté parce qu'elle est le mode de l'ouverture de soi au monde. En effet, l'ipséité, comme résolution, isole le *Dasein* puisque le

« *Dasein* est authentiquement lui-même dans l'isolement originaire (*das Dasein ist eigentlich selbst in der ursprüngliche Vereinzelung*) de cette résolution réticente qui s'intime à elle-même l'angoisse »³¹.

Cette réticence ou faire silence (*Verschwiegenheit*) met fin au bavardage du je-je

³¹ HEIDEGGER, *Etre et temps* cit., § 64, 228 [322].

dans la mesure où l'être soi ne consiste pas à parler de soi, à se prendre pour objet de spectacle, mais à être là où nous avons quelque chose à être. Un tel faire silence indique donc bien que l'isolement de la résolution ne reconduit pas simplement le *Dasein* à lui-même comme dans un acte de retour vers une intériorité, mais est ce qui conduit le *Dasein* au-delà de lui-même en tant qu'il est en propre, en personne, exposé à l'être, et qu'en cela il se risque à son propre être³². L'ipséité comme transcendance manifeste donc bien que l'existant est l'étant dans l'être duquel il y va de l'être lui-même, mais sans oublier que l'ir-résolution demeure une possibilité constante du *Dasein* et que, de ce fait, si l'existence authentique est celle d'un être qui accomplit son propre être en s'y risquant en personne, il n'en demeure pas moins que cette existence demeure toujours fragile. On peut alors dire que cette ipséité fait signe vers l'*Ereignis* en tant qu'elle se comprend comme résolution dans l'éclaircie de l'être³³. En effet, avec la résolution l'homme est pris dans l'avoir lieu futur et en cela la résolution est elle-même un événement remarquable liée à une décision qui ne demande pas à être répétée³⁴.

Heidegger estime maintenant avoir établi que la substantialité, la simplicité et la personnalité ne permettent pas d'interpréter le dire-je et n'ont pu être établis comme critères de l'ipséité qu'à partir d'un je posé d'emblée comme chose-soi en permanence sous la main. Il faut même reconnaître que c'est en fait à partir du mode de donnée de l'ipséité qu'il devient possible de comprendre la substantialité, la simplicité et la personnalité comme des modes dérivés, comme des objectivations. C'est donc bien l'ipséité qui se fonde dans le souci et non l'inverse et il devient possible maintenant d'effectuer une interprétation temporelle de l'ipséité, ce qui est la tâche de la suite d'*Etre et temps* et la tâche du texte de 1928 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* qui décrit la possibilité interne de la transcendance comme étant le temps comme temporalité originare. En effet, la mienneté a permis une interprétation existentielle du je qui peut se gagner dans la résolution parce qu'avec elle il est pris dans une genèse qui n'a pas son fondement en lui, et qui peut se perdre en s'enkystant en lui-même, telle une

³² Voir J.-L. MARION, *Le sujet en dernier appel*, « Revue de métaphysique et de morale », 1991, 1, 81.

³³ « Da-sein ist das je meine ; die Gründung und Wahrung des Da ist mir selbst übereignet. Selbst aber heisst : Entschlossenheit in der Lichtung des Seyns. Mit anderen Worten : Der Selbst-ständigkeit des Selbst ist übereignet dir Enteignung von jeder eitlen und zufälligen Ichsucht in das Er-eignis », M. HEIDEGGER, *Besinnung*, GA Bd. 66, Klostermann, Frankfurt am Main 1997, 330.

³⁴ Voir M. HEIDEGGER, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA Bd. 38, Klostermann, Frankfurt am Main 1998, 77 : « In der Entschlossenheit ist der Mensch vielmehr in das künftige Geschehen eingerückt. Die Entschlossenheit ist selbst ein Geschehnis, das, jenem Geschehen vorgreifend, das Geschehen ständig mit bestimmt. Die Entschlossenheit ist ein Geschehnis, nicht in der gewöhnlichen Bedeutung irgendeines Vorkommens, nicht irgendein Akt, sondern die Entschlossenheit hat ihre eigene Beständigkeit in sich, so dass ich gar nicht nötig habe, den Entschluss zu wiederholen ».

res cogitans, de telle sorte que tout ce qui advient n'est pour lui qu'une distraction.

IV. L'ipséité en question

La phénoménologie n'accède au phénomène de l'ipséité, et ne met fin à son oubli qui est l'oubli de l'existence elle-même, que si elle libère de sa compréhension comme propriété d'une substance pour la rendre à sa vie propre. Cela dit, toutes les discussions autour de ce § 64 d'*Etre et temps* soulignent combien il est difficile de s'affranchir totalement de l'horizon de la substantialité pour comprendre l'ipséité. Jean-Luc Marion, dans *Etant donné*³⁵ a pu indiquer en quoi l'ipséité comme résolution à la fois met fin à l'idée d'un sujet transcendantal et qu'en même temps cette auto-constance semble mimer la réflexivité du sujet transcendantal. Un texte célèbre des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* met en évidence une telle *Selbst-ständigkeit* :

« Cet étant que nous sommes nous-mêmes et qui existe en vue de soi-même est comme tel à chaque fois mien. Le *Dasein* n'est pas simplement, comme tout étant en général, identique à soi-même au sens ontologico-formel où chaque chose est identique à elle-même ; le *Dasein* n'a pas non plus conscience de cette identité, à la différence des choses de la nature, mais le *Dasein* comporte une identité à soi-même spécifique : l'ipséité. Son mode d'être est tel qu'en un sens il s'appartient en propre, il se possède soi-même et pour cette seule raison peut se perdre. Si le *Dasein* existant peut se choisir soi-même proprement, c'est parce que l'ipséité, l'auto-appropriation appartient à l'existence »³⁶.

Il ne s'agit aucunement de dire que Heidegger retombe dans une pensée de la substance qu'il voulait précisément éviter puisqu'il a définitivement distingué la *Selbigkeit* et la *Selbstheit*, mais on peut se demander si pour soustraire l'ipséité à la substantialité et la reconduire à l'existence il ne faut pas renoncer à l'idée même de constance. Il est clair que l'ipséité comme auto-appropriation n'est pas si éloignée que cela de l'ipséité husserlienne comme individuation de soi par un je transcendantal : l'individuation qui était secondaire est seulement devenue première dans l'être au monde. Il est possible de dire, sans trahir le propos de Heidegger, que l'ipséité comme résolution est transcendance originaire

³⁵ MARION, *Etant donné* cit., 359 : « Sans doute, Heidegger abolit-il pour le *Dasein* la permanence de l'*ousia* et de la *res cogitans* ; pourtant l'autarcie du Soi, qu'il lui maintient, va jusqu'à frôler l'étrange titre de 'fondement constamment sous-la-main' ».

³⁶ HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* cit., 210.

rendant possible l'individuation de la vie intentionnelle, elle-même rendant possible l'ipséité-identité comme son objectivation.

Le projet est donc établi : on n'accède au sens existentiel de l'ipséité qu'en s'arrachant à l'horizon de la substantialité et en dévoilant la transcendance originelle du soi. A partir de là plusieurs voies se sont ouvertes de façon à éviter toute forme implicite de maintien du sujet métaphysique à partir de la *Selbstständigkeit* et toutes ces voies partent de la reconnaissance de la mienneté dans *Etre et temps*. Sans prétendre ici les explorer toutes, on peut indiquer que Heidegger lui-même, tout en maintenant l'idée que montrer comment le *Dasein* se phénoménalise c'est remonter à l'origine de la phénoménalité puisque c'est toujours un soi qui se montre, va comprendre le soi comme événement à partir de la transcendance même de l'être. Dans le cours inaugural de Fribourg du 24 juillet 1929 intitulé *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Heidegger élucide en quoi la manifestation originelle du rien est la condition de l'être personnel et de la liberté³⁷. C'est la revendication inanticipable de l'être qui en requérant ma réponse me donne le pouvoir de me révéler et l'ipséité comme *Ereignis* est ce qui s'accomplit dans la sauvegarde de l'être. Dès lors, l'ipséité advient d'un événement qu'elle ne comprend pas et elle ne peut plus être pensée à partir de l'auto-appropriation, mais à partir de l'appropriation de l'homme à l'être. La postface puis l'introduction que Heidegger ajoutera à ce texte préciseront en quoi l'être, en revendiquant ma réponse et ma garde, me donne à ce que je ne peux pas me donner moi-même : il me donne à moi-même. Je ne suis donc pas ce que je me donne, mais je suis la réponse à ce qui m'est donné dans une identité d'exil qui ne se comprend plus à partir de la *Selbstständigkeit* mais à partir de l'*Insständigkeit* qui devient le vrai nom de l'existence³⁸. La tenue propre de l'homme est alors de se tenir dans l'ouvert, d'être le lieutenant du rien, et en étant infiniment exposé à l'étrangeté des choses il devient lui-même ce qu'il y a de plus étrange et est ainsi rendu à sa transcendance. Il ne s'agit pas de remettre en cause l'ipséité comme résolution, mais de montrer que pour pouvoir se choisir le *Dasein* doit être donné à lui-même, il doit être reconduit au choix du choix. Ce n'est plus alors la seule voix de la conscience qui assure l'ad-vocation du *Dasein* vers son propre pouvoir-être, mais il faut aussi une convocation qui est une pro-vocation (*Vor-ruf*), qui appelle à être au devant de soi. Ainsi c'est bien la manifestation de l'être qui rend possible la simple résolution de l'aller au-devant de soi existentiel en s'exposant à l'ouvert de l'étant, qui rend possible la garde

³⁷ « Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit », HEIDEGGER, *Wegmarken* cit., 115.

³⁸ Voir HEIDEGGER, *Wegmarken* cit., 374.

comme instance soucieuse de la vérité : le savoir de l'*Inständigkeit* est en lui-même un vouloir.

A partir de la reconnaissance du sens existentiel de la mienneté d'autres voies se sont ouvertes pour penser cette singularité de l'existence. Michel Henry, par exemple, fait de la singularité un caractère fondamental de la vie et pose l'affectivité comme essence de l'ipséité : s'éprouver soi-même, être affecté par soi, tel est l'être et la possibilité du soi³⁹. Il y a ainsi une passivité qui n'est pas suivie d'une action et qui définit le soi comme tel :

« Ce qui est ainsi chargé de soi pour l'être à jamais, c'est seulement à vrai dire ce qu'on appelle un soi »⁴⁰.

Le soi se définit alors comme l'impossibilité de toute possibilité⁴¹, ce qui renverse la définition de la mort chez Heidegger. Je suis non ce que je me donne, fut-ce dans l'être au monde, mais ce à quoi je ne peux rien. Dès lors, être soi revient à être radicalement livré à soi dans l'impossibilité de toute libération : la vie dans sa singularité est un pâtre pur puisqu'elle consiste à être chargée à jamais du poids de son être propre. Emmanuel Lévinas lui aussi radicalise la mienneté, mais cette fois à partir de l'idée que l'*Il y a* dissout toute ipséité dans un anonymat radical. En effet, le *Dasein* décrit par Heidegger ne peut pas vraiment se perdre dans la mesure où la fuite dans le on est encore finalement une modalité de l'ipséité, une manière d'être à soi qui a le caractère d'être impropre. Il n'y a donc pas de mienneté originaire pour Lévinas parce que cette dernière apparaît comme un retour d'une ipséité toujours déjà là de l'*ego* transcendantal. Ainsi, c'est à partir de l'anonymat de l'*Il y a*, à partir d'une non-présence à soi initiale qui ne peut être totalement surmonté, que peut avoir lieu la tâche d'être soi⁴². Certes, on peut critiquer l'idée que la mienneté du § 9 puisse être pensée comme une ipséité inamissible, et on peut se demander si l'anonymat radical de l'*Il y a* n'est pas trop l'image inversée d'une pleine présence à soi pour pouvoir elle aussi permettre la tâche d'être soi, comme on peut aussi se demander si ce n'est pas trop demander à autrui que de faire de la relation à autrui le lieu de mon individuation, mais il n'en demeure pas moins que Lévinas

³⁹ « Ce qui se sent soi-même, de telle manière qu'il n'est pas quelque chose qui se sent mais le fait même de se sentir ainsi soi-même, de telle manière que son 'quelque chose' est constitué par cela, se sentir soi-même, s'éprouver soi-même, être affecté par soi, c'est là l'être et la possibilité du Soi », M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris 1963, 581.

⁴⁰ HENRY, *L'essence de la manifestation* cit., 590-591.

⁴¹ HENRY, *L'essence de la manifestation* cit., 368.

⁴² Voir R. CALIN, *L'anonymat de l'«ego» et la phénoménologie emphatique chez Levinas*, «Rue Descartes», n° 35, PUF, Paris mars 2002, 53.

à montré en quoi l'être soi suppose d'une certaine façon de se libérer de soi. Il ne saurait être question de comparer ici la pensée du soi de Heidegger, de Michel Henry et d'Emmanuel Lévinas, mais de souligner que l'interprétation même d'*Etre et temps* est bien ce qui conduit à mettre en évidence les apories du soi : il n'y a de soi qu'à partir d'une double passivité, qui est le conflit structural du soi, à savoir le fait d'être radicalement livré à soi et le fait d'être radicalement livré au monde, et toute réflexivité est une conséquence de cette mien-neté originaire. On ne peut donc accéder à l'ipséité véritable qu'en se libérant d'une pensée de la maîtrise de soi car si l'ipséité est transcendance elle est à la fois un abandon à soi et un abandon à l'étant sans qu'il soit nécessaire de choisir entre les infinis.

Ainsi, l'ipséité comme transcendance libère de toute idée de constance pour conduire à un abandon à un infini qui m'affecte, mais peut-on aller à renoncer jusqu'à l'idée même de constance sans reconnaître que c'est là où je me perds, où je m'oublie, là où je ne cherche pas à protéger ce qui était déjà mien, que je peux devenir moi-même ? La *Selbstständigkeit* n'est pas la condition du don de soi qui est justement sans conditions et qui en cela fonde mon ipséité inantici-pable. Finalement c'est quand je réponds d'autrui à autrui que ma parole est mienne dans l'ignorance de ce que je suis et ainsi se dessine une ipséité qui ne se pense plus du tout à partir de la constance et qui est tout entière une identité d'exode. Je ne suis moi-même que là où je réponds d'autrui à autrui, là où je réponds du monde en répondant à l'appel des choses, parce que dans cette réponse se manifeste et s'accomplit la singularisation absolue de mon existence. C'est dans l'accueil de ce qui infiniment m'affecte dans ma finitude même, de ce qui proprement se donne, que se réalise mon ipséité dans le don de moi-même. Cette identité d'exode s'affranchit donc de toute idée de constance pour exister dans l'inquiétude du don. Elle est non pas l'identité d'un sujet se posant lui-même, mais bien celle d'un témoin de l'infini, puisque, comme le montre Catherine Chalié, :

« un témoin ne peut jamais rester prisonnier de son identité propre car, s'il consiste à transmettre la Parole d'un autre, le témoignage entame à vif cette prétention qui ressemble d'ailleurs à la fascination par l'apothéose du même, c'est-à-dire par la mort »⁴³.

Le témoin ne donne pas toujours ce que l'on attend de lui, mais il se donne toujours en personne à ce qui le demande en vérité. Jean-Louis Chrétien, qui lui aussi ne cesse de méditer cette identité d'exil selon laquelle c'est là où je me

⁴³ C. CHALIÉ, *La trace de l'infini*, Ed. du Cerf, Paris 2002, 135.

perds et m'oublie que je m'approche de mon éternelle vocation, montre comment elle se déploie déjà dans la pensée de saint Augustin :

« Dans cette pensée de la *mienneté*, il n'y va pas d'une préfiguration encore confuse des philosophies modernes de la subjectivité, mais d'un mouvement provenant d'une autre source et d'une autre lumière, et qui a force de mission pour survivre au désastre de ces dernières »⁴⁴.

Il se peut, comme l'ont montré, d'une façon fort différente, Jean-Luc Marion et Didier Franck, que les apories du sujet demeurent à l'arrière plan du *Dasein*, que la mienneté dans ce qu'elle conserve d'être soi inamissible ne puisse expliciter la singularisation absolue de l'existence. Cela dit, toutes les pensées contemporaines du témoin sont loin de simplement, et bien naïvement, substituer la *Stimmung* de l'amour à la *Stimmung* de l'angoisse, mais elles refusent le fait qu'il puisse y avoir quelque chose de mien par avance, elles récusent la vieille idée d'un simple écart de soi à soi et pensent plutôt le devenir soi dans la dimension du surcroît dans la mesure où

« l'attributaire répond de ce qui se montre, parce qu'il répond à ce qui se donne – d'abord en s'en recevant »⁴⁵.

Le pouvoir être ne se trouve plus dans l'identité à soi de la *Selbstständigkeit*, mais dans ce surcroît de soi à soi propre au don et la singularité de cette existence ne se reçoit plus dans le sentiment de tranquillité, dans cette jouissance de soi où rien ne se montre vraiment, mais dans une altération radicale qui brise toute jouissance de soi et toute présence à soi encore fondée sur l'égalité de soi à soi. Autrement dit, l'ipséité peut se dire comme la transcendance propre à l'amour si l'amour est compris d'abord comme une mort à ce que je tenais comme étant toujours déjà mien, comme le fait de perdre toute forme pour renaître par la grâce de ce qui se donne à moi.

Le § 64 d'*Etre et temps*, même s'il demeure lié aux anciennes apories du sujet, doit se lire à partir de l'avenir de la phénoménologie, c'est-à-dire à partir de cette compréhension de la mienneté qui rompt avec la métaphysique de la subjectivité tout en renouant avec la percée augustinienne et plus largement biblique. En effet, aucune logique et aucune théorie du langage ne sauraient s'imposer comme préalable à la phénoménologie car un tel nihilisme conduirait à retomber dans une pensée de la représentation et donc conduirait à la mort de la

⁴⁴ J.-L. CHRÉTIEN, *Saint Augustin et les actes de parole*, PUF, Paris 2002, 241.

⁴⁵ MARION, *Etant donné* cit., 366.

phénoménologie. Toute la réflexion heideggerienne sur la mienneté conduit au contraire à ne plus se donner un pouvoir sur l'être comme le faisait la pensée moderne, mais à comprendre le fait d'être livré en chair et en os, en personne, à l'être comme ce qui ouvre la sphère de la possibilité la plus originelle. C'est à cette condition que le réel est autre chose que l'auto-explicitation de l'*ego* transcendantal et que l'ipséité est transcendence. La phénoménologie n'accède donc au phénomène de l'ipséité, et ne met fin à son oubli qui est l'oubli de l'existence elle-même, que si elle ne la détermine plus à l'avance comme propriété d'une substance pour la recevoir comme acte de se donner à ce qui appelle en vérité. Dès lors, si l'ipséité est appropriation, je ne peux prendre pour moi ce qui devient mien car ce serait encore maintenir l'idée d'un accomplissement de ce qui est déjà là. Je ne peux devenir moi-même que là où je ne me sais pas déjà moi-même, mais où je découvre que je puis le devenir par une revendication qui est inséparablement celle du monde et celle d'autrui. Ainsi, on peut dire avec Didier Franck que je ne suis ouvert à l'être et à mon propre pouvoir être que là où c'est le corps qui rend visible et c'est pourquoi on est indissociablement livré à sa vocation et livré au monde⁴⁶. La chair donne le temps et en cela elle est le lieu de notre ipséité, elle est le lieu où se réalise notre pouvoir être comme devoir d'incarnation, comme devoir de faire vivre cette vérité qui se dévoile à nous en l'incarnant. Si l'homme doit abandonner la définition d'animal rationnel pour se comprendre comme mortel cela signifie aussi qu'il doit se comprendre comme charnel. La chair est à la fois cet être livré à soi et livré au monde parce qu'en se risquant dans l'être elle vit de veiller à ce qui se donne à elle. Toute forme de mienneté se comprend alors comme un corps à corps, ma chair répondant à la chair d'autrui, à la chair du monde et à la chair du Christ. Certes, c'est peut-être d'abord devant autrui que se révèle la *Jemeinigkeit* de l'existence, non au sens où autrui porterait à lui seul le poids du devenir soi, mais au sens où ce corps à corps rend visible le retrait de l'être et reconduit ainsi à une vie devant la vérité dans laquelle on devient ce que l'on n'est pas. La force de Heidegger demeure donc d'ouvrir la philosophie à un concept non grec de l'individuel puisque dans son sens existentiel l'individuel n'est plus la particularisation d'un universel, mais il est la tâche d'incarnation de la vérité, la tâche de rendre visible l'universel.

⁴⁶ Voir D. FRANCK, *Dramatique des phénomènes*, PUF, Paris 2001, (col. Epiméthée), 54-55.