



QUI EST LE MOI ?

[Vincent Carraud](#)

Presses Universitaires de France | « Les Études philosophiques »

2009/1 n° 88 | pages 63 à 83

ISSN 0014-2166

ISBN 9782130571872

DOI 10.3917/leph.091.0063

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2009-1-page-63.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

### *La nouveauté du moi*

Le projet d'une histoire du concept de « moi » intéresse-t-il la philosophie ? Non pas l'histoire de ce qu'ont désigné et signifié « je », « moi » ou leurs équivalents dans d'autres langues à telle ou telle époque, mais l'histoire de la nominalisation du pronom de sorte que l'on ait pu dire « le moi », c'est-à-dire l'employer comme un substantif, et parler de lui comme d'un objet. Cette histoire a, en français, un commencement, auquel on peut assigner une date et un lieu : 1655 ou à peu près, dans un texte – un brouillon – que nous lisons aujourd'hui dans ce qui a été publié alors comme des *Pensées*. « Le moi » est une invention de Pascal, qui prend acte en français d'une étonnante expression latine de Descartes, *ego ille* : ce moi ? le moi ?... « Qu'est-ce que le moi ? » : si nette fût l'irruption de cette expression, si inaugurale se fût-elle voulue, si expéditive fût la critique de la substance pour laquelle elle était faite, « le moi » n'en est pas moins d'abord l'interprétation d'une première *insatisfaction* cartésienne, et par là d'une première question : affirmer la vérité de « je suis, j'existe », ce n'est pas suffisant pour comprendre qui je suis, moi qui suis, « Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum » (AT, VII, 25, 14-15). La *Meditatio II* est le déploiement de cette question liminaire – que, sitôt ouverte, Descartes lui-même a peut-être perdue de vue en cours de méditation, que Pascal en tout cas a voulu hâtivement refermer, du moins en métaphysique, pour la rouvrir ailleurs, dans ce qu'il appelle « morale ». Quoi qu'il en soit, si je suis sûr que j'existe – qui en a jamais douté ? –, « le moi » n'a pas toujours existé. Or l'histoire des concepts est seule en mesure de rendre compte des faits de la langue philosophique. Si l'expression « le moi »<sup>1</sup> est une invention carté-

1. On ne fera pas aisément droit en philosophie aux rarissimes occurrences hellénistiques de « τὸ ἐγώ », puis à celles, médiévales, de *al-anâ* ou de *illud ego*, qui précèdent le trop célèbre *das Wort « ich »* eckhartien. Pour un premier repérage, et une première disqualification, je me permets de renvoyer à « L'invention du moi », dans mon *Pascal : des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Paris, Vrin, 2007, p. 105-126.

sienne de... Pascal, et si telle invention lexicale n'a de sens qu'à être l'effet d'une innovation conceptuelle, reste à rendre raison de cette décision à la fois textuelle et philosophique.

Descartes n'était pas homme à revêtir d'un nom nouveau un concept ancien – Pascal ne l'était pas davantage. La nouveauté est ici l'indice de ce que le moi n'est comme tel identifiable à aucun des concepts avec lesquels il est ordinairement confondu : le sujet, l'esprit, l'âme, l'intellect, l'individu, la personne, etc., tous autrement plus anciens. Il est donc requis de les distinguer pour prendre la mesure non seulement de l'apparition du moi en philosophie, mais encore de l'inversion à laquelle elle donne lieu dès lors que c'est du moi que tel ou tel concept de cette liste reçoit *ensuite* une élucidation nouvelle, comme « mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio » la reçoivent de la compréhension du moi comme *res cogitans*. On ne confondra pas non plus le moi avec le soi, *self*, *Selbst*, marqué par la réflexivité, que les *Sextae Responsiones* refusent explicitement de tenir pour un préalable à la connaissance de la *cogitatio* (AT, VII, 422). Que si ensuite le moi prolifère, c'est précisément parce qu'il a cessé d'être premier, et qu'il s'agit d'en rendre compte en recourant aux vieux concepts qu'il devait pourtant éclairer : l'âme intelligente, la conscience, la personne, capables de « réflexion sur elles-mêmes », que Dieu est censé conserver au même titre, peut-être, que « notre substance ». Cette régression problématique s'atteste dans ces préfaces à la modernité que sont le *Discours de métaphysique* ou le petit traité de l'identité qui est au cœur d'*An Essay concerning Human Understanding* (II, XXVII). Il est facile alors – cette facilité fût-elle extrêmement subtile – de soumettre, comme si de rien n'était, c'est-à-dire comme si rien n'était advenu, le moi au problème de l'individuation et de l'identité. « Moi, qui suis le sujet », dit Leibniz : mais ce moi-là n'est plus que le sujet. « Ce moi, qui dit beaucoup », ne dit cependant que ce qui peut aussi bien être dit du voyageur ou d'Adam : une essence, dont la notion complète enveloppe tous les prédicats. Arnauld déjà avait « de la peine à croire que ce soit [là] bien philosopher »<sup>1</sup>. Non seulement Leibniz, mais encore Malebranche (l'âme), Locke (la personne), Spinoza (l'homme : *homo cogitat*), pour ne citer qu'eux, ont en commun de ne pas vouloir de moi, à tout le moins de ne pas vouloir de sa primauté. Kant en voudra-t-il davantage, à qui suffit le sujet désubstantialisé =  $x$  pour accompagner toutes mes représentations (*Kritik der reinen Vernunft*, B 131) ? On peut bien écrire une histoire du sujet ou une histoire de l'intellect et en suivre tous les avatars, une histoire de l'individu aussi bien, jamais elles ne rendront raison de l'invention du moi, puisque la manière dont elles le conçoivent s'appuie sur tout ce dont cette invention avait voulu, et cru pouvoir, au moins *a priori*, se dispenser. Faire l'histoire du sujet, de l'intellect, de la personne, etc., ce n'est pas se donner les moyens de comprendre l'avènement du moi, c'est au contraire se rendre aveugle à son événementialité. À ce premier titre, le projet

1. Respectivement Leibniz à Arnauld, 14 juillet 1686, *GPS*, II, 52, et *Discours de métaphysique*, § 34, *GPS*, IV, 459 ; Arnauld à Leibniz, 13 mai 1686, *GPS*, II, 31.

d'une histoire du moi intéresse la philosophie. C'est pourquoi, quand il faudra mettre en lumière, pour en penser l'existence, un moi sans le moi, c'est-à-dire désencombré du fonds catégorial de l'ontologie, il faudra *de nouveau* sinon un mot nouveau (il a une longue histoire philosophique), du moins l'emploi radicalement *nouveau* d'un mot étranger à l'histoire de la subjectivité : *Dasein*. Pour autant, ce n'est pas (seulement) en distinguant le *Dasein* de l'esprit, de la personne, etc., que Heidegger engage sa détermination existentielle, mais par excellence en le démarquant de ce qu'il appelle l'*ego cogito* de Descartes. À ce second titre, le projet d'une histoire du moi intéresse la philosophie : il impose prioritairement de rendre compte de ce paradoxe décisif.

### *L'ego sans privilège*

La destruction de ce que Heidegger appelle l'histoire de l'ontologie, telle que la tâche en est fixée au début de *Sein und Zeit* – je ne m'appuierai ici que sur le maître livre, et sur quelques textes qui l'éclairent, de 1924 à 1928<sup>1</sup> –, disqualifie au même titre l'*ego* cartésien et les concepts anciens mentionnés plus haut, exemple parmi d'autres d'un régime commun à l'histoire de l'ontologie : « (...) au cours de cette histoire [celle qui va de l'ontologie grecque, *via* la métaphysique d'un Suarez, à la philosophie transcendantale], ce sont des régions d'être déterminées et privilégiées qui sont prises en vue, et même qui guident primordialement la problématique (l'*ego cogito* de Descartes, le sujet, le moi, la raison, l'esprit, la personne) (...) » (§ 6, 22<sup>2</sup>) ; le § 10, 46 énumère le sujet, l'âme, la conscience, l'esprit, la personne, auxquels il ajoute la vie (au titre de la psychologie et de la biologie) et l'homme (au titre de la théologie et de l'anthropologie). Si ces concepts se distinguent sans doute entre eux et par là distinguent les formes historiques que l'ontologie a pu prendre en privilégiant tel ou tel et en le choisissant pour fil conducteur (Descartes, Kant, Fichte ou Schelling, Hegel, Husserl pour la première liste, à laquelle la seconde ajoute Dilthey, Bergson et Scheler avant d'évoquer la tradition de la théologie réformée), ils ont en commun d'être des régions de l'être (*Seinsbezirke*), qui, comme telles, « demeurent non questionnées quant à l'être et à la structure de leur être » (§ 6, 22). Qu'une ontologie ait pour fon-

1. Dans lesquels je soutiendrais volontiers que *tout* est déjà dit de son rapport à l'*ego* cartésien et, avec lui, à l'*ego* husserlien, en dépit des périodisations auxquelles il est habituel de soumettre Heidegger, voire qu'il esquisse lui-même, comme dans le protocole du séminaire du Thor, quand il s'agira de « parvenir à penser le sens grec de l'ἔγω » (séance du 31 août 1968, *Questions*, IV, Paris, Gallimard, 1976, p. 222 – notes que *GA*, 15 (Curd Ochwad) donne en allemand !).

2. Je citerai *Sein und Zeit* en indiquant le paragraphe suivi de la page de la dixième édition, parue à Tübingen chez Niemeyer en 1960, dans la traduction d'Emmanuel Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985 ; je ne donnerai le texte allemand des citations que quand cela me paraîtra nécessaire – dans la présente citation, la traduction E. M. omet « Subjekt », *admirabilis praetermissio* !

dement une région de l'être suffit à marquer son incapacité à accéder à la question du sens de l'être d'un tel étant distingué par sa primauté (*ausgezeichnet*, § 4, 11 ; *Vorrang*, § 4, 13). Du point de vue de la question du sens de leur être, qui ne leur est précisément jamais posée, il n'y a aucune différence entre l'*ego* et le sujet, la raison, etc. Il n'y a donc pas de privilège, quant à la tâche de destruction de l'histoire de l'ontologie, de l'*ego* cartésien sur d'autres moments de l'histoire de l'ontologie, si ce n'est peut-être de mettre en évidence de façon plus saisissante que chez quiconque l'écart entre la prétention d'accéder à un fondement et l'indétermination ontologique de ce fondement : « Avec le *cogito sum*, Descartes prétend procurer à la philosophie un sol nouveau et sûr. Mais ce qu'il laisse indéterminé dans ce commencement "radical", c'est le mode d'être de la *res cogitans*, plus exactement le *sens d'être du "sum"*. L'élaboration des fondations ontologiques implicites du *cogito sum*, voilà donc ce qui marque la seconde étape sur le chemin du retour destructif vers l'histoire de l'ontologie » (§ 6, 24) ; « Descartes, à qui l'on attribue la découverte du *cogito sum* comme point de départ du questionnement philosophique moderne, a examiné – dans certaines limites – le *cogitare* de l'*ego*. En revanche, il laisse le *sum* totalement inélucidé, quand bien même il le pose tout aussi originellement que le *cogito (...)* » (§ 10, 45-46). C'est pourquoi cette destruction préalable peut et doit s'opérer sur d'autres figures principielles, ou sur d'autres régions, et y repérer l'omission de la question de l'être. Ainsi en va-t-il de Kant, même dans son analyse du temps, dès lors que « la connexion essentielle entre le temps et le "*je pense*" reste enveloppée dans une totale obscurité, si tant est qu'elle soit même problématisée » (§ 6, 24). En dépit de différences doctrinales pour le moins importantes, Kant et Descartes, de ce point de vue, c'est du pareil au même : « Kant se borne à reprendre dogmatiquement, quitte à lui imprimer des développements essentiels, la position de Descartes » (§ 6, 24 ; voir surtout le § 64, qui retourne contre Kant sa critique adressée à Descartes en montrant que sa détermination du *je* comme sujet continue de le « poser comme un toujours-déjà-sous-la-main »). L'analytique existentielle, elle, posera « la question ontologique de l'être du *sum*. C'est seulement si celui-ci est déterminé que le mode d'être des *cogitationes* devient saisissable » (§ 10, 46).

Qu'est-ce qui *indifférencie* au regard de l'analytique, par-delà les caractérisations singulières de ses avatars historiques (fussent celles qui en dénoncent la substantialité), l'*ego* et les autres figures évoquées ? C'est que, tant que le *Dasein* est pensé dans et par ces régions, il « se comprend lui-même et l'être en général à partir du "monde" » (§ 6, 22). Or une telle compréhension n'en est pas une, qui se meut dans une évidence ontologiquement aveuglante en lui attribuant ce que Heidegger appelait en 1922 un « sens indifférent (...), formellement objectif »<sup>1</sup> : celle qui pense l'*ego*, le sujet, la personne, etc., comme toutes les choses du monde (la table, la maison, l'arbre), en leur attribuant ce que l'histoire de l'ontologie appelle *existentia*, conçue par Descartes,

1. *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*, GA, 61, 173.

sur ce point parfaitement médiéval, comme *ens creatum*<sup>1</sup>. Comme on le sait, Heidegger interprète l'*existentia* comme être-sous-la-main, *Vorhandenheit* (« der interpretierende Ausdruck », § 9)<sup>2</sup>. Pour être *res cogitans*, l'*ego* n'en est pas moins *res*, comme toutes les *res* du monde, et le pas qui attribuera la substantialité à cette *res* sera vite franchi, conformément à la critique husserlienne d'*Erste Philosophie* puis des *Cartesianische Meditationen* ; plus, il a toujours déjà été franchi. C'est pourquoi la critique se retournera instantanément contre Husserl lui-même, qui ne pense pas plus que Descartes le mode d'être de l'*ego* : de ce point de vue, Husserl et Descartes, c'est encore, plus encore, du pareil au même<sup>3</sup> : on pourrait aller jusqu'à dire que, sous le nom de Descartes, c'est d'abord et fondamentalement de Husserl qu'il s'agit<sup>4</sup>. Ce sujet qu'est l'*ego* et ses prédicats se révèlent alors être de même nature que tous les étants sous-la-main et leurs propriétés, elles aussi étants-sous-la-main, comme le rendent patent les formulations leibniziennes mentionnées plus haut : le sujet logique est le possesseur de ses prédicats<sup>5</sup>. Leibniz, chez qui se

1. *Sein und Zeit*, § 6, 24, et *GA*, 64, 97-99. Sur le rapport de l'*existentia* à la causalité efficiente, en particulier chez Suarez et Descartes, voir mon *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002, chap. I.

2. Je ne peux pas faire droit ici à la médiation capitale du concept de certitude, sur lequel Heidegger fonde dès 1924 toute sa lecture de Descartes dans *Der Begriff der Zeit* (*GA*, 64, 97-99, qui articule (*Umschlag*) le sens d'être comme vrai et comme créé). Sur la séquence *Ich = ego = res cogitans = Vorhandensein* et le rôle que joue la certitude dans cette série d'équivalences, voir les récapitulations particulièrement nettes du cours d'été 1934, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, *GA*, 38, 146-150 (c'est dans ces pages que l'on trouve la formule « kantienne » « das Ich ist Subjekt », 147). Heidegger reviendra sur le rapport de la certitude à la subjectivité dans plusieurs ouvrages majeurs : voir en particulier *Nietzsche*, II, « Der Wandel der Wahrheit zur Gewißheit », *GA*, 6.2, 383-391, et *Holzwege*, « Die Zeit des Weltbildes », *GA*, 5, 87 sq. et 110-111 ; sur le rapport chez Descartes de l'évidence, de la vérité et de la certitude, et sur la critique de la thèse selon laquelle c'est dans les *Regulae* que s'élabore proprement le concept de certitude, voir désormais Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF, 2005, chap. V.

3. Voir Jean-Luc Marion, « L'*ego* et le *Dasein* », chap. III, § 2, de *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989, qui lit en particulier les *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *GA*, 20, § 11 (1925, un an donc après le cours de Husserl d'où proviendra *Erste Philosophie*). « Détruire l'*ego* ouvre l'accès au *Dasein* » (p. 130) : en fait, à travers l'*ego* cartésien, c'est le mode d'être de la conscience husserlienne qui est visé, en tant qu'elle constitue le monde selon l'intentionnalité, alors que le *Dasein* est constitué par son être-au-monde ; c'est pourquoi le souci est la forme première de l'intentionnalité heideggérienne (voir le § 64, décisif entre tous, auquel je ne peux faire ici qu'une référence homéopathique). Sur la critique heideggérienne de l'intentionnalité, voir Arion Kelkel, « Immanence de la conscience intentionnelle et transcendance du *Dasein* », in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, éd. F. Volpi, Dordrecht, Kluwer, 1988, p. 165-193.

4. Voir le séminaire du semestre d'hiver 1923-1924, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, *GA*, 17, en particulier les étonnantes p. 132-133 qui identifient les tentatives de Descartes et de Husserl, et même qui font de Descartes un Husserl plus radical encore (voir, *infra*, n. 3, p. 76).

5. Voir le cours du semestre d'été 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 13, *GA*, 24, en particulier 178, puis les analyses de Leibniz menées par Heidegger dans le cours du semestre d'été 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, I, *GA*, 26. C'est là ce qu'Alain de Libera appelle attributivisme, *Archéologie du sujet*, Paris, Vrin, 2007, chap. II. – Sur le rapport de l'*ego cogito* au *varia a me cogitantur*, voir Michel Fichant, « De l'individuation à l'individualité universelle », in *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, 1998, p. 143-162.

déployera toute la pensée moderne de l'existence, est alors la vérité de Descartes<sup>1</sup>, malgré Descartes lui-même – au point que le cours d'été 1928 va jusqu'à faire de la monade une anticipation du *Dasein* en la surinterprétant volontairement pour y saisir des structures intentionnelles qui annoncent l'être-au-monde<sup>2</sup>.

En fonction d'une réciprocité ou d'une circularité dont je n'ai pas à restituer la teneur ici, mais dont il suffit à mon propos de dire qu'elle tient à la manière commune de concevoir l'*ego* et l'étant intramondain, c'est-à-dire à l'univocité de la substantialité<sup>3</sup> impliquée dans la *res cogitans* comme dans la *res extensa* (§ 19-20), l'occultation du sens d'être du *Dasein* s'accompagne constitutivement d'une cécité corrélative devant le phénomène du monde<sup>4</sup> : « Son interprétation et les fondements sur lesquels elle repose ont conduit à sauter par-dessus le phénomène du monde aussi bien que par-dessus l'être de l'étant intramondain de prime abord à-portée-de-la-main » (§ 21, 95). Descartes entend l'être du *Dasein* à partir de son monde (impropre) ; puis « il dicte pour ainsi dire son être "propre" au monde » (§ 21, 96). Si Descartes a eu une si longue postérité ontologique, c'est précisément parce que sa philosophie se fonde à l'évidence sur une compréhension du *Dasein* pris dans la quotidienneté moyenne, c'est-à-dire sur la façon dont nous interprétons tous d'abord notre existence : et la compréhension du *Dasein* comme *ego* et la compréhension de l'étant intramondain en termes de *Vorhandenheit* devront être ramenées à l'impropriété comme modalité. Ainsi le concept d'être-au-monde dans *Sein und Zeit* se distinguera-t-il du monde comme l'existence de

1. Leibniz « voit dans le je, dans l'*ego cogito*, la dimension de laquelle tous les concepts fondamentaux doivent être tirés. (...) Or chez Leibniz, comme chez son prédécesseur et chez ses successeurs, ce retour au je reste ambigu, parce que le je n'est pas saisi dans sa structure d'essence et dans son mode d'être spécifique » (*Aus der letzten Marburger Vorlesung* (1928), in *Wegmarken*, GA, 9, 89-90).

2. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, § 12, GA, 26, 270-271 ; voir Pierre Teitgen, « Heidegger et Leibniz : les Fonds métaphysiques initiaux de la logique », à paraître dans *Philosophie* en 2009. Sur le § 39 de *Sein und Zeit* et Leibniz, voir Emmanuel Martineau, « La modernité de *Sein und Zeit* », in *La provenance des espèces*, Paris, PUF, 1982, p. 174-177.

3. « Ainsi, chez Descartes, l'élucidation des accès possibles à l'étant intramondain passe-t-elle sous la domination d'une idée de l'être qui a elle-même été empruntée à une région déterminée de cet étant. (...) L'idée de l'être comme être-sous-la-main constant ne motive pas seulement une détermination extrême de l'être de l'étant intramondain et son identification avec le monde en général, elle empêche en même temps de porter les comportements du *Dasein* sous un regard ontologiquement adéquat. (...) L'être du *Dasein*, à la constitution fondamentale duquel l'être-au-monde appartient, Descartes ne veut le saisir que sur le même mode que l'être de la *res extensa*, comme substance » (§ 21, 97-98). Cette circularité n'a rien qui doive nous surprendre : car, qu'il s'agisse de l'*ego* ou de l'étant sous-la-main, ce qui est manqué, c'est le sens d'être du *Dasein* (qui sera saisi comme souci, et donc la temporalité).

4. « Que Descartes non seulement ait voulu, grâce aux concepts de *res cogitans* et de *res extensa*, poser le problème du "Moi" et du "monde", mais encore qu'il ait prétendu lui apporter une solution radicale, c'est ce dont ses *Méditations* (surtout la première et la sixième) témoignent clairement. Les élucidations précédentes auront montré que son orientation, dépourvue de la moindre critique positive, sur l'ontologie traditionnelle aura interdit à Descartes la libération d'une problématique ontologique du *Dasein* et l'aura nécessairement rendu aveugle au phénomène du monde, l'ontologie du "monde" se réduisant alors à l'ontologie d'un étant intramondain déterminé » (§ 21, 98).

*l'existentialia* – j'y reviendrai *in fine* avec un autre cartésien, le premier penseur peut-être de ce que Heidegger nommera existence. Mais faisons pour l'instant, comme Heidegger lui-même l'autorise, « abstraction du problème spécifique du monde » (§ 21, 99) pour nous en tenir à ceci : l'*ego* n'est pas le *Dasein*.

L'*ego* certes. Et ne le sont pas plus, ne le sont ni plus ni moins, l'homme de l'anthropologie théologique, l'individu leibnizien, le sujet kantien, la raison hégélienne, la conscience husserlienne, la personne husserlienne ou schelerienne ou la vie selon Dilthey ou Bergson<sup>1</sup>, même si l'on met en évidence d'une façon que l'on croit décisive que la personne n'est pas un objet, ou si l'on y ajoute ces « compléments » qu'est censée apporter l'affirmation des valeurs d'un Lotze – car la personne reste fondée sur cette « anthropologie théologique antico-chrétienne » qui définit l'homme comme image de Dieu. En effet, « si tous ces titres nomment autant de domaines phénoménaux [*Phänomenenbezirke*] et “explorables”, leur usage ne va jamais sans une indifférence remarquable à s'enquérir de l'être de l'étant ainsi désigné » (§ 10, 46). Tout ce que désignent ces concepts insuffisamment critiqués ne relève que du « mode d'être du pur être-sous-la-main », toutes choses qui « se meuvent fondamentalement sur la même base dogmatique que *Descartes* » (§ 21, 100). Heidegger conclut : « Nos considérations sur *Descartes* voulaient faire apercevoir que prendre pour point de départ – comme cela s'impose apparemment avec “évidence” – les choses du monde ou s'orienter sur la connaissance réputée la plus rigoureuse de l'étant [la mathématique] ne garantit nullement la conquête du sol sur lequel sont phénoménalement rencontrables les constitutions ontologiques prochaines du monde, du *Dasein* et de l'étant intramondain » (§ 21, 101). Dans la mesure où ce ne sont toujours que des régions d'être déterminées qui sont prises en vue et qui orientent la problématique, les considérations postérieures sur Leibniz, Kant, Hegel, Husserl *et al.* eussent pu tout aussi bien être des considérations sur *Descartes* : dans tous ces cas, elles reconduisent au même point de départ faussé – exemplairement visible chez le premier de la série, *Descartes* – et eussent semblablement montré que la question de l'être du *Dasein* restait ininterrogée. *Descartes* constitue une *exemplification* historique du projet analytique,

1. Est-il nécessaire de souligner que cela ôte toute valeur proprement phénoménologique à la tentative de Michel Henry ? Car, si le *Dasein* est constitutivement orienté comme être-au-monde, ce n'est pas une immanence, proclamée en deçà de l'intentionnalité mais toujours décrite en termes de perception, qui pourra élucider le sens d'être de la vie – la confusion de la manifestation et de la révélation en est le premier indice. Pour penser une vie qui n'existe pas, il faut certes nier un concept d'existence « traditionnel », c'est-à-dire objectivant, mais cette négation même laisse intact le concept heideggérien d'existence. Il n'y a là que le dernier avatar d'une lignée intimiste (Malebranche, Maine de Biran, Bergson, Merleau-Ponty) qui double en mode à tous égards mineur (et d'abord non intentionnel) la voie royale *Descartes*, Kant, Husserl. Comprendre, comme le fait Rudolf Bernet, l'intentionnalité non objectivante du rapport au monde comme une réponse anticipée de Husserl à Heidegger a sans doute plus de validité (*La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994).

exemplification<sup>1</sup> dont le risque serait précisément celui de se laisser détourner par les considérations historiques<sup>2</sup>. C'est pour conjurer un tel risque que Heidegger évite tous les concepts énumérés (âme, conscience, esprit, personne, vie, homme) au profit du *Dasein* : « Ce n'est donc point l'effet d'un arbitraire dans la terminologie si nous évitons ces titres (...) pour désigner l'étant que nous sommes nous-mêmes » (§ 10, 46).

Dès lors qu'en pensant tous ces étants selon la *Vorhandenheit*, comme les étants intramondains, y reste impensé le sens d'être du *sum* et par conséquent le sens d'être du *Dasein*, la distinction entre le moi et l'âme, l'individu, la personne, etc., à laquelle j'essaie d'être sensible est non seulement seconde, mais encore parfaitement secondaire.

### *Du quid au quis*

Reste que si, pour n'avoir pas accédé à la question du sens de l'être, l'individu leibnizien, le sujet kantien, la raison hégélienne, la personne husserlienne, etc., sont disqualifiés avec l'*ego*, c'est bien l'*ego* que l'analytique existentielle se devait de disqualifier comme le concurrent le plus qualifié du *Dasein*. L'*ego* est-il un simple exemple de la destruction, ou s'y offre-t-il exemplairement ? À l'évidence, il s'y offre exemplairement, se distinguant par là même des autres titres évités par Heidegger. Pourquoi ? Parce que, si l'*ego* n'est pas le *Dasein*, le *Dasein* est l'*ego* – à certains égards du moins. Jean-Luc Marion s'est efforcé de dégager quatre traits de l'*ego* dans lesquels le

1. L'*ego* cartésien constitue à la fois plus qu'un exemple et simplement un exemple. – Plus qu'un exemple, parce que, quand les *Grundprobleme der Philosophie* (I, 3) entreprennent d'accomplir la destruction programmatique de *Sein und Zeit*, « la thèse de l'ontologie moderne » est formulée en termes explicitement cartésiens ; que les successeurs de Descartes se meuvent dans la direction qu'il a impulsée n'autorise pas plus à en faire un cas parmi les autres que de compter un père au nombre des fils. Pour Heidegger, alors, Descartes est bien d'abord l'auteur d'une rupture (d'où la mise en parallèle des *Meditationes* et de la philosophie première d'Aristote) ; c'est ensuite que Heidegger inscrira Descartes dans une évolution plus lente et plus vaste, à partir de Platon puis de Duns Scot. – Un exemple, car il importe peu finalement de savoir qui a initié le mouvement : l'analytique existentielle a d'abord pour tâche de montrer comment et pourquoi le *Dasein* peut passer à côté du sens de son propre être. De ce point de vue, que la compréhension de l'homme en tant que sujet (logique) ait été initiée par Descartes ne fait rien à l'affaire : il fallait qu'elle fût présente à titre de possibilité dans la constitution du *Dasein* lui-même. – Enfin, le *Dasein* n'est, à ma connaissance, nommé qu'une fois exemplaire ; ou l'inverse plutôt : c'est l'étant recherché de sorte que s'y déchiffre le sens de l'être, et à ce titre exemplaire (§ 2, 7), qui est nommé *Dasein*.

2. « Cette exemplification historique de l'intention de l'analytique [celle qui prend Descartes pour exemple] risque en même temps d'égarer. Car l'une de ses premières tâches sera de montrer que la position initiale d'un moi ou d'un sujet d'emblée donné manque radicalement la réalité phénoménale du *Dasein*. Toute idée de "sujet" persiste – à moins qu'elle n'ait été clarifiée par une détermination ontologique fondamentale préalable – à poser *ontologiquement* le *subjectum* (ὑποκείμενον), et cela quelle que soit l'énergie avec laquelle on se défend, sur le plan ontique, de toute "substantialisation de l'âme" ou "chosification de la conscience". Mais il est tout d'abord besoin d'assigner à la choséité elle-même sa provenance ontologique si l'on veut pouvoir poser la question de savoir ce qu'il faut comprendre *positivement* par un être non chosifié du sujet, de l'âme, de la conscience, de l'esprit, de la personne » (§ 10, 46).

*Dasein* peut « se reconnaître »<sup>1</sup> : – la finitude ; – la possibilité de l'impossibilité (commune à la liberté cartésienne et à l'être-envers-la-mort) ; – l'indétermination ontologique (provisoire pour le *Dasein*) ; – la mienneté (*die Jemeinigkeit*). Je ne retiendrai que la dernière pour le présent propos, rigoureusement textuelle, et même ne retiendrai d'elle que ce à quoi on la repère d'emblée et sur quoi elle se fonde : la *Jeweiligkeit*.

Le § 9 énonce, en effet : « L'étant que nous avons pour tâche d'analyser, nous le sommes à chaque fois nous-mêmes. L'être de cet étant est à chaque fois mien. (...) L'être dont il y va pour cet étant en son être est à chaque fois mien » (41-42). Pour qu'il saisisse qu'il échappe au régime de la *Vorhandenheit*, il faut et il suffit que le *Dasein* prenne conscience, en quelque guise d'être que ce soit, de sa mienneté – ce qui a lieu avec le *pronuntiatum ego sum* : « L'advocation du *Dasein*, conformément au caractère de mienneté de cet étant, doit donc toujours inclure le pronom personnel : “je suis”, “tu<sup>2</sup> es” » (§ 9, 42). Dire « je suis »<sup>3</sup>, c'est en un sens toujours déjà révoquer l'*existentia* au profit de l'existence, c'est révoquer le *quid* au profit du *quis* : « Le titre *Dasein* par lequel nous désignons cet étant n'exprime pas son *quid*, comme dans le cas de la table, de maison, de l'arbre » (§ 9). Le § 25 reprend : le § 9 a « déjà fourni la réponse à la question de savoir *qui* cet étant (le *Dasein*) est à chaque fois. (...) La question *qui* ? puise sa réponse dans le Je lui-même, dans le “sujet”, le “Soi-même” »<sup>4</sup> (114). Autrement dit, il y a deux manières d'interroger l'étant : « L'étant est un *qui* (existence) ou un *quoi* (être-sous-main au sens le plus large) » (§ 9, 45). Le *Dasein* est cet étant qui, exprimant *ego sum*, répond à la question *qui* ?

Pour autant, ce changement de question, du *que* (*quid*) au *qui* (*quis*), suffit-il à trouver dans le « je suis » la constitution ontologique du *Dasein* ? Certainement pas. Il n'y a là qu'apparence (*scheinbar*, 114), car à la question *qui* ? on répond par « ce qui se maintient identique dans le changement des comportements et des vécus » (§ 25, 114) – à savoir, un sujet ou un soi-même. Ainsi retombe-t-on dans le *quid*, et par là dans la *Vorhandenheit*, perdant immédiate-

1. Voir « L'*ego* et le *Dasein* », in *Réduction et donation*, op. cit., p. 119-161, en particulier les § 6-7, que je suis ici partiellement – se reconnaître, c'est-à-dire faire l'objet d'une « inversion » avant de requérir une « confirmation ontologico-phénoménologique » qui consistera à montrer que *sum* a le sens de « je-suis-à-un-monde » (*Sein und Zeit*, § 43, 211).

2. Que la présente étude ait pour objet l'*ego* n'implique pas qu'il faille tenir pour négligeable le « tu » – loin s'en faut ! –, puisqu'il en va avec le « tu » de la forme de l'appel de la conscience qui rend le *Dasein* à une existence propre (au contraire du « je » par lequel le *Dasein* pense se saisir lui-même au cœur même de l'impropriété) : dans l'appel de la conscience, je m'appelle comme un autre, « tu ».

3. Voir le § 64, 318 : « L'éclaircissement de l'existentialité du Soi-même prendra son point de départ “naturel” dans l'auto-explicitation quotidienne du *Dasein*, qui s'exprime sur “soi-même” dans le *dir-je*. (...) Par “Je”, cet étant se vise lui-même. La teneur de cette expression passe pour absolument simple. Ce qu'elle désigne, c'est à chaque fois moi, et rien d'autre » (318).

4. Comme on le voit, ce concept de soi-même n'implique ici aucune réflexivité, au contraire de celui dont je distinguais le moi en commençant ; voir aussi le § 60, 297 : « (...) le Soi-même que cet étant est en tant que “Je suis”. » Dès avant *Sein und Zeit*, Heidegger s'est montré très critique envers la « réflexivité » comme capacité supposée de faire retour à des « vécus », ce qui supposerait la possibilité de s'en abstraire pour les contempler comme de l'extérieur.

ment ce que la mienneté semblait avoir fait gagner : « On peut bien récuser l'idée de substance de l'âme, de la 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 ?* [*die Werfrage*] reçoit une réponse » (§ 25, 114)<sup>1</sup> – la retombée dans la substantialité est vraie de Kant lui-même, en dépit de sa critique du paralogisme de la substantialité, qui ne voit pas que « le dire-Je vise l'étant que je suis à chaque fois en tant que “Je-suis-dans-un-monde” » (§ 64, 321). En répondant *je* à la question *qui ?*, ou plutôt en interrogeant le *je* selon la question *qui ?*, a-t-on alors tout perdu, à commencer par le *Dasein* lui-même, encore implicitement pré-supposé être-sous-la-main à la manière du premier *ego* venu, ou de l'esprit, ou de la personne, etc. ? Non, car cette apparence, tout en fournissant l'information (*Angabe*) ontique *évidente* selon laquelle « le *Dasein* est un étant que je suis à chaque fois moi-même » (le *Dasein* est bien l'*ego*), n'en indique (*anzeigt*) pas moins quelque chose de la constitution ontologique du *Dasein* (§ 25, 114).

Sans doute la proximité, acquise par la mienneté, entre l'*ego* et le *Dasein*, se révèle-t-elle n'être qu'un malentendu, voire une illusion, si séduisante soit-elle<sup>2</sup>, puisqu'elle n'a de validité qu'ontique : « L'on peut toujours dire ontiquement avec une certaine légitimité de cet étant que “je” le suis. Et pourtant, l'analytique ontologique qui fait usage de tels énoncés doit les soumettre à des réserves fondamentales. Le “moi” ne peut être compris qu'au sens d'une *indication formelle* non contraignante [*im Sinne einer unverbindlichen formalen Anzeige*] de quelque chose qui, pour peu qu'on le rétablisse dans le contexte phénoménal d'être où il prend place à chaque fois, est peut-être appelé à se dévoiler comme son “contraire”. Un “non-moi”, dans ce cas, ne signifiera pas un étant essentiellement dépourvu de l'“égoïté”, mais un mode déterminé de l'être du “moi” lui-même » (§ 25, 116)<sup>3</sup>. Le § 63 rappel-

1. C'est pourquoi le critère de la commune indétermination de l'*ego* et du *Dasein* reste lui-même sujet à caution, puisqu'elle n'est que l'effet d'une « interprétation immédiate » du *Dasein* par lui-même (« eine naheliegende Selbstausslegung seiner », § 25, 116). Autrement dit, ce n'est que comme *on* que le *Dasein* peut se comprendre comme *je*, n'ayant ainsi que l'apparence du *soi* – apparence qui ne sera levée qu'avec le souci : voir la note marginale *b* du Handexemplar à la p. 317 (« Das “Ich” als das im gewissen Sinne “nächste”, vordergründliche und so scheinbare Selbst », 445) et le commentaire de Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 158.

2. « L'“évidence” ontique de cet énoncé : c'est moi qui à chaque fois suis le *Dasein*, ne doit pas créer l'illusion que la voie d'une interprétation ontologique de cette “donnée” se trouverait du même coup univoquement tracée [*Die ontische Selbstverständlichkeit der Aussage, daß ich es bin, der je das Dasein ist, darf nicht zu der Meinung verleiten, es sei damit der Weg einer ontologischen Interpretation des so “Gegebenen” unmißverständlich vorgezeichnet*] » (§ 25, 115). — L'impropriété étant *première*, le *Dasein* est d'abord l'étant que *je* ne suis pas ! S'il est si tentant de croire qu'il suffit de dire « je suis » pour être le *Dasein*, c'est parce que cela évite de voir que l'existence est d'abord impropre, c'est-à-dire que le *Dasein* est d'abord et le plus souvent l'étant que je ne suis pas, donc de voir que je ne suis pas moi-même.

3. Voir aussi le rappel du § 64 : « 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 » (317).

lera, à propos du pouvoir-être : « L'indication formelle [*die formale Anzeige*] de l'idée d'existence était guidée par la compréhension d'être qui se trouve dans le *Dasein* lui-même. Car, même sans aucune transparence ontologique [*ohne jede ontologische Durchsichtigkeit*], une chose au moins se dévoile à nous : l'étant que nous appelons *Dasein*, je le suis à chaque fois moi-même » (313). Mais si l'*ego*, soumis à la question *qui ?*, n'est en mesure de fournir qu'une « indication formelle », et à ce titre tout à fait lâche, de la constitution ontologique du *Dasein*, il n'en fournit pas moins cette indication : et cette indication suffit à lancer la question existentielle du *qui* du *Dasein* (§ 25).

Une page absolument unique<sup>1</sup> du cours professé six mois après la publication de *Sein und Zeit, Die Grundprobleme der Phänomenologie*, explicite admirablement la distinction principielle du *quid* et du *quis* :

« La réalité [*Sachheit*], *realitas* ou *quidditas*, est ce par quoi on répond à la question : *quid est res*, *qu'est la chose* ? Une considération élémentaire le montre d'emblée : l'étant que nous sommes nous-mêmes, le *Dasein*, ne peut nullement être *interrogé* comme tel avec la question : *qu'est-ce que c'est... ?* Nous ne trouvons accès à cet étant qu'en demandant : *qui est-il ?* Ce n'est pas la quiddité [*Washeit*], mais – s'il est permis de forger le terme – la *quité* [*Werheit*] qui constitue le *Dasein*. La réponse ne fournit pas une chose [*eine Sache*], mais un Je, un Tu, un Nous. Cependant nous demandons par ailleurs : *qu'est-ce que ce qui et qu'est-ce que cette quité du Dasein – qu'est le "qui" par différence avec ledit "quoi", au sens strict de la réalité du sous-la-main ?* C'est sans aucun doute en ces termes que nous formulons les questions. Mais cela prouve seulement que ce "quoi" avec lequel nous interrogeons l'essence du "qui" ne peut manifestement pas coïncider avec le "quoi" au sens de la quiddité [*Washeit*] (...). Il faut montrer, de façon positive, en quel sens chaque étant peut être interrogé sur son "quoi", en quel sens au contraire un étant doit nécessairement être abordé à travers la question "qui ?". »<sup>2</sup>

Le *Dasein* entretient donc à l'*ego* un rapport ambivalent, dont sont démunis l'individu, l'esprit ou la personne : par son caractère de mienneté, la réponse ontique que l'*ego* fournit à la question *qui ?* n'en indique pas moins – quoique « sans transparence » – la constitution ontologique du *Dasein*, là où tous les autres prétendants, y compris la personne, l'occultent. L'*ego* n'est pas le *Dasein*, mais lui et lui seul permet d'amorcer la question existentielle de son *qui ?*. C'est bien ce qui confère à Descartes, selon l'expression d'Emmanuel Martineau, une « position historique unique »<sup>3</sup>.

1. Pierre Teitgen me confirme que le mot *Werheit* n'apparaît, dans l'état actuel de la publication de la *GA*, que dans les p. 169-170 de *GA*, 24 : si le thème de l'impossibilité d'accéder au *Dasein* par la *Washeit* est fréquent entre 1924 et 1928, le mot *Werheit* semble être un hapax.

2. *GA*, 24, 171. Jean-François Courtine, dans sa traduction des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 151, passe par le latin pour traduire *Werheit*, « quissité », sur le modèle de *Washeit*, « quiddité » ; si l'incongruité du néologisme français « quoiité », doublon inutile de « quiddité », est indiscutable, l'improbable et insupportablement aigu « quité » dispense du détour latin de la « quissité ».

3. Note à *Umschaltung*, in § 21, 96, p. 88 d'*Être et temps* : l'expression est prononcée cependant à propos du « déplacement de l'influence de l'ontologie traditionnelle vers la physique mathématique moderne ».

### La Werfrage cartésienne

La singularité de l'*ego* cartésien dans la tâche d'une destruction de l'ontologie lui vient donc de sa mienneté, plus exactement du privilège que lui confère sa mienneté sur tous les autres titres, de fournir une indication ambiguë, ontico-ontologique, sur la constitution du *Dasein*. Or la mienneté, au § 9, est strictement corrélatrice du « je suis », par quoi une réponse formelle est apportée à la question *qui ?*. S'il ne fait guère de doute que l'on trouve chez Descartes le *prononciatum ego sum* – constat qui semble suffire à l'analyse préparatoire du *Dasein* –, ne peut-on prolonger un peu le trait commun au *Dasein* et à l'*ego* en recherchant si la question *qui ?* se laisse lire dans les *Meditationes*? Autrement demandé, s'il est radicalement non pertinent de soumettre le *Dasein* à la question « qu'est-ce que... ? » et s'il requiert proprement la question *qui ?*, qu'en est-il de l'*ego* cartésien? Descartes n'eût-il pas dû interroger l'*ego* selon la *Werfrage*, anticipant d'un pas supplémentaire l'analyse préparatoire du *Dasein* vers l'amorçage de sa question existentielle? Dût-il se contenter d'une réponse purement ontique, puisque le doute impose *a priori* à l'*ego* d'être « sans monde », n'eût-il pas dû en somme demander à l'*ego qui* il était? – Mais c'est précisément ce que Descartes a fait!

Et ce qu'ont méconnu trois siècles et demi de lecteurs, de traducteurs et de commentateurs, sinon obnubilés par le préjugé qui identifie précipitamment *res* et *substantia*, du moins subjugués par la puissance doctrinale de la chaîne ontologique qui relie les *Meditationes II* et *III*: *ego sum = res cogitans = substantia* (AT, VII, 45,7). Les plus grands interprètes – Kant, Husserl, Heidegger – furent en cela du moins imités par les traducteurs qui se sont voulu les plus fidèles et les commentateurs apparemment les plus méticuleux. Jamais à ma connaissance l'un d'eux n'a vu dans la *Meditatio II* autre chose que la question : *quid sum ?*. Or, conformément aux exigences requises par l'analyse du *Dasein* moyen (quotidien), c'est bel et bien à travers la question *qui ?* que l'*ego* s'interroge. Relisons la *Meditatio II*.

Sitôt établi comme vrai « hoc prononciatum, *Ego sum, ego existo* », l'*ego* se demande « *quisnam* sim ego ille, qui jam necessario sum »<sup>1</sup> (AT, VII, 25, 14-15 ; je souligne, ainsi que plus bas), répété dans les *Quintae Responsiones* : « Me nondum satis intelligere *quis* sit ille qui cogitat » (351, 12-13 et, en un sens, encore dans les *Principia philosophiae*, I, 8 : « Examinautes enim *quinam* simus nos [...] », AT, VIII, 7, 11-12) : – Luynes traduit, comprenant ce *quis* comme un *quid* : « *Ce que* je suis, moi qui suis certain que je suis »<sup>2</sup>, et Clerselier, pis :

1. Je vois dans cette syntaxe inouïe (et rigoureusement intraduisible en français) : *ille* (masculin) *ego* (substantivé) qui gouverne le verbe *sum* (à la première personne), un indice textuel de la primauté du *quis* (que je suis) sur l'objet *quid* ; voir mon *Pascal : des connaissances naturelles à l'étude de l'homme, op. cit.*, p. 121-122.

2. Michelle Beyssade glose : « *Ce qu'est* ce moi, *ce que* je suis, moi qui à présent de toute nécessité suis » (*Méditations métaphysiques / Méditations de philosophie première*, Paris, Le Livre de poche, 1990, p. 53, puis p. 61). Picot : « Examinant *ce que* nous sommes (...) »

« Je ne connaissais pas encore assez *ce que c'est qu'une chose* qui pense. »<sup>1</sup> La question cartésienne revient, insistante : « Novi me existere ; quaero *quis* sim ego ille quem novi » (27, 28-29), puis à propos de l'imagination, inapte – et donc inepte – à connaître *qui* je suis : « ineptire videor, dicendo : imaginabor, ut distinctius agnoscam *quisnam* sim » (28, 10-11). Luynes de nouveau : « J'ai reconnu que j'étais, et je cherche *quel* je suis, moi que j'ai reconnu être », puis, enfin (!) : « J'aurais aussi peu de raison en disant : j'exciterai mon imagination pour connaître plus distinctement *qui* je suis. »<sup>2</sup>

Mais il y a plus. L'important, dans ce *premier* temps de la recherche de qui je suis, est de ne pas assumer trop et trop vite, c'est-à-dire de ne pas prendre, « *in locum* mei », « *aliquid aliud* », ce qui serait se méprendre : « deincepsque cavendum est ne forte *quid aliud* imprudenter assumam in locum *mei* » (25, 15-17). Ainsi Descartes pose-t-il explicitement que les réponses à la question *quid* – et partant la question elle-même – sont très exactement ce dont il ne veut pas. En effet, la recherche de « ce que » je suis, c'est exactement la recherche qui l'a conduit, avant le doute, à l'inutile et à l'incertain. Il faut donc examiner ces réponses à la question *quid* ? à la lumière nouvelle de la seule vérité de l'*ego sum* : « Quare jam denuo meditabor *quidnam* me olim esse crediderim, priusquam in has cogitationes incidissem » (25, 19-20) ; puis : « Sed hic potius attendam, quid sponte et natura duce cogitationi meae antehac occurrebat, quoties *quid* essem considerabam » (25, 31-26, 2). Si je dois être désormais attentif au *quid* ?, et le méditer de nouveau, c'est pour en retrancher (*subducam*) les réponses prévenues et imprudentes : « *Quidnam* igitur antehac me esse putavi ? » (25, 25). Les réponses à la question *quid* ? sont très exactement ce dont je dois me défaire si je veux avancer dans la question *quis* ? et ne pas prendre quelque chose d'autre pour moi. L'enquête que vise le *quid* ? n'était pas seulement menée trop tôt : induisant de simples opinions (*putavi*), elle est mal menée, inadéquate à élucider le sens de l'*ego*. C'est pourquoi elle a conduit Descartes, et avant lui tant de philosophes, à des réponses indues, et prématurément substantialistes : *homo* – c'est-à-dire encore la question « *quid* (est homo) » ? –, *animal rationale* (25, 26-27), question indéfiniment dupliquée, « *quidnam* animal sit et *quid* rationale » (25, 27-28), questions qui se présentaient spontanément et naturellement (préjugés donc) à ma pensée (*cogitationi*, 26, 1) plutôt qu'elles n'interrogeaient directement l'*ego*. À la question *quid* ?, Descartes répondait encore avec les scolastiques d'abord *corpus* (26, 5), avec toutes ses parties, corps objectivé tel une machine ou un cadavre (26, 2-5) puis une étendue figurée (26, 11-23) ; *anima* ensuite, question elle-même réitérée, « *quid* esset haec anima » (26, 8), âme à laquelle il rapportait toutes ses actions, ou celles du corps, comme des propriétés (*referebam*, *me habere*, 26, 7-8 et 27), et imaginée comme un « *nesquid quid* » bien subtil, un vent, un feu, l'éther, une vapeur, un souffle (26, 8-11 puis 27, 21). Rien de tout cela ne fournit la moindre « *notitiam de me* »

1. Édition de 1661 des *Méditations métaphysiques*, p. 451.

2. Le *quel* (*qualis*) de Luynes est sans doute appelé par « *qualis res* ? » (27, 16).

(28, 16-17). Le doute a tout emporté des réponses à l'inadéquatement question *quid?* Tout diffère « *ab eo me quem novi* » (27, 26). Même « *mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio* » (27, 14) ne répondraient pas davantage *immédiatement* à la question *quis?*, puisqu'ils n'apparaissent, dans leur indistinction scandaleuse à tout scolastique, que comme des synonymes, mots de prime abord insignifiants (27, 15) et comme tels inutiles à la *res cogitans*, qui, elle, non pas tant *res* que *cogitans*, va élucider qui je suis. Tout *aliquid* échoue donc à dire *qui* je suis, « *non sum [...] quidquid mihi fingo* » (27, 20-22).

On ne manquera pas de m'objecter l'*aliquid* sonore de la position : « *ego aliquid sum* ». Je répondrai que cet *aliquid* ne marque pas tant une chosification qu'il n'est appelé par l'opposition avec le *nihil* qui précède immédiatement : « *ista nihil esse : – nihilominus tamen ego aliquid sum* » (27, 22-23). *Aliquid* signifie ici *non nihil*, en l'occurrence *non corpus*, qui réitère l'affirmation absolue de l'existence sans préjuger le moins du monde de *ce que* je suis, mais au contraire qui tente d'avancer dans la recherche explicite du *quis* qui suit : « *quaero quis sim ego ille quem novi* » (27, 28-29). Ainsi la *position* de l'*ego sum* s'oppose-t-elle à la *supposition* effectuée par le doute que l'âme et le corps ne sont rien<sup>1</sup>. Il en va semblablement de la répétition du *cogito* à laquelle donne lieu l'analyse du morceau de cire : « *fieri plane non potest (...) ut ego ipse cogitans non aliquid sim* » (33, 13-14), où *aliquid* signifie *non nihil*, par différence d'avec l'inexistence réelle de la cire, c'est-à-dire son existence attribuée, mais non déduite, par mon seul jugement.

On m'objectera plus sérieusement l'avancée décisive : « *Sed quid igitur sum ? Res cogitans* » (28, 20). La question contredit-elle notre hypothèse ? Nullement. On sera sensible à la force rhétorique de l'anaphore « *Quid autem nunc* »<sup>2</sup>, « *Quid praeterea* », « *Sed quid igitur sum* » (26, 24 ; 27, 18 ; 28, 20) qui relance à chaque fois l'investigation : mais quoi ? Qu'en est-il ? Où en est notre affaire, moi qui..., « *Quid, inquam, ego qui...* » (33, 3) ? Mais la rhétorique est dans les *Meditationes* au service de la pensée, et non l'inverse. Nullement donc, car : 1 / la réponse de Descartes reprend de façon obvie : « *Sum autem res vera, et vere existens ; sed qualis res ? Dixi, cogitans* » (27, 15-17). En rigueur d'argumentation, le *sed* de 28, 20 ne marque aucune opposition, puisque les lignes précédentes ont pour résultat de devoir ne pas se fier à d'éventuelles compréhensions par l'imagination de la connaissance de ce qui me concerne. Moins que d'une opposition, « *sed quid igitur sum ?* » relance l'enquête (d'où sa part de rhétorique néanmoins) en mettant fin à l'exkursus anti-imaginatif qui précède et en reprenant 27, 15-17. Or, dans ce passage, *res* est

1. « *Supposui enim ista nihil esse. Manet positio : nihilominus tamen ego aliquid sum* » (27, 22-23). J'ai pour moi, contre Luynes qui lit cette *positio* comme le rappel de la supposition qui précède, l'hypallage d'Arnauld, qui explicite l'opposition en déplaçant le *nihilominus* : « *Etiā si obstinata mente contendam, nullum esse omnino corpus, manet nihilominus positio, ego aliquid sum, non sum igitur corpus* » (198, 17-19).

2. Luynes corrige en un sens ses inadvertances précédentes en traduisant à présent « *Quid autem nunc...* » (26, 24) par un « *Mais moi, qui suis-je...* » : « *correction* » tardive, et non repentir, car, tout aussi fautive, elle confirme sa cécité envers la question qui m'occupe.

un pur support lexical pour *vera* – ce n'est pas Heidegger qui me contredirait sur ce point (voir *supra*, n. 2, p. 65) –, *existens, cogitans*. Ce sont les épithètes qui la qualifient qui emportent tout son sens. *Res* est « le terme le plus dépouillé de toute signification spécifique », comme André Combes le disait en relevant le *choix* que Richard de Saint-Victor en fait pour nommer ce sur quoi se porte le regard pénétrant de la contemplation<sup>1</sup>, un « élément très remarquable d'indécision », je dirai ici d'indétermination : *res* est admirablement vague. Si Descartes a choisi *res* et s'y tient tout au long de la *Meditatio II*, c'est précisément pour sa remarquable insignifiance – il est pour le moins discutable d'y anticiper la *substantia* : la « déduction égologique de la substance » ne lui devra rien, mais tout à *cogitans*<sup>2</sup>. 2 / Comment s'explique ce *cogitans* ? Comme « dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens » (28, 11-12). A-t-on affaire là, avec ce que Descartes appellera pour la première fois dans la *Meditatio III* des *modi cogitandi* (34, 23), à des choses, dont le mode d'être serait la *Vorbandenheit* ? Évidemment non<sup>3</sup>. C'est pourquoi cette liste ne constitue pas une définition, mais réunit, de façon du reste provisoire, non exhaustive et dans une pluralité réductible (*affirmans/negans, volens/nolens*, à quoi il ajoutera *intelligens/ignorans*, 34, 19-20), ce que j'appellerai des effets de *reconnaissance*, éprouvés tout au long des deux premières *Meditationes* : quand je doute, quand je comprends, quand j'affirme, etc., je pense, *sum (res) cogitans*. C'est pourquoi Descartes peut conclure l'analyse qu'ouvre cette liste : « Ex quibus equidem aliquanto<sup>4</sup> melius incipio nosse *quisnam* sim » (29, 19). C'est bien à la question *quis* ? que répondait la liste des futurs modes de la pensée, pensés en première personne. C'est donc sans aucun scrupule que je m'autorise à interpréter « *quid igitur sum* ? » comme signifiant rigoureusement « *quis*

1. Jean Gerson commentateur dionysien, Paris, Vrin, 2<sup>e</sup> éd., 1973, p. 106.

2. Voir Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, § 13. *Contra Sein und Zeit*, § 15, 67-68 : « L'advocation de l'étant comme "chose" (*res*) suppose déjà une caractérisation ontologique anticipée et implicite. L'analyse qui, partant d'un tel étant, pousse jusqu'à son être rencontre les concepts de choséité et de réalité, puis l'explication ontologique de celles-ci s'achemine jusqu'à des caractères d'être comme la substantialité. »

3. Comme on le sait, le coup de force heideggérien requiert l'interprétation du *cogito* en termes de représentation (*vor-stellen*, et même de *sich vor-stellen* compris comme *Vor-sich-stellen*), donc des *modi cogitandi* en termes de modes de la représentation, compris par conséquent comme des modalités de la présence à soi. Cette interprétation, fondée sur celle du *cogito* comme *cogito me cogitare*, appartient déjà au cours du semestre d'hiver 1923-1924, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA, 17, 132-133. Elle est développée plus tard, en particulier dans le *Nietzsche*, II, GA, 6.2 (133-139), qui reprend une page parfaitement explicite du séminaire d'été 1937, *Arbeitskreis zur Ergänzung der Vorlesung: Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein)* GA, 87, 254 : « Med. III, 1. Cogito. Vor-stellen. Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans, quoque et sentiens. Co-agito – *zusammen treiben* – vorstellen – *logos* als Einigen, Sammeln. / Princip. I, 9. cogito = cogito me cogitare. Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare. *Sein ist Bewußtsein.* / Vor-stellen jetzt : das sichere Zustellen des Vor-stellbaren (Vorausberechnen) ; in diesem Vorstellen Vorliegen » (on remarquera que c'est à la *Meditatio III* que Heidegger emprunte la liste que je commente).

4. *Aliquanto* me paraît signifier ici, plutôt que « un peu » : « assez », « assez nettement ».

igitur sum ? ». 3 / Durant toute l'analyse qui suit, les modes de la pensée ne se rapportent pas à l'*ego* à la façon d'un avoir, comme des propriétés à leur possesseur<sup>1</sup>. Autre chose, du moins en ce premier temps, les *modi cogitandi*, autre chose les *cogitationes*<sup>2</sup>. Le choix du verbe *pertinere* est ici significatif : « Non pauca sane haec sunt, si cuncta ad me pertinent. Sed quidni pertinere ? » (28, 23-24). Plus que d'avoir ou d'appartenance, il s'agit de pertinence, c'est-à-dire de convenance, voire, si j'ose ce mot en un sens très faiblement heideggérien (*Betroffenheit*, § 29), de concernement : il s'agit moins de définir ce que je suis que d'énumérer ce qui me concerne et à quoi je me reconnais et reconnais qu'il en va de ma pensée. La pensée, sous toutes ses formes, ne m'appartient pas tant qu'elle ne peut être détachée de moi, « cogitatio est, haec sola a me divelli nequit » (27, 8), « quid est quod a me ipso separatum dici possit ? » (29, 4). L'élucidation de l'*ego* comme *cogitans* ne délivre pas tant une définition de l'*ego* qu'elle ne vise un je ne sais quoi de moi, « istud nescio quid mei » (29, 23-24), non distinguable de moi, qui engage la connaissance de qui je suis.

Pour autant, cette reconnaissance des modes de la pensée au moment même où ils sont effectués conduit l'*ego* à éprouver qu'en eux il est bien toujours le même : « Idem ego sum qui dubito, intelligo, volo (...), imaginor (...), sentio » (29, 5-11). Si toute l'analyse ne procède pas de la question *quid ?*, car elle ne recherche pas ce que je suis, elle n'en pose pas moins, en cherchant qui je suis, que je suis *le même* pensant, doutant, comprenant, etc., c'est-à-dire qu'elle affirme l'identité et la constance de l'*ego* – au moins à chaque fois que je pense, « quoties a me profertur, vel mente concipitur » (25, 12-13) ou aussi longtemps que je pense (« *quandiu cogito* », 27, 10). Or peut-on concevoir l'identité et la constance autrement que sous le mode de la *Vorhandenheit* (*Sein und Zeit*, § 64 de nouveau) ? C'est ici précisément que tout bascule<sup>3</sup>, ou plutôt que les voies de l'*ego* et du *Dasein* bifurquent : si, pour Heidegger, ce

1. « Les caractères de cet étant [le *Dasein*] qui peuvent être dégagés ne sont donc pas des “propriétés” sous-la-main d'un étant sous-la-main présentant telle ou telle “figure”, mais, uniquement, des guises à chaque fois possibles pour lui d'être » (*Sein und Zeit*, § 9, 42 ; voir aussi § 15, 67).

2. « Descartes (...) dit : des *cogitationes* sont sous-la-main et en elles est conjointement sous-la-main un *ego* comme *res cogitans* sans monde » (§ 43 b), 211 – cela peut-il s'entendre avant la *Meditatio III* ?

3. Je veux bien dire : la position de l'identité fait basculer le questionnement cartésien. Heidegger ne pût être sensible à ce point d'inflexion, puisque pour lui tout est joué dès la compréhension de l'*ego cogito* comme conscience, donc comme réflexivité, et de la *cogitatio* comme *intentio* : « Descartes caractérise le concept de la *cogitatio* de telle sorte qu'il tombe à peu près d'accord avec le concept de vécu intentionnel actuellement utilisé en phénoménologie » (*Einführung in die phänomenologische Forschung*, semestre d'hiver 1923-1924, GA, 17, 132). C'est du reste à ce titre que Descartes est un véritable prête-nom pour Husserl : dans *Sein und Zeit* certes, mais déjà, et avec quelle violence théorique, dans le cours de 1923-1924 cité plus haut : les vécus intentionnels demeurent prisonniers de la détermination cartésienne, ils ne sortent pas de l'immanence de la conscience comme présence à soi. Husserl manque donc tout autant que Descartes le phénomène du monde : puisque le phénomène du monde requiert une élucidation de l'intentionnalité qui se fonde dans la transcendance du *Dasein*, dont le sens d'être est le souci. – La bifurcation, si je puis dire, entre les voies du *Dasein* et de l'*ego*, c'est-à-dire entre l'être-au-monde et la conscience, a lieu, pour Heidegger, dès ce qu'il appelle « le *cogito sum* » : c'est sans doute pourquoi il a méconnu la *Werfrage* dans la *Meditatio II*.

que je figure comme une bifurcation a lieu dès le *cogito* (le point où le *Dasein* se reconnaît dans la mienneté de l'*ego*), entre la voie de la conscience (l'*ego*) et celle de l'être-au-monde (le *Dasein*), c'est lui-même qui nous permet de la situer plus loin dans la *Meditatio II*, au moment précis où à la *Werfrage* Descartes répond par l'identité de la *mens*. L'enquête que l'*ego* mène sur lui-même l'interroge bien à travers la question *quis* ?, mais sa réponse reconduit subrepticement à la *Vorhandenheit*, et désormais l'*ego* (*res*) *cogitans*, sive *mens*. Mais dans cette déviation, ou dans ce glissement, ce n'est pas la *res* qui impose à l'*ego* de se penser ontiquement, comme un étant-sous-la-main, mais la *cogitatio* elle-même, dans la constance de son identité.

Revenons à notre page des *Grundprobleme der Phänomenologie* :

« L'étant que nous sommes nous-mêmes, le *Dasein*, ne peut nullement être interrogé comme tel avec la question : *qu'est-ce que c'est... ?* Nous ne trouvons accès à cet étant qu'en demandant : *qui est-il ?* (...) Cependant nous demandons par ailleurs : *qu'est-ce que ce qui et qu'est-ce que cette qui* du *Dasein* – qu'est le “qui” par différence avec ledit “quoi”, au sens strict de la réalité du sous-la-main ? C'est sans aucun doute en ces termes que nous formulons les questions. Mais cela prouve seulement que ce “quoi” avec lequel nous interrogeons l'essence du “qui” ne peut manifestement pas coïncider avec le “quoi” au sens de la quiddité [*Washeit*] » (GA, 24, 171).

Ce texte – qui n'entretient aucun rapport explicite avec Descartes – décrit littéralement le redoublement que j'ai commenté : « Sed *quid* igitur sum ? Res cogitans. *Quid* est hoc ? », soit, tel que nous l'avons compris : « Sed *quis* igitur sum ? Res cogitans. *Quid* est hoc ? » Il décrit exactement, mais *a contrario*, la situation du questionnement cartésien. Dans la *Meditatio II*, l'*ego* est bien interrogé à travers la question *quis* ?, mais le *quid* qui à son tour interroge ce *quis* va coïncider avec le *quid* au sens de la quiddité. Non certes qu'il coïncide avec lui immédiatement : les modes de la pensée ne sont pas, comme tels, des étants-sous-la-main. Mais l'identité et la constance de la pensée elle-même, dans tous les modes dans lesquels elle se reconnaît, affectent à ce second *quid* son sens de « quiddité », au point que l'*ego* se découvrira *mens* (27, 14 ; 28, 17-18 ; jusqu'à l'équivalence « *Quid* autem de hac ipsa mente, sive de me ipso ? », 33, 1-2), avant de se déclarer, *via* l'examen des idées en moi, *substantia* (45, 7). C'est exactement à ce point de la *Meditatio II* que le *Dasein* se sépare de l'*ego*, quand la *Werheit* qui le constitue s'explicité comme existence, c'est-à-dire quand il est saisi, selon le mode d'être propre que qualifie l'existence, comme être-au-monde. Si la *Werfrage* interroge bien initialement l'*ego* de la *Meditatio II*, la *Werheit* y cesse d'en gouverner l'analyse, empêchant ainsi l'*ego* de se comprendre comme constitué par l'être-au-monde et figeant là, dans son ambivalence ontico-ontologique, sa progression vers l'analytique existentielle. Soumise à la *Werfrage*, l'évidence ontique de la mienneté cartésienne se double donc de l'indication d'une constitution ontologique du *Dasein* qui va plus loin, en ce qu'elle s'explicité comme *Werfrage*, que la simple position de l'*ego sum* et de cette mienneté. Comme j'ai cru l'avoir montré, cette indication reste formelle, puisque l'*ego*, n'accédant pas à

la compréhension de son être-au-monde, c'est-à-dire à la transcendance dont le sens d'être est le souci, reste bloqué dans l'immanence. Pour autant, elle ne se limite pas au seul premier pas auquel Heidegger l'assigne, elle ne se borne donc pas à n'être qu'une *première* indication sur la voie d'une interprétation ontologique du *Dasein*.

Que conclure ? La question n'est pas de savoir si Heidegger, qui la cite fort peu, a lu la *Meditatio II*. Le paradoxe est qu'il impute à Descartes l'omission de ce qui pourtant, grâce à lui, saute aux yeux : la primauté de la *Werfrage* dans la *Meditatio II*, et le progrès que permet sa récurrence insistante. Si Heidegger a méconnu ce à quoi son interprétation de Descartes ouvrait la voie, c'est parce que cette interprétation même était gouvernée par la tâche de montrer que la question du *qui* ? devait recevoir une résolution analytico-existential : l'essence du *Dasein* se fonde dans son existence. De cela, en dépit de la *Werfrage*, il n'y a certes pas trace dans la *Meditatio II*, ce qui suffit à fixer toute la différence entre l'*ego*, aussi bien husserlien que cartésien, et le *Dasein* : rien de moins que l'être-au-monde ! Sans doute cependant eût-il été possible de décrire plus avant l'ambivalence de la constitution ontico-ontologique de l'*ego*, de préciser l'indication ontologique que nonobstant elle pointe, de mettre en lumière que la *Werheit*, fût-elle assez vite abandonnée dans la *Meditatio II*, confère à l'*ego* et au *Dasein* un trait commun plus long et plus fin que celui que *Sein und Zeit* ne reconnaît, d'en conclure que l'interrogation cartésienne n'était peut-être pas restée totalement « apparente » et sans « transparence » ontologique ; bref, il eût sans doute été possible de détruire plus rigoureusement encore l'*ego* en vue d'une analytique du *Dasein*. C'est en tout cas ce vers quoi me conduit le projet de rendre compte de l'invention cartésiano-pascalienne du moi, et par conséquent la tâche de distinguer le moi de l'individu, de la personne, de l'âme, etc. Plus l'*ego* se laisse reconnaître dans le *Dasein*, plus il se différencie des titres et avatars métaphysiques avec lesquels, à tort *et* à raison comme j'ai essayé de le montrer, il est souvent confondu.

### *L'existence humaine*

Est-il possible d'envisager que l'enquête sur le moi et à partir de lui avance d'un second pas en direction de l'analytique existentielle ? Je voudrais simplement, pour terminer, esquisser une réponse positive à partir de la double condition qu'une telle avancée exige. Que, dans les *Meditations*, la question du *quid* ? se soit clandestinement glissée sous la question du *quis* ? au point de s'y substituer, c'est ce à quoi j'ai essayé plus haut d'assigner son lieu exact. Tenir à distance la *Washeit*, et même la mettre définitivement de côté, pour éviter que la recherche ne glisse subrepticement sous son emprise, telle est donc la première condition. « La libération de l'*a priori* "qui" doit nécessairement devenir visible pour que la question "qui est l'homme ?" puisse recevoir une élucidation philosophique » (§ 9, 45). Ce que

Heidegger indiquait comme une tâche, et même une tâche urgente, est-il absolument exclu de pouvoir en trouver chez quiconque quelques traits dans lesquels le *Dasein* se reconnaîtrait *autrement* qu'il ne s'est reconnu et méconnu dans l'*ego* des *Meditationes* ? N'y a-t-il vraiment aucune tentative d'élucidation de la question « qui est l'homme ? » qui ne se fonde sur la détermination préalable de son essence ou de sa nature ? N'y a-t-il aucun philosophe pour avoir vu qu'il appartient à la structure du *Dasein* de pouvoir passer à côté de son propre sens d'être ? La seconde condition, qui ne redouble la première que si celle-ci est bien entendue (*Sein und Zeit*, § 12, pt 2, 53), requiert d'esquisser certains des caractères de l'être-au-monde. Que la seconde condition ne soit pas davantage remplie par Descartes, et même que la voie dans laquelle la *Meditatio III* s'engage, après la bifurcation que j'ai essayé de situer précisément, s'y oppose radicalement, c'est ce sur quoi *Sein und Zeit* a insisté : l'*ego* cartésien est sans monde, « weltlose Ich » (§ 63, 316 et § 75, 388). C'est donc à un double titre que Descartes ne saurait être l'homme de ce second pas<sup>1</sup>.

Pour autant, ce pas est bien le second : il ne peut être entrepris qu'à partir du premier, à partir donc de l'*ego* et de sa mienneté, et de rien d'autre : c'est dire que seul un « cartésien » pouvait l'entreprendre. Mais un cartésien qui du même coup vît, ou entrevît, que c'est hors de ce que Heidegger appelle l'ontologie, c'est-à-dire hors de la question de l'*essentia*, qu'il fallait interroger le moi – non seulement quelles que fussent la part de compréhension effective et la part de désinvolture dans cette vue, mais encore quels qu'en fussent les motifs véritables, à commencer par le déplacement de son propre projet fondé sur la considération de l'essence de l'homme. Voilà pour la première condition. Quant à la seconde, elle impose d'avoir vu que l'être-au-monde était constitutif du moi, ce qui requiert la mise en évidence de ce que Heidegger nomme des existentiels, c'est-à-dire des caractères d'être du *Dasein* déterminés à partir de la structure d'existence (§ 9). Elle ne pouvait être remplie, pour continuer de parler dans les termes de *Sein und Zeit*, que par qui aurait eu assez de lucidité phénoménologique pour mettre au jour certains des caractères de l'être-au-monde pour l'étant qui l'est sous le mode de la quotidienneté : qui aurait vu, par exemple, que l'aliénation est un des caractères de l'être-au-monde quotidien, et, ce faisant, aurait décrit ce mode impropre d'être-au-monde. Dans ce cartésien anti-cartésien, on pourra reconnaître Pascal, plus exactement le dernier Pascal, et les « thèmes » qui font l'objet de ses « discours de l'existence humaine », selon le titre sous lequel Emmanuel Martineau a réuni les *discours* consacrés principalement à la gloire (humaine), à l'imagination, à l'injustice et au divertisse-

1. Resterait cependant à se demander en quel sens – et s'il y a un sens, la question de l'être-au-monde étant omise – on peut considérer que la doctrine de la liberté et les *Passions de l'âme* prolongent l'investigation de la question *quis ?*. La tâche est assez ardue, qui engage en particulier l'examen des textes cités *supra*, n. 2, p. 65, trop en tout cas pour l'instant et pour moi, *a fortiori* dans les limites de cet article.

ment. L'édition des *Discours sur la religion et quelques autres sujets*<sup>1</sup> rend manifeste que les analyses que Pascal mène dans ce « quatuor de l'existence humaine » ne doivent plus rien à la définition abstraite, essentialiste, de l'homme comme « sujet de contradictions » – au titre de laquelle on peut inscrire le projet apologétique pascalien, fondé sur l'antagonisme augustinien en l'homme de la *dignitas* et de la *miseria*, dans la longue tradition de la *quaestio hominis* –, et qu'il en va avec ces textes de « l'une des premières fois dans l'histoire de la pensée occidentale [où] l'existence humaine est prise en vue en et pour elle-même »<sup>2</sup>. Les phénomènes de l'imagination prise comme telle et de l'injustice peuvent, ou plutôt doivent, être compris comme des existentiels, au même titre que le phénomène de l'ennui, dont le divertissement est le corollaire<sup>3</sup>. Car si l'*ego* cartésien est sans monde « weltlose Ich », il n'en va pas de même du moi pascalien. J'ai, de mon côté, opposé à la première anthropologie, celle de la Conférence APR, une seconde anthropologie<sup>4</sup>, existentielle – le terme d'« anthropologie » est sans doute inadéquat pour qualifier cette première analytique existentielle –, et j'ai essayé d'en proposer une esquisse positive à partir des deux thèmes que sont la gloire et le divertissement. – Avec l'analyse de la gloire humaine et de l'imagination, Pascal met en lumière la puissance d'aliénation de l'imagination, qui requiert d'être rapportée au mode d'être quotidien du *Om*. C'est l'échéance (ou le dévalement, *Verfallen*) qui éclaire le plus adéquatement l'impropriété comme mode d'être du *Dasein*. L'échéance est ce mouvement dans lequel le *Dasein* suit la ligne de plus grande pente, en se laissant à chaque fois absorber par sa préoccupation, c'est-à-dire en se dispersant à chaque instant dans les mille et une tâches quotidiennes qu'il a toujours à accomplir. Ce mouvement dévalant le rend toujours plus étranger à lui-même, en aliénant son propre pouvoir-être. L'être-au-monde ouvre à la possibilité de l'aliénation – possibilité à laquelle nous avons tous toujours déjà succombé, parce qu'elle est tentante (*versucherisch*) ; et elle est tentante, parce qu'elle est rassurante et tranquillisante (*beruhigend*). – Le divertissement enfin : ce discours, après trois siècles de commentaires aveugles, attend toujours d'être *lu*, c'est-à-dire lu comme le seul texte du XVII<sup>e</sup> siècle qui indique de façon parfaitement claire que c'est la temporalité qui constitue le sens ontologique du divertissement.

Comme on le voit, les dernières lignes de cette étude résument moins de récents acquis qu'elles ne circonscrivent une recherche future. Ce retour à Pascal – à un autre Pascal – consiste-t-il à dessiner grossièrement et *a posteriori* les traits modernes d'une épopée de l'histoire de la philosophie qui

1. Restitués et publiés par Emmanuel Martineau, Paris, Fayard-Armand Colin, 1992, p. 119 sq.

2. *Discours*, notice XIII, p. 247.

3. Voir Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, *op. cit.*, VI, § 15, « L'ennui des profonds », qui compare l'ennui (Pascal) et l'angoisse (Heidegger).

4. *Pascal : des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, IV, III. – Une étude de la lecture heideggérienne de Pascal (citée deux fois dans *Sein und Zeit*), qui envisage l'ensemble du corpus, nous fait encore défaut.

culminerait en 1927 ? Certainement pas. Il vise seulement à répondre à la question initiale. Le projet d'une histoire du moi ne se réduit pas au simple relevé d'un fait textuel. Il impose non seulement de mesurer la part de rupture et d'innovation qu'impliquent l'*ego sum* et le développement de la question *quis ?* que l'*ego* s'adresse à lui-même, mais aussi de restituer, en marge de la métaphysique, l'histoire de l'existence<sup>1</sup>.

Vincent CARRAUD,  
Université de Caen.

1. Cet article a bénéficié de la relecture de Pierre Teitgen, que je remercie.