

## L'IPSÉITÉ : UN ESSAI DE REFORMULATION À LA LUMIÈRE DE HEIDEGGER ET DE WITTGENSTEIN

[Claude Romano](#)

Presses Universitaires de France | « [Les Études philosophiques](#) »

2017/1 N° 171 | pages 119 à 140

ISSN 0014-2166

ISBN 9782130788195

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2017-1-page-119.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.

## L'IPSÉITÉ : UN ESSAI DE REFORMULATION À LA LUMIÈRE DE HEIDEGGER ET DE WITTGENSTEIN

Nés la même année (et la même année que Hitler), en 1889, ceux que l'on peut caractériser sans hésitation comme les deux plus grands philosophes du xx<sup>e</sup> siècle, Heidegger et Wittgenstein, n'ont pas seulement partagé un même goût de la démolition, du démantèlement ou de la déconstruction (*Abbau*) en philosophie, au point que l'un d'eux a fait de cette dernière, au moins pour un temps, le mot d'ordre de son programme philosophique, tandis que l'autre avouait son ambition de « mettre le feu la bibliothèque d'Alexandrie<sup>1</sup> » ; ils ont aussi partagé une même volonté de reformuler les problèmes du moi, de l'intériorité et de l'extériorité, de l'existence du monde et des autres esprits, du solipsisme, de l'idéalisme et du réalisme, dans des termes radicalement nouveaux par rapport à l'héritage du substantialisme cartésien, du scepticisme humien et de l'idéalisme transcendantal kantien et post-kantien. « Le Je, le Je, voilà le profond mystère » s'exclamait Wittgenstein dans ses *Carnets*<sup>2</sup>. Ces deux philosophes ont aussi emprunté des itinéraires qui, quoique faisant fond sur des méthodes et des références historiques différentes – Frege, Russell, Hume, Schopenhauer, James pour Wittgenstein, Aristote, Dilthey, Husserl, Kierkegaard, la scolastique thomiste et scotiste pour Heidegger – peuvent être tenus pour convergents et même peut-être – c'est du moins l'hypothèse que nous avancerons ici – pour complémentaires.

Wittgenstein, tout en rejetant la *res cogitans* de Descartes, est parti en effet d'une position favorable au moi<sup>3</sup>, et plus précisément à un moi

1. Wittgenstein, Ms 183, p. 64 : « Wenn mein Name fortleben wird dann nur als der Terminus ad quem der grossen abendländischen Philosophie. Gleichsam wie der Name dessen der die Alexandrinische Bibliothek verbrannt hat ».

2. Wittgenstein, *Carnets 1914-16*, trad. de G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1971, rééd. TEL, 5.8.16, p. 150.

3. *Carnets*, 11.8.16, *op. cit.*, p. 150 : « Il y a donc réellement une façon dont on peut et doit parler du Je en philosophie, en un sens non psychologique ». *Tractatus logico-philosophicus*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1922 ; trad. de G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1993, proposition 5.641 : « Il y a donc réellement un sens selon lequel il peut être question en philosophie d'un Je, non psychologiquement ».

transcendantal qui n'est pas une partie du monde, n'est l'objet d'aucune possible expérience, mais porte en lui le monde<sup>4</sup>, entretenant avec celui-ci une relation analogue à celle qui existe entre un « œil géométrique » et le champ visuel, et il a mis progressivement en cause, dans sa philosophie ultérieure, les principaux éléments de cette conception post-kantienne et post-schopenhauérienne. Dans un second temps, celui de son retour à la philosophie et de sa tentative pour élaborer un « langage phénoménologique », c'est-à-dire un langage permettant de représenter adéquatement l'expérience vécue immédiate, il a remplacé son solipsisme idéaliste initial par un solipsisme méthodologique proche de celui défendu à la même époque par Schlick ou Carnap, et reposant sur la thèse d'une possible élimination du « je » de ce langage, dans la mesure où, croit alors Wittgenstein, il est logiquement impossible pour un autre que moi d'avoir mes expériences. « J'ai mal aux dents » serait par conséquent analytique<sup>5</sup>. Dans un troisième temps, continuant à faire fond sur des présupposés dualistes d'origine cartésienne, il a cherché à opposer, dans le *Cahier bleu*, deux usages de « je », un usage comme sujet (par exemple dans la phrase « J'ai mal aux dents ») et un usage comme objet (« Je me suis cassé le bras »)<sup>6</sup>. Enfin, dans la phase ultime et achevée de sa pensée, il a procédé à une remise en question radicale de tous ses propres présupposés idéalistes et solipsistes, mais aussi sceptiques, et à un démantèlement explicite du moi des philosophes au fil conducteur de la grammaire philosophique, au moyen de tout un faisceau de remarques et d'arguments que l'on désigne généralement du nom d'« argument du langage privé<sup>7</sup> ». Le mot « je », affirme alors Wittgenstein, non seulement ne possède pas la grammaire d'un nom (n'en déplaie à Russell), mais n'est même pas employé pour désigner<sup>8</sup> quelque chose ; et c'est parce qu'il succombe à un ensorcellement linguistique que le philosophe métaphysicien, échouant à reconnaître la diversité de l'emploi des mots dans le langage, postule une mystérieuse entité privée, « le moi », pour pouvoir assigner à tort à ce mot une référence. Dans cette lutte prométhéenne contre lui-même et contre tout son arrière-plan philosophique initial, Wittgenstein a ainsi profondément ébranlé, pour ne pas dire jeté à bas, l'édifice sur lequel reposaient les égologies dans leur ensemble.

Heidegger a suivi une voie tout à fait parallèle (nous nous en tiendrons ici à sa première philosophie). Par sa formation auprès de Husserl, il a été

4. « Le Je entre en philosophie parce que le monde est *mon* monde » (*Carnets*, 12.8.16, *op. cit.*, p. 150). Cf. aussi *Tractatus logico-philosophicus*, 5.641

5. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, Oxford, Blackwell, 1964 ; trad. de J. Fauve, *Remarques philosophiques*, Paris, Gallimard, 1975, § 57-60, p. 86 *sq.*

6. Wittgenstein, *Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1958 ; trad. de M. Goldberg et J. Sackur, *Le Cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard, 1996, p. 124.

7. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, éd. de J. Schulte, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003 ; trad. de F. Dastur, M. Elie, J.-M. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004, § 243 à 315.

8. Wittgenstein, *Notes sur l'expérience privée et les "sense data"*, § 283, in *Philosophica*, II, trad. d'E. Rigal, Mauvezin, TER, 1999, p. 36 : « Le mot "je" ne désigne pas une personne ».

très tôt au contact de l'idiome cartésien dans lequel a baigné à sa naissance la phénoménologie dans son ensemble, et sa préférence marquée pour les *Recherches logiques* par rapport aux *Ideen I* et aux *Méditations cartésiennes* a été pour lui, dès le départ, une façon de jouer Aristote et la tradition thomiste contre Descartes et le Kant des néokantiens. Dès la fin des années 1910, il a pris ses distances non seulement avec ce qu'il appelle « la métaphysique du moi et l'idéalisme égologique<sup>9</sup> » – affirmant par exemple que « le “Moi”, une catégorie dont la configuration est passablement complexe, peut très bien n'être pas du tout rencontré dans mon souci (*Sorge*) pour mon monde propre (*Selbstwelt*), pour “moi-même” (*um “mich”*) dans le sens factice concret<sup>10</sup> » –, mais encore avec tout l'arsenal conceptuel des égologies, à commencer par les notions de sujet et d'objet, d'intérieur et d'extérieur, ou encore de réflexion. Cette remise en question systématique devient la clé de voûte d'*Être et temps*, dans lequel s'opère une véritable neutralisation des principaux concepts des philosophies du moi : l'ego, la réflexion, la perception interne, l'immanence et la transcendance, l'évidence, l'*Einführung* et l'entreprise même de « constituer » l'*alter ego* sur la base de l'ego propre, le faux problème de l'existence du monde extérieur et toute l'argumentation sceptique qui le sous-tend. Le scepticisme qui sert d'arrière-plan à la démarche même du doute cartésien, écrit alors Heidegger, n'a même pas besoin d'être réfuté<sup>11</sup>, et la tentative pour démontrer l'existence du monde dit « extérieur » est purement et simplement « dépourvue de sens<sup>12</sup> ». Il est vrai que la rupture de Heidegger avec ses propres sources est peut-être moins radicale que celle du dernier Wittgenstein, car Heidegger continue malgré tout, à la fin des années 1920, à affirmer que l'idéalisme est la seule position philosophiquement tenable<sup>13</sup> et que le *cogito* doit moins être destitué en tant que principe que réinterrogé dans sa teneur de sens au fil conducteur de la question du sens ontologique du « *sum* » ; il s'exprime souvent alors comme si sa propre ontologie fondamentale constituait un approfondissement – et donc une légitimation au moins partielle – de la doctrine cartésienne de l'ego, en dépit de ce que cette dernière peut receler encore d'ontologiquement inadéquat. Mais même si Heidegger a été moins radical que Wittgenstein dans sa remise en question des principaux présupposés cartésiens et kantien, il a néanmoins précédé dans cette voie le philosophe autrichien et, à une époque où celui-ci se débattait encore avec

9. Heidegger, *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe (abrégé désormais « GA »), Bd. 61, Frankfurt am Main, Klostermann, 1985, p. 173.

10. Heidegger, GA 61, p. 95.

11. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 16<sup>e</sup> éd., 1986, p. 229 ; trad. de E. Martineau (modifiée), *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 168.

12. *Sein und Zeit*, op. cit. p. 202 ; trad. citée, p. 153. Dans *Zur Bestimmung der Philosophie*, Heidegger soulignait déjà que « la véritable résolution du problème de la réalité du monde extérieur réside dans la compréhension du fait qu'il ne s'agit là en aucun cas d'un problème, mais bien plutôt d'un contresens (*Widersinnigkeit*) » (GA 56/57, p. 92).

13. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 238 ; trad. de J.-F. Courtine, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 207 : « L'angoisse qui sévit aujourd'hui devant l'idéalisme n'est, à y regarder de plus près, qu'angoisse devant la philosophie ».

ses propres prémisses solipsistes, Heidegger avait déjà écrit et publié ce chef d'œuvre de l'anti-cartésianisme qu'est *Sein und Zeit* et ébranlé fortement les assises de tout l'édifice transcendantal.

Notre intention n'est pas ici d'examiner tous les aspects de cette proximité entre les deux auteurs – il y faudrait un livre<sup>14</sup> – mais de nous attacher à analyser un concept particulier de l'ontologie fondamentale heideggérienne, un concept qui, de surcroît, nous semble souvent mal compris : celui de *Selbstheit*. Nous commencerons par en rappeler les principaux traits – et notamment ceux en vertu desquels il se démarque profondément des concepts de moi et de soi (l'égo de Descartes, le *self* de Locke) ; nous relèverons ensuite les difficultés qu'il soulève du point de vue d'une critique d'inspiration wittgensteinienne ; enfin, nous avancerons une version de ce concept assez substantiellement différente de celle de Heidegger mais qui nous semble néanmoins faire droit à certaines des intuitions fondamentales de l'auteur de *Sein und Zeit* tout en échappant au genre de perplexités que l'on peut soulever d'un point de vue « grammatical ».

### *L'ipséité heideggérienne*

Le concept heideggérien de *Selbstheit* que, pour commencer, nous préférerions ne pas traduire, ne peut se comprendre que par contraste avec la terminologie des égologies et leur concept central, le « moi » ou le « je » (*Ich*). Sur ce point, *Sein und Zeit* est tout à fait formel : une tentative pour répondre à la question « Qui ? » – qui le *Dasein* est-il ? – qui partirait d'un moi préalablement donné à lui-même ne pourrait que se révéler déficiente du point de vue phénoménologique : « l'interprétation positive du *Dasein* qui a été donnée jusqu'ici interdit de partir de la donation formelle du moi pour apporter une, réponse phénoménalement satisfaisante à la question du *qui* ?<sup>15</sup> » Ou, de manière encore plus explicite : « l'une de ses premières tâches [de l'analytique existentielle] sera de montrer que la position initiale d'un moi ou d'un sujet d'emblée donné manque radicalement la réalité phénoménale du *Dasein*<sup>16</sup> ». Ce qui interdit à une approche égologique de parvenir à une description adéquate du phénomène existentiel de la *Selbstheit* est que, précise Heidegger, quelle que soit l'énergie avec laquelle elle se défend de toute « substantialisation de l'âme », elle n'en a pas moins prêté par avance à ce moi le caractère ontologique de la *Vorhandenheit*, de l'être-subsistant<sup>17</sup>. Bien

14. Notons les travaux pionniers en la matière d'Ernst Tugendhat et de Charles Taylor. Voir notamment, E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979 ; tr. fr. de R. Rochlitz, *Conscience de soi et autodétermination*, Paris, A. Colin, 1995. Et, plus récemment, Anthony Rudd, *Expressing the World : Skepticism, Wittgenstein and Heidegger*, Chicago, Open Court, 2003 ; Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010.

15. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 25, p. 116 ; trad. citée, p. 101.

16. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 46 ; trad. citée, p. 56.

17. *Ibid.*

sûr, Heidegger pense ici à toutes les tentatives qui, à partir de Kant, entendent conserver le moi ou le je tout en prenant leurs distances par rapport au substantialisme de Descartes : de telles tentatives, chez Kant, Fichte ou encore Husserl, se meuvent dans un cercle vicieux, car en pensant ce moi à la lumière du concept de *subjectum*, c'est-à-dire en fait d'*hupokeimenon*, elles ne font qu'entériner le cadre ontologique traditionnel, celui d'une ontologie de la subsistance. Aussi l'interprétation du phénomène du la *Selbstheit* devra-t-elle se tenir au plus loin de toute appréhension de ce phénomène comme une réalité subsistante, et même comme une *réalité* tout court ; elle devra se déployer dans le cadre de ce que Gérard Granel a très justement caractérisé comme « une pensée résolument *non-réale*, nulle part encore apparue en Occident<sup>18</sup> » dans laquelle ce qui prime est la description de schèmes de mouvement (*sich vorweg, voraus, um zu*, etc.), de processus, de comportements (*Verhaltungen*), de manières d'être (*Seinsweisen*), c'est-à-dire de tout ce que Heidegger appelle des « existentiels » unis les uns aux autres par des relations structurales.

L'un des signes les plus tangibles de cette tendance résolument anti-réale de la pensée heideggerienne, et l'une des manières dont elle se démarque le plus ouvertement de la stratégie des égologies traditionnelles, est que, tandis que celles-ci pouvaient s'en remettre à seul concept – le moi – pour penser ce qu'on appelle, depuis Kant, « la subjectivité », celle-là doit au contraire recourir à un complexe réseau conceptuel constitué d'au moins trois notions centrales : *Jemeinigkeit*, *Selbstheit*, *Man-selbst*. La première, la *Jemeinigkeit* – c'est-à-dire l'être-à-chaque-fois-mien ou, comme traduit Martineau, la mienneté – désigne une caractéristique formelle de tout *Dasein*, caractéristique neutre à l'égard de la distinction de ses deux manières d'être, authentique et inauthentique. La *Jemeinigkeit* – qui correspond *grosso modo* à ce que Heidegger appelait dans ses cours du début des années 20 le *Sich-haben*, le fait que toute vie se possède elle-même – désigne par là aussi le fait que tout *Dasein* existe « en vue de lui-même », « à dessein de soi (*umwillen seiner*) », en d'autres termes, le fait que son être lui incombe comme une tâche à réaliser ou, selon la formule consacrée, le fait que le *Dasein* est l'étant pour lequel son être même est un enjeu, l'étant pour lequel il y va en son être de cet être. Nous avons affaire ici, en quelque sorte, à une ontologisation de l'*oikeiôsis* stoïcienne : le *Dasein* est l'étant qui se soucie fondamentalement de soi et de sa propre existence, l'étant qui est en son être soucie de cet être<sup>19</sup>. Mais il y a au moins deux manières dont peut se déployer concrètement ce souci, cette non-indifférence de son être pour l'étant exemplaire, cette non-indifférence de son être qui appartient à cet être même. La première consiste pour le *Dasein* à prendre en charge cet être qui lui incombe et à

18. G. Granel, « Ipse Dasein », in *Etudes*, Paris, Galilée, 1995, p. 30.

19. Heidegger relève du reste lui-même l'arrière-plan stoïcien de sa notion de souci dans les *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 419-420 en renvoyant à la lettre 90 de Sénèque.

exercer lui-même en propre et en personne la difficile tâche de décider de cet être ; la seconde consiste à contraire à se défaire de ce choix sur les autres, c'est-à-dire, en réalité, sur tout le monde et personne à la fois, sur ce que Heidegger va appeler « l'anonymat du On<sup>20</sup> ». D'où les deux autres concepts indispensables pour penser le phénomène existentiel du « soi-même », et qui correspondent respectivement à la modalisation propre (*eigentliche*) et impropre (*uneigentliche*), authentique et inauthentique, de la mienneté. Commençons par le mode inauthentique, c'est-à-dire par cette modalité d'existence dans laquelle le *Dasein* n'est pas lui-même, mais est perdu dans le On : « Le Soi-même (*das Selbst*) du *Dasein* quotidien est le On-même (*das Man-selbst*), que nous distinguons du *Soi-même authentique*, c'est-à-dire proprement saisi. En tant que On-même, chaque *Dasein* est dispersé dans le On, et il doit commencer par se retrouver<sup>21</sup> ». Nous ne pouvons entrer ici dans toutes les difficultés que soulèvent ces affirmations, mais relevons-en au moins deux au passage : 1) « *Man-selbst* » est un terme assez curieux, puisque, non content de substantiver « *Man* », « on », il lui accole le mot « soi-même », *selbst*, formant ainsi un oxymore qui désigne la perte de soi, une existence ayant sombré dans l'anonymat, dans laquelle le *Dasein* s'identifie aux autres ou plutôt ne s'en distingue même plus – et par conséquent aussi le contre-phénomène de la *Selbtheit* ; 2) Pour décrire le mode d'être qui contraste avec le On, Heidegger recourt à l'expression *das Selbst* que Martineau traduit opportunément, non par « le soi », mais par « le soi-même », voulant probablement indiquer par là que nous n'avons nullement affaire ici à une espèce de chose ou d'entité aussi éthérée et impalpable qu'on la suppose, mais uniquement à un *mode d'existence*. Ce point est absolument décisif, et il est néanmoins souvent méconnu, ou en tout cas négligé par les commentateurs<sup>22</sup>. Il ressort de la définition donnée par Heidegger du troisième concept, celui de *Selbtheit*. La *Selbtheit* désigne, en effet, l'un des modes selon lequel le *Dasein* peut exister le caractère de mienneté de son être, à savoir celui où il se rapporte pratiquement à cet être pour le prendre en charge et l'assumer, et donc aussi pour en décider :

Et le *Dasein* derechef, est à chaque fois mien en telle ou telle guise déterminée d'être. Il s'est toujours déjà en quelque façon décidé en quelle guise le *Dasein* est à chaque fois mien. L'étant pour lequel en son être il y va de cet être même se rapporte à son être comme à sa possibilité la plus propre [...] Et c'est parce que le *Dasein* est à chaque fois essentiellement sa possibilité que cet étant peut se « choisir » lui-même en son être, se gagner, ou bien se perdre, ou ne se gagner jamais, ou se gagner seulement « en apparence »<sup>23</sup>.

20. « Les deux modes d'être de l'*authenticité* et de l'*inauthenticité* – l'une et l'autre expressions étant choisies terminologiquement et au sens strict du terme – se fondent dans le fait que le *Dasein* est en général déterminé par la mienneté. » (*Sein und Zeit*, p. 42-43 ; trad. citée, p. 54).

21. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 129 ; trad. citée, p. 109.

22. Pour un relevé précis des interprétations sur ce point, on pourra se reporter à notre article à paraître : « L'énigme du "*Selbst*" dans l'ontologie fondamentale heideggérienne ».

23. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 9, p. 42 ; trad. citée, p. 54.

La *Selbstheit* n'est absolument pas une sorte de *réalité* ; elle ne fait signe ni vers un étant ni vers une caractéristique de cet étant ; elle désigne une manière d'être, une manière d'exister, une façon pour le *Dasein* de se rapporter pratiquement à son être pour l'assumer et en répondre :

L'ipséité du *Dasein* a été formellement déterminée comme une *guise d'exister* (*eine Weise zu existieren*), et non pas, par conséquent, comme un étant présent-subsistant (*nicht als ein vorhandenes Seiendes*). Le qui du *Dasein*, la plupart du temps je ne le suis pas *moi-même*, c'est le On-même qui l'est. L'être-soi-même authentique se détermine comme une modification existentielle du On qu'il convient de délimiter existentiellement.<sup>24</sup>

Ce qu'avait déjà anticipé le §27 :

*L'être-soi-même authentique* ne repose pas sur un état d'exception du sujet dégagé du On, mais il *est une modification existentielle du On comme existentiel essentiel*.<sup>25</sup>

L'expression « l'être soi-même authentique (*das eigentliche Selbstsein*) » est d'ailleurs un pléonasme, puisque la guise d'existence en laquelle le *Dasein* « est lui-même » est aussi celle en laquelle il existe sur le mode propre ou authentique, tandis que la perte dans le On (l'inauthenticité) signifie un « ne-pas-être-soi-même » : « Le *Dasein*, de prime abord et le plus souvent, *n'est pas lui-même*<sup>26</sup> ». En somme, « le *Dasein* se comprend lui-même à partir de son existence, d'une possibilité de lui-même d'être lui-même ou de ne pas être lui-même (*er selbst oder nicht er selbst zu sein*)<sup>27</sup> ». Ne pas être soi-même ne veut évidemment pas dire ici ne pas être identique à soi – le *Dasein* ne déroge pas au principe d'identité<sup>28</sup>. La signification de cette expression est précisée au §27 de *Sein und Zeit* : « De prime abord, "je" ne "suis" pas au sens du Soi-même propre, mais je suis les autres selon la guise du On<sup>29</sup>. »

Il faut donc en venir à la question de savoir comment traduire *Selbstheit* en français. La traduction devenue courante par « ipséité » présente à la fois une force et une faiblesse. La faiblesse, c'est qu'« ipséité » semble renvoyer à *ipseitas*, c'est-à-dire à une expression du latin scolastique qui est à peu près synonyme d'*individualitas*. Or, si la *Selbstheit* constitue une *manière d'être* du *Dasein*, elle ne peut équivaloir à son individualité. La force de cette traduction apparaît si l'on revient à la signification étymologique du mot « ipséité », et donc à l'*ipse* latin. Ce terme, en effet, est ce que les linguistes appellent un « intensif qui s'emploie avec une idée d'opposition latente ». Il signifie « lui

24. *Ibid.*, § 54, p. 267 ; trad. citée, p. 195.

25. *Ibid.*, p. 130 ; trad. citée, p. 110.

26. *Ibid.*, p. 116 ; trad. citée, p. 101.

27. *Ibid.* § 4, p. 12 ; trad. citée, p. 33.

28. Comme tout philosophe conséquent, Heidegger admet la validité de ce principe pour tout étant (y compris le *Dasein*) : « toute chose est identique à elle-même » (Heidegger, GA 24, p. 242 ; trad. citée, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 210).

29. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 27, p. 129 ; trad. citée, p. 109.



par opposition à un autre envisagé explicitement ou non<sup>30</sup> ». Ainsi, dire *Caesar ipse*, c'est parler de César lui-même par opposition à l'un de ses émissaires ou à quelqu'un qui prétendrait se faire passer pour lui. Or, c'est exactement ce sens qui préside à l'emploi heideggérien de *Selbstheit* : le *Dasein* qui existe sur le mode de l'ipséité est celui qui décide « lui-même », c'est-à-dire en propre, en personne, de cette « charge » ou de ce « fardeau » (*Last*)<sup>31</sup> qu'est son être pour chaque *Dasein*, par contraste avec celui qui se décharge de ce fardeau sur le On, qui délègue son choix au On et, ce faisant, sombre dans l'irrésolution. Bien sûr, pour décrire convenablement ce que Heidegger entend par « ipséité », il faudrait en réalité parcourir l'ensemble des existentiels concernés : l'angoisse qui place le *Dasein* devant sa *Geworfenheit*, devant son être-jeté dans le monde dans son inquiétante étrangeté (*Unheimlichkeit*) et sa totale absence de raison ; l'être-pour la mort (*Sein-zu-Tode*) qui donne conscience au *Dasein* de sa propre finitude ; la résolution (*Entschlossenheit*), c'est-à-dire la « re-saisie du choix », ou encore le « choisir du choix (*Wählen der Wahl*) »<sup>32</sup> à l'encontre du non-choix et de l'irrésolution du On, etc. Il n'est pas nécessaire pour notre propos d'entrer dans toute cette description. Il suffira pour le moment d'indiquer que cette traduction par « ipséité » ne se justifie qu'aussi longtemps que nous ne prenons pas l'ipséité, à nouveau, pour la description d'une espèce d'entité, aussi subtile qu'on voudra, et qui pourrait dès lors être mise sur le même plan que le moi des égologies. « *Selbstheit* » dans son emploi par Heidegger est en réalité plus proche de « *Selbstsein* » – un autre terme qu'on l'on rencontre chez lui – que de « *das Selbst* », le soi. Dans les deux cas, nous avons affaire à un être-soi-même, c'est-à-dire à une guise de l'exister et nullement à une espèce d'étant – pas même le *Dasein*. S'il est donc vrai que Heidegger emploie à de nombreuses reprises « *das Selbst* » dans *Sein und Zeit*, les formulations les plus précises et rigoureuses de ce qu'il veut dire – et sans doute les seules qui possèdent un statut pleinement existentiel – sont celles de *Selbstheit* et de *Selbstsein* : l'être-soi ou le fait d'être soi, l'existence comme (étant) soi-même, on pourrait presque risquer : la soi-ité. Nous n'avons affaire ici à rien d'autre qu'une manière d'être, une façon de se rapporter à soi-même et à sa propre existence, une façon d'exister cette existence – en propre (*ipse*) et non par procuration.

Nous pouvons de manière quelque peu schématique récapituler les principales caractéristiques de cette ipséité telle que la conçoit Heidegger de la manière suivante.

1. L'ipséité a son fondement dans la mienneté, c'est-à-dire dans le souci spécifique que tout *Dasein* possède à l'égard de lui-même et de sa propre existence. L'ipséité est une forme que peut revêtir ce souci, la forme propre ou authentique, par contraste avec le *Man-selbst*, sa forme inauthentique.

2. L'ipséité procure une réponse ontologiquement adéquate à la question « Qui ? » (« Qui est le *Dasein* ? »), question que Heidegger met en contraste

30. Alfred Ernout et François Thomas, *Syntaxe latine*, Paris, Klincksieck, 2002, p. 189.

31. *Sein und Zeit*, op. cit., § 29, p. 134.

32. *Ibid.*, p. 268 ; trad. citée, p. 195.

avec la question « Quoi ? » s'appliquant à l'étant *vorhanden* ou *zuhanden*, subsistant ou employable.

3. L'ipséité met en jeu une forme de constance spécifique qui n'est pas ni la permanence d'une substance, ni une continuité psychologique sur le modèle de celle qui constitue le *self* lockien ; cette constance (*Ständigkeit*) ressemble plutôt à une fidélité à soi-même et, à ce titre, elle est à penser comme une auto-constance (*Selbst-ständigkeit*, qu'il faut éviter de traduire par « maintien *du* soi »), contrastant avec la dispersion et l'instabilité foncière du On. L'ipséité est formellement identique avec la résolution : « La résolution constitue la *fidélité* de l'exigence envers le Soi-même propre<sup>33</sup>. »

4. L'ipséité ne concerne pas l'identité à soi du *Dasein*, c'est-à-dire l'identité dans son sens « ontologico-formel », l'identité numérique à travers le temps, mais une identité en un autre sens qui s'applique au *Dasein* et à lui seul : c'est ce qu'indique assez elliptiquement un passage de *Sein und Zeit*<sup>34</sup>, et, plus nettement un passage des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* : « 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'est pas non plus simplement conscience de cette identité (*Selbigkeit*), à la différence des choses de la nature, mais le *Dasein* comporte une identité à soi-même spécifique (*eine eigentümliche Selbigkeit*) : 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 raison peut se *perdre*<sup>35</sup>. »

5. L'ipséité, l'existence en propre ou en personne, est le lieu d'une forme de transparence (*Durchsichtigkeit*) à soi du *Dasein*, et donc de vérité. La résolution est ainsi qualifiée par *Sein und Zeit* de « vérité de l'existence<sup>36</sup> ». Elle n'est pas seulement la « vérité originaire » du *Dasein*, que Heidegger au §44 (b) identifie avec son ouverture (*Erschlossenheit*) à l'étant dans son ensemble, mais « la vérité la plus originaire, parce qu'*authentique* du *Dasein*<sup>37</sup> ».

### *Perplexités « wittgensteiniennes »*

On a pu s'interroger pour savoir si cette notion d'ipséité n'était pas une notion typiquement « métaphysique » au sens que Wittgenstein confère à ce terme – c'est-à-dire non pas seulement une notion technique (ce qu'elle est sans aucun doute), mais une notion dont l'invention repose au moins en partie sur une méconnaissance de la grammaire de notre langage ordinaire,

33. *Ibid.*, p. 391 ; trad. citée, p. 268.

34. *Ibid.*, p. 130 : « *Die Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst ist aber dann ontologisch durch eine Kluft getrennt von der Identität des in der Erlebnismannigfaltigkeit sich durchhaltenden Ich.* » Selon la traduction de Martineau : « Ce qui revient à dire aussi que la même chose propre au Soi-même existant authentiquement est séparée ontologiquement par un abîme de l'identité du Moi tel qu'il se maintient dans la multiplicité des vécus » (*loc. cit.*, p. 110).

35. Heidegger, GA 24, p. 242 ; trad. citée, p. 210.

36. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 308.

37. *Ibid.*, p. 297 ; trad. citée, p. 212.

et qui ne peut par conséquent être éclaircie que par le retour « de l'usage métaphysique à l'usage quotidien », pour reprendre la formule consacrée des *Recherches philosophiques*<sup>38</sup>. Dans un article intitulé « La question de l'individualité humaine<sup>39</sup> », Vincent Descombes a attiré l'attention sur plusieurs difficultés. L'une d'elles réside dans l'affirmation selon laquelle l'ipséité constituerait une forme d'identité *sui generis* propre au *Dasein* et à lui seul et qui différerait de l'identité dans son sens « ontologico-formel », c'est-à-dire valant pour tout étant quel qu'il soit. Descombes observe à juste titre que la question « Qui ? » entendue en son sens ordinaire vise à identifier quelqu'un – et la réponse pertinente consiste ici typiquement à décliner son identité ou à lever la main pour se faire connaître – tandis que la question « Qui ? » au sens que Heidegger voudrait promouvoir ne peut avoir pour but d'identifier le *Dasein*. Comme il l'écrit, « l'autre question “Qui ?” que Heidegger pose à propos de l'homme [du *Dasein* ?] quotidien ne vise nullement à l'identifier, elle vise à qualifier son rapport pratique à lui-même<sup>40</sup> ». On peut par conséquent douter que l'on ait affaire ici à un second sens, distinct, de l'identité. L'expression « Il se pourrait que je ne sois pas moi », entendue au sens de l'ipséité, ne signifie évidemment pas que je pourrais être quelqu'un d'autre, mais, comme le remarque Descombes, qu'il se pourrait que je sois moi-même « autrement que sur le mode de l'appropriation »<sup>41</sup> ou de l'existence authentique. En effet, dans des expressions telles que « Je ne suis pas moi-même », « Je redeviens moi-même », etc., « lui-même » n'a plus du tout la fonction d'un pronom, qui, de ce fait, appellerait une identification, mais celle d'un *attribut* qui forme avec le verbe une unité sémantique indissoluble, au point que Tesnière a pu caractériser le mot « lui-même » dans ce genre d'emploi comme un « équivalent structural du verbe »<sup>42</sup>. Entendons par là que le verbe est désormais le verbe « redevenir-soi-même » ou le verbe « être-soi-même », et que « soi-même » n'appelle plus la question « Qui ? » dans le sens d'une identification. Descombes parle ici d'un « Qui ? » circonstanciel, par opposition à un « Qui ? » actanciel, et donc d'une question qui porte sur la *manière* d'accomplir une action – ou de mener une existence – et non sur la *personne* qui accomplit cette action (ou mène cette existence).

Ces remarques semblent tout à fait justes, mais on peut douter qu'elles permettent de mettre en évidence le caractère grammaticalement mal construit de la notion d'ipséité. Tout ce qu'elles permettent de montrer, semble-t-il, c'est qu'il existe une tension entre deux affirmations de Heidegger : celle selon laquelle l'ipséité est un mode d'être et celle selon laquelle l'ipséité correspond à un sens spécifique de l'identité, distinct de son sens « ontologico-formel », c'est-à-dire de l'identité numérique à travers

38. Voir par exemple Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, I, § 116.

39. Paru initialement dans *Philosophie*, 106 (2010), p. 38-56 et repris dans V. Descombes, *Le Parler de soi*, Paris, Gallimard, 2014, p. 144-181.

40. *Le parler de soi*, *op. cit.*, p. 157.

41. *Ibid.*, p. 159.

42. Cité par Descombes, *op. cit.*, p. 163.

le temps. En réalité, ce que Descombes affirme concernant la grammaire de « soi-même » dans l'expression « être soi-même » semble plutôt entériner ce que Heidegger affirmait on ne peut plus clairement, à savoir que la *Selbstheit* n'est rien d'autre qu'« une guise de l'exister (*eine Weise zu existieren*) ». La question de l'ipséité touche à la *manière* dont l'existence est menée, et non au problème de savoir *qui* mène cette existence (problème d'identification). Il est vrai que le philosophe veut introduire ici « une nouvelle façon de poser la question du sujet (la question “Qui ?”) et une nouvelle façon d'utiliser les pronoms personnels pour répondre à cette nouvelle question du sujet<sup>43</sup> » – ou plutôt une façon d'employer les pronoms personnels qui est déjà présente à même le langage courant dans l'emploi d'expressions telles que « Soyez vous-même ! » ou « Je n'étais plus moi-même » – mais il n'est pas du tout certain, comme le conclut Descombes, que Heidegger « n'[ait] pas fixé la grammaire de cette nouvelle question », car il semble au contraire qu'il l'ait fixée en avertissant le lecteur que sa question porte sur *eine Weise zu sein* et la modalité du rapport à soi qui en découle.

En somme, même s'il arrive que Heidegger s'exprime différemment, comme c'est le cas en particulier dans certains cours, par exemple dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, en se demandant par exemple « comment le soi est-il donné ? »<sup>44</sup>, il ne faut pas oublier que cette façon de s'exprimer est liée pour l'essentiel aux licences pédagogiques qu'il s'autorise, et partir de telles formulations ne peut conduire qu'à méconnaître l'originalité véritable de ses vues sur ces questions. Le problème de l'ipséité n'est ni la question du moi ni celle du soi dans le sens qui nous est devenu familier depuis Descartes et qui connaît même, ces derniers temps, une sorte d'inflation incontrôlée dans bon nombre d'écrits philosophiques.

L'analyse heideggérienne soulève d'autres perplexités. L'une d'elles a été relevée par Ernst Tugendhat, et nous nous bornerons ici à rappeler les grandes lignes de sa démonstration. Tugendhat fait remarquer que l'usage heideggérien de « vérité » pour dire l'ouverture même du *Dasein* à l'étant dans son ensemble, en tant que caractéristique de l'être de ce *Dasein*, procure une extension maximale au concept de vérité qui vide ce concept d'une grande partie de son sens, car autant on peut admettre que l'on parle de « vérité » au-delà du seul langage – par exemple, comme le faisait Husserl, que l'on parle d'un sens de la vérité qui équivaut à la donation d'un état de choses *tel qu'il est* (par le truchement de la perception ou de la mémoire) –, autant l'affirmation de Heidegger identifiant sans plus la vérité à l'être-à-découvert (*Entdecktheit*) de l'étant en général, en tant que fondé sur l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein*, va à l'encontre d'un réquisit fondamental du concept de vérité : précisément la référence au « tel qu'il est » (la vérité est dévoilement de l'étant *tel qu'il est*, la fausseté dévoilement de l'étant *tel qu'il n'est pas*) sans lequel la possibilité même d'un contraste entre vérité et fausseté disparaît purement

43. *Ibid.*, p. 161.

44. M. Heidegger, GA 24, p. 225 ; trad. citée, *Problèmes fondamentaux*, op. cit., p. 196.

et simplement. Ainsi, on pourra bien parler d'une conduite « vraie » ou d'un homme « vrai », mais seulement à la condition que ces expressions signifient une conduite où celui qui agit se montre *tel qu'il est*, ou un homme qui ne cherche pas à se déguiser ou à se dissimuler dans sa manière de se présenter aux autres. Faute d'avoir maintenu cette exigence, Heidegger a, d'une certaine manière, détruit la logique interne (ou la « grammaire ») du concept même de vérité<sup>45</sup>.

Mais la plus grande difficulté soulevée par la notion heideggérienne d'ipséité provient certainement du fait qu'il est difficile de dire ce qui relie entre elles les différentes caractéristiques de l'ipséité que nous avons énumérées plus haut. Comment comprendre que l'ipséité soit à la fois une manière d'être, une forme spécifique d'identité permettant d'apporter une réponse à la question « Qui ? » entendue en un sens spécial, et une forme de la vérité dans son sens « le plus originaire » ? Il n'est pas facile de répondre à cette question d'un point de vue strictement heideggérien, car Heidegger n'a jamais précisé, à notre connaissance, ce qu'il entendait par « identité » dans le sens spécifique qu'il prétend donner à cette notion quand elle se rapporte au seul *Dasein*, et il est difficile, dans ces conditions, d'aller au-delà de formulations qui conservent chez lui quelque chose de provisoire et de programmatique. Nous nous proposons donc ici un autre but : esquisser une manière de concevoir l'articulation entre ces différentes caractéristiques – et notamment entre l'affirmation selon laquelle l'ipséité est une manière d'être et celle d'après laquelle elle répond à la question « Qui ? » – différente de celle que l'on peut formuler sur la base d'une lecture interne de *Sein und Zeit*, et qui ne tombe pas, croyons-nous, sous le coup d'objections « grammaticales ».

### *L'ipséité : un essai de reformulation*

Descombes affirme à juste titre que le genre de question « Qui ? » auquel répond l'ipséité ne peut pas être la question « Qui ? » « ordinaire », laquelle vise à identifier ou à ré-identifier quelqu'un. Il faut conclure dès lors qu'« il n'y a pas d'équivocité du mot français signifiant l'identité<sup>46</sup> », mais qu'il existe seulement une différence entre un emploi non-réfléchi de « lui-même »,

45. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter, 1970. Voir aussi « Heideggers Idee von Wahrheit » in Otto Pöggeler éd., *Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein, Athenäum Verlag, 1984, p. 286-297. On pourra néanmoins observer que l'ipséité, en tant qu'elle est formellement identique à la résolution et à l'existence authentique, ne se réfère pas à ce concept excessivement élargi de vérité, mais à un concept plus restreint, puisque Heidegger affirme que la résolution est « un mode privilégié de l'ouverture du *Dasein* » (*Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 297 ; trad. citée, p. 212, nous soulignons), distinct donc de la vérité conçue seulement comme ouverture, et que, tandis que l'*Erschlossenheit* désigne « la vérité originaire de l'existence », la résolution désigne, quant à elle, « la vérité la plus originaire, parce qu'*authentique*, du *Dasein* » (*ibid.*), c'est-à-dire un mode de la vérité qui se comprend précisément *par* contraste avec la non-vérité de l'inauthenticité.

46. V. Descombes, *Le Parler de soi*, p. 177.

comme dans la phrase « Le meurtrier de Laïos est Œdipe lui-même » (sous-entendu : mais Œdipe l'ignore), et un emploi réfléchi, comme dans la phrase « Œdipe a découvert qu'il est lui-même le meurtrier de Laïos » (il en est conscient, il s'est identifié lui-même comme étant ce meurtrier). Dans le premier usage, « lui-même » est un pronom réfléchi du *style direct* (c'est celui qui parle qui identifie le héros comme étant le même que le meurtrier) ; dans le second emploi, c'est un pronom réfléchi du *style indirect* (c'est en fait le héros qui parle, et ce sont ses mots qui sont rapportés). Cette différence n'affecte pas le concept d'identité en tant que tel, mais uniquement le genre de rapport à soi qui est mis en jeu dans les deux cas<sup>47</sup>.

Pourtant, l'affirmation selon laquelle la question « Qui ? » porte en réalité sur un seul et unique sens de l'identité est surprenante, et plus surprenante encore de la part d'un auteur qui se réclame de Wittgenstein, c'est-à-dire qui se veut attentif à la variété des mots et de leurs usages. En effet, la question « Qui ? » peut être employée de plusieurs manières en français, et il n'est tout simplement pas vrai qu'elle appelle toujours une réponse en termes d'*identification* de quelqu'un. Examinons les trois questions suivantes :

- (1) Qui était le meurtrier de Laïos ?
- (2) Qui Œdipe était-il vraiment ?
- (3) Qui est Œdipe ?

La question (1) est celle que se pose l'enquêteur qui veut percer à jour le secret de la mort de Laïos : elle vise à établir une identité au sens d'une identité numérique. En d'autres termes, elle vise à établir qui, parmi une multiplicité d'individus, est identique avec le meurtrier de Laïos, ou mieux, *lequel*, parmi cette multiplicité, est ce meurtrier. La situation est donc la suivante : nous sommes en présence d'une variété de suspects et il s'agit, parmi eux, de désigner le coupable, c'est-à-dire celui qui est identique avec l'auteur du crime. Rappelons que l'identité numérique – une notion si simple qu'elle est pratiquement impossible à définir – est généralement caractérisée comme étant la relation que chaque chose entretient avec elle-même, et avec aucune autre, tout au long de son existence. Cette définition, comme l'a remarqué Wittgenstein, est malheureusement circulaire : dire que l'identité est la relation qu'*une* chose entretient avec elle-même *et avec aucune autre*, cela revient à dire que c'est la relation qu'*une seule et même* chose entretient avec elle-même (et pas avec ce qui ne lui est pas *identique*) ; c'est donc présupposer ce qu'il faudrait définir. Comme l'écrit Wittgenstein, « dire de *deux* choses qu'elles seraient identiques est une absurdité, et dire d'*une* chose qu'elle serait identique à elle-même, c'est ne rien dire du tout<sup>48</sup> ». Quoiqu'il en soit de cette difficulté, le premier emploi de « Qui ? » vise bien à s'interroger sur l'identité de quelqu'un qui, en l'occurrence, est caractérisé au moyen d'une description définie (« l'assassin de Laïos »), c'est-à-dire sur l'identité numérique de cette personne : c'est le sens auquel pense Descombes.

47. *Ibid.*, p. 178-179.

48. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.5303.

Or la signification de (2) n'a rien à voir avec ce premier emploi de « Qui ? ». Dans quelles circonstances une telle question peut-elle être formulée ? Par exemple, un professeur pourrait l'adresser à ses élèves à l'occasion d'un cours sur la tragédie de Sophocle. Ce que l'enseignant voudrait alors obtenir c'est une *description pertinente du genre de personnage* qu'est Œdipe, et pas du tout une *identification* de ce personnage. Si un élève répondait à cette question en montrant du doigt une représentation d'Œdipe, par exemple celle qui figure sur son exemplaire d'*Œdipe-roi*, sa réaction ne pourrait que déclencher un éclat de rire général, car ce qui lui est demandé n'est pas *lequel*, parmi une multiplicité de personnages, est Œdipe, mais *quel genre de personnage* est Œdipe. Si la première question vise à établir une identité numérique – c'est une question *identifiante* – la seconde appelle une description – c'est une question *caractérisante*<sup>49</sup>. Ou, pour le dire autrement, la première s'interroge sur l'identité dans le sens de la relation que chaque chose entretient avec elle-même et aucune autre, tandis que la seconde s'interroge sur *un ensemble de caractéristiques qui appartiennent à l'individu mentionné et permettent de le définir*.

Quant à (3), elle est indéterminée, et sa signification pourra varier en fonction du contexte. Si cette question est posée par un metteur en scène devant un groupe d'acteurs, elle appellera la plupart du temps une identification : Œdipe (celui qui joue ce rôle) est sommé de lever la main ou de répondre « moi » pour se faire connaître. Si elle figure sur la couverture d'un livre, elle constitue selon toute vraisemblance une question caractérisante : elle appelle une analyse littéraire du personnage d'Œdipe.

On a parfois appelé ce second sens de l'identité « identité qualitative ». L'identité numérique est affaire de tout ou rien : ou bien A est numériquement identique à B, ou bien il ne l'est pas. Et être numériquement identique à B, pour A, signifie avoir toutes ses propriétés en commun avec B. Deux choses numériquement identiques sont aussi, de ce fait même, indiscernables : c'est le principe de l'indiscernabilité des identiques (à ne pas confondre avec le principe leibnizien de l'identité des indiscernables, qui, lui, est beaucoup plus controversé). L'identité numérique, en d'autres termes, est une identité *intégrale*. Il n'en va pas de même de l'identité qualitative. Cette dernière admet des degrés. Deux choses sont qualitativement identiques si elles partagent *certaines* propriétés et elles peuvent donc être *plus ou moins* identiques en ce sens-là en fonction du nombre de propriétés partagées : deux pur-sang arabes partagent davantage de propriétés que deux chevaux. Parmi ces propriétés, certaines peuvent d'ailleurs être qualifiées de « définitionnelles », celles qui peuvent figurer de

49. Marya Schechtman a attiré l'attention sur cette distinction entre ce qu'elle appelle « the reidentification question » et « the characterization question » : « The characterization question does not ask about "identity" understood as "the relation which every object bears to itself and to nothing else", but rather as "the set of characteristics that make a person who she is » (*The Constitution of Selves*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1996, p. 75-76).

manière pertinente dans une définition<sup>50</sup>. L'identité qualitative est donc une ressemblance *sous un certain rapport*, elle constitue un sens plus faible de l'identité que l'identité numérique. C'est aussi la raison pour laquelle elle a généralement été tenue pour peu intéressante et même pour négligeable par les philosophes. Par exemple, tous les débats autour de l'identité personnelle qui se sont développés depuis une quarantaine d'années dans la philosophie analytique (chez des auteurs tels que John Perry, Sydney Shoemaker ou Derek Parfit) ont tourné exclusivement autour de l'identité numérique et passé sous silence l'identité qualitative. Et la raison principale en est qu'il y a une chose que l'identité qualitative ne permet pas de faire, c'est justement d'*identifier quelqu'un*. Je peux écrire un livre entier pour caractériser Jean-Paul Sartre, pour dire « qui il était » en ce sens-là, mais pour celui qui n'a pas déjà identifié Jean-Paul Sartre, aucune description, aussi longue et complète qu'on la suppose, ne suffira à indiquer à *qui* cette description se rapporte. Car toute description peut au moins en principe s'appliquer à plusieurs individus. Et elle le peut parce que toute description est par définition constituée de prédicats *généraux* (Sartre était un intellectuel, un homme de gauche, un philosophe, un ami de Simone de Beauvoir, etc., mais il n'était certainement pas le seul individu à être philosophe ou homme de gauche ou ami de Beauvoir). En somme, l'identité qualitative ne nous apprend que le *genre* d'individu qu'était Sartre, et nullement *lequel* parmi plusieurs individus était Sartre.

Or, si le logicien a sans doute raison de privilégier l'identité numérique pour son propos (par exemple pour élaborer une théorie de la référence), il n'est pas du tout sûr que le philosophe ait raison de lui emboîter le pas. Qu'est-ce qui permet de répondre de la manière la plus pertinente, en fin de compte, à la question de savoir qui était Sartre ? Sont-ce des caractéristiques susceptibles de constituer des critères d'identité (des conditions nécessaires et suffisantes de l'identité de cette personne), telles son ADN ou ses empreintes digitales ? Ou sont-ce des caractéristiques du type de celles que l'on pourrait trouver dans une bonne biographie : ce qu'il a fait de sa vie, ce qu'il a aimé et détesté, ce à quoi il a cru et ce qui donnait sens à sa vie ? Peut-être que formuler la question en ces termes semblera tendancieux ou caricatural (car on suppose qu'une biographie est plus riche que des empreintes digitales), mais en réalité il ne s'agit pas du tout d'une question de « richesse » ou de complétude.

Pour commencer à le voir, il faut relever une autre caractéristique remarquable de la question « Qui ? » Cette question n'est généralement

50. Toutes les propriétés d'une chose ne peuvent pas jouer ce rôle, car entrent ici en jeu de considérations de pertinence : par exemple, une propriété purement momentanée ne peut pas remplir cette fonction, sauf cas exceptionnels. Voir à ce sujet les remarques d'Oliver Black, « Personal Identity, Numerical and Qualitative », in *Persons : An Interdisciplinary Approach*, 25<sup>th</sup> Internationales Wittgenstein Symposium, C. Kanzian, J. Quitterer et E. Runggaldier éd., Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2002, p. 31-32.



pas employée de la même manière à la première et à la troisième personne du singulier. Lorsque je demande « Qui est-elle ? » je peux, en fonction du contexte, ou bien souhaiter que mon interlocuteur identifie pour moi cette personne (« C'est la femme de Pierre Martin »), ou bien solliciter de sa part qu'il me fournisse une description pertinente de cette personne que j'ai déjà identifiée par ailleurs (« Tu verras, c'est une personne très ouverte et sympathique, ayant beaucoup voyagé et cureuse de tout »). Mais lorsque j'emploie cette même question à la première personne, sauf cas tout à fait exceptionnels (par exemple, une amnésie totale), ce que je recherche ce n'est nullement une identification. Lorsque je me demande « Qui suis-je ? », comme Montaigne le fait dans ses *Essais*, je ne veux évidemment pas établir quelle est ma propre identité (l'identité de l'auteur des *Essais* est bien connue de lui puisqu'il signe son ouvrage), mais seulement savoir quel genre d'individu je suis. La réponse à la question de savoir qui je suis prend alors la forme d'une description de mon identité qualitative, et plus précisément de propriétés susceptibles de me définir, de répondre à la question « Qui suis-je ? » entendue en un sens spécial – en un sens qui diffère de l'usage standard de « Qui est-il ? » à la troisième personne, lorsque cette question est employée en vue d'identifier quelqu'un.

Mais il faut aller plus loin. Comment comprendre, en effet, que la question caractérisante permette de mieux saisir qui est quelqu'un que la question identifiante ? Qu'est-ce qui permet d'affirmer que je suis *mieux défini* par ce que je crois, entreprends et ressens au cours des péripéties de ma vie que par les éléments d'informations objective tels mon nom, mon ADN ou mes empreintes digitales ? Le fait que j'entretiens une relation spéciale au premier genre de choses, et non au second. Lorsque je me définis (ou qu'on me définit) par mes convictions, mes projets et intentions, mes penchants et mes détestations, etc., on me définit aussi, du même coup, par des caractéristiques à l'égard desquelles j'exerce une forme de responsabilité. Responsabilité d'ailleurs différente dans ces différents cas : a) les croyances ne sont pas seulement quelque chose que j'ai, mais encore quelque chose que je dois endosser pour qu'elles soient réellement *mes* croyances, et endosser une croyance c'est se rendre comptable de ce qu'on affirme, c'est-à-dire assumer la charge d'en fournir des justifications si quelqu'un (y compris moi-même) me les demande ; b) des projets, des intentions, sont quelque chose dont je suis responsable au même titre que les actions que je mets en œuvre pour réaliser ces intentions ou projets : il y a des intentions blâmables et même criminelles ; 3) mes réactions affectives et émotives relèvent d'un tout autre régime de responsabilité : elles se font jour spontanément en moi sans que j'en sois la cause ou l'auteur, mais elles sont néanmoins *expressives* de moi-même, ce qui implique qu'il est possible de me les imputer au moins dans certaines circonstances : l'indifférence éprouvée devant une tragédie ou une injustice, le plaisir sadique ressenti devant la souffrance d'autrui sont condamnables au même titre que des actions ou des omissions, car elles trahissent justement *qui je suis*. Ainsi, on peut soutenir que parmi les multiples caractéristiques

qui appartiennent à mon identité qualitative, certaines se détachent avec une force particulière, parce que ce sont là des caractéristiques à l'égard desquelles j'exerce une forme de responsabilité, et même parfois des caractéristiques qui ne peuvent m'échoir (et me définir) que *pour autant* que j'exerce à leur égard une forme de responsabilité. Par exemple, il existe une différence importante entre des croyances que nous avons sans les avoir jamais examinées et sans même savoir que nous les avons, parce qu'elles constituent des éléments de notre « image du monde », comme dirait Wittgenstein, et des croyances que nous endossons expressément, c'est-à-dire des croyances telles qu'en les endossant nous nous rendons précisément comptables de ce que nous affirmons, nous nous soumettons à la critique et nous engageons à en fournir au besoin des justifications. L'assertion d'une croyance dans un espace social équivaut à un engagement que nous prenons, et donc à l'exercice d'une responsabilité à l'égard de la croyance assertée. Et cela vaut également d'une déclaration d'intention ou, dans certains cas, de la communication d'un sentiment, par exemple d'une déclaration d'amour.

En laissant de côté la question des différentes formes que peut revêtir cette responsabilité, nous pouvons tenter de préciser quel rôle joue cette dernière dans l'élucidation de la question qui nous occupe. L'ipséité, disions-nous précédemment, peut être définie à la fois comme une manière d'être, une modalité du rapport à soi et un sens possible de l'identité. Nous pouvons maintenant tenter de conférer à cette affirmation des contours plus précis. L'ipséité indique une manière d'être en ce sens qu'elle consiste en l'exercice d'une certaine forme de responsabilité à l'égard de notre « être », comme dirait Heidegger, ou encore à l'égard de certains éléments de notre identité qualitative, ceux qui nous incombent, et donc ceux eu égard auxquels nous sommes justifiés à exercer cette responsabilité : je ne peux pas exercer une responsabilité à l'égard du fait d'être né tel jour ou d'avoir telle couleur de peau ; mais je peux exercer une responsabilité à l'égard du fait de croire ceci ou cela, d'avoir telle ou telle ambition ou de réagir affectivement d'une manière déterminée à une situation (au point que je peux me sentir *coupable* d'éprouver certains sentiments et émotions). L'ipséité est donc un genre d'attitude, une attitude de responsabilité, et cette attitude s'exerce non pas eu égard à notre être ou à notre identité *indistinctement*, mais eu égard à une certaine part de notre identité, celle que l'on peut caractériser comme notre « identité qualitative en première personne », c'est-à-dire cette part de notre identité qui, contrairement à des éléments de notre identité qualitative qui sont ce qu'ils sont abstraction faite du genre de relation que nous entretenons vis-à-vis d'eux (telles la couleur de notre peau ou notre date de naissance), c'est-à-dire contrairement à ce qu'on pourrait appeler notre « identité qualitative en troisième personne », ne constituent une part de notre identité que *pour autant que nous exerçons à leur égard une responsabilité inaliénable*. Par exemple, une croyance ne peut être un élément de notre identité que dans la mesure où nous l'endossons devant les autres et, de ce fait même, assumons à la fois la tâche d'en fournir des justifications et toutes

les conséquences pratiques qui en découlent. À la différence de notre identité en troisième personne qui est ce qu'elle est abstraction faite de notre attitude à son égard, notre identité en première personne dépend étroitement du rapport que nous entretenons avec elle, c'est-à-dire des modalités de responsabilité que nous exerçons à l'égard de notre « être » (comme dirait Heidegger), ou plus précisément à l'égard de nos croyances, intentions, projets, actions, réactions affectives, etc., et donc aussi de notre capacité à modifier cet être et à nous « faire » celui que nous sommes (par exemple à réviser nos croyances ou à transformer nos réactions affectives) – et c'est la raison pour laquelle cette identité en première personne nous définit de manière bien plus « intime » que la première.

L'ipséité est donc à la fois un mode d'existence (une existence sur le mode de la responsabilité devant et pour les autres), une modalité du rapport à soi (car pour pouvoir endosser une croyance, il faut être *conscient* d'avoir cette croyance, il faut donc être en mesure de se l'attribuer et donc de l'avouer ou de la reconnaître) et, sinon une forme d'identité, du moins un aspect de notre identité (qualitative), cet aspect de notre identité par rapport auquel nous pouvons exercer une forme de responsabilité (différente en ce qui concerne les croyances ou les émotions) dans la mesure où nous contribuons nous-mêmes à « former » ou à donner consistance à cette identité. Si nous ne pouvons pas, en effet, nous donner des croyances à volonté, nous pouvons au moins contribuer à soumettre nos croyances à un examen rationnel ; si nous ne décidons pas souverainement et discrétionnairement de nos émotions et réactions affectives, nous pouvons au moins tenter de réprimer ou de faire taire certains sentiments en nous et, en ce sens, ils nous sont au moins en partie imputables, donnant parfois lieu à des sentiments réflexifs complexes comme la honte d'éprouver les sentiments en question. L'ipséité, dans le sens que nous voudrions donner à ce terme, désigne par conséquent *l'attitude consistant à exercer une forme de responsabilité et à se porter garant devant autrui de ces aspects de notre identité qualitative en première personne qui nous définissent de la manière la plus intime (désirs, croyances, intentions, sentiments, mais aussi actions) parce que nous sommes susceptibles d'exercer à leur égard une forme de responsabilité singulière, et parce que cette responsabilité singulière est justement ce qui fait d'eux des aspects de notre identité au sens ici pertinent*. Ou plutôt, l'ipséité n'est pas tant cette attitude que la *capacité* (acquise par le biais d'une éducation) d'adopter une telle attitude à l'égard des aspects centraux de notre identité (une attitude qui n'est pas la nôtre, par exemple, quand nous dormons, et peut-être quand nous ne pensons à rien ou agissons machinalement). Plus précisément définie, l'ipséité en un sens qui nous semble à la fois apparenté à celui que ce terme possède dans *Sein und Zeit* et différent, désigne *ma capacité à me porter responsable et garant devant autrui de cette part de mon identité (qualitative) en première personne pour laquelle le fait de m'en porter garant est la condition nécessaire pour qu'elle soit mon identité*.

Trois conséquences et une difficulté s'ensuivent.

Tout d'abord la difficulté : la question « Qui suis-je ? » à la première personne du singulier et au présent de l'indicatif n'est pas seulement différente de la question « Qui est-il/elle ? » à la troisième personne en ce qu'elle ne porte pas (sauf cas exceptionnels) sur mon identité numérique, mais uniquement sur mon identité qualitative (et plus précisément sur cette part de mon identité qualitative qui a été baptisée ci-dessus « en première personne »). Les deux questions diffèrent aussi en ce que la question « Qui suis-je ? » recèle une certaine ambiguïté qui n'existe pas pour la question « Qui est-il/elle ? » Celui qui s'interroge ainsi, en effet, veut-il décrire celui qu'il a été jusqu'à présent, et donc se décrire de la manière dont il décrirait quelqu'un d'autre, formuler un jugement sur sa propre conduite passée, sur ses dispositions affectives telles qu'elles se sont manifestées jusqu'à présent, sur ses ambitions telles qu'il se les formulait jusqu'ici, etc. ? Auquel cas ce qu'il vise est une connaissance de lui-même qui revêt fondamentalement la même forme que la connaissance d'un autre – car, comme l'écrit Schlegel, « personne ne se connaît pour autant qu'il n'est que lui-même et non pas aussi en même temps un autre<sup>51</sup> ». Ou bien, celui qui s'interroge ainsi veut-il s'interroger sur celui qu'il *aspire à être*, veut-il prendre position et s'engager à l'égard d'une attitude à tenir, accomplir une espèce de promesse portant sur celui qu'il sera, adressée à un autre ou à lui-même (si l'on suppose que l'idée d'une promesse à soi-même fait sens) ? Auquel cas, son exercice de définition décrit moins une réalité passée ou présente qu'une possibilité ou une exigence. Il se présente alors aux autres et à lui-même comme étant essentiellement un « pouvoir-être », pour reprendre la terminologie de Heidegger. Il semble important de souligner, toutefois, que cette ambiguïté constitutive de la question « Qui suis-je ? » ne saurait être tranchée en faveur d'un de ses deux sens exclusivement. Il n'est pas vrai que notre identité « réelle » serait celle que nous « faisons », et que l'autre, celle qui est déjà faite, celle qui appartient à notre passé et est pour nous un donné immuable, serait seulement apparente. C'est l'illusion dans laquelle tombe une conception comme celle de Sartre (et, dans une moindre mesure, de ses héritiers analytiques contemporains) lorsqu'elle prétend renverser toute identité donnée (c'est-à-dire donnée indépendamment de ma liberté présente), et donc toute identité *passée* telle qu'elle se présente à nous comme « toute faite », comme achevée et immuable, comme pur objet de *connaissance*, au compte d'une identité factice, dont l'invocation par celui qui la possède relèverait purement et simplement de la mauvaise foi. Même si j'exerce une forme de responsabilité singulière à l'égard de ma propre identité, mon être ne se réduit nullement à ce que j'en fais, contrairement à la formule récurrente de Sartre, et donc je ne suis pas *uniquement* « ce que je me fais être ». Ainsi, j'occupe bien à l'égard de moi-même et de ma propre identité, ou plutôt de cet aspect de mon identité que nous avons appelé « identité en première personne », une position exceptionnelle, car j'ai bien

51. Schlegel, « Sur Lessing », cité par Hugo von Hoffmannsthal, *Le Livre des amis*, in *Œuvre en prose*, p. 796.

une responsabilité singulière à l'égard de cette identité. Mais cette responsabilité n'est pas une responsabilité *totale*, et encore moins « infinie » : cette identité je ne la crée pas, je ne la « constitue » pas, je ne la « choisis » pas non plus ; j'ai bien une responsabilité, mais *limitée*, à son égard.

Venons-en aux conséquences de cette caractérisation de l'ipséité. Elle permet de faire droit à trois autres caractéristiques mentionnées par Heidegger, mais d'une façon différente de celle qu'il indique.

1) Tout d'abord, elle permet de comprendre le lien nécessaire qui existe entre ipséité et vérité. Heidegger, comme l'a observé Tugendhat, a eu sans doute tort de conférer au concept de vérité une extension aussi considérable, jusqu'à lui faire désigner l'ouverture même du *Dasein* à l'étant dans son ensemble. Par là, il a dépouillé la vérité de certaines de ses caractéristiques essentielles. Cependant, il ne s'ensuit pas qu'il ne serait pas légitime d'envisager la possibilité de formes de vérité « antéprédicatives » et non-propositionnelles qui concerneraient notre manière d'être, de nous conduire et de nous présenter aux autres. En réalité, dans la mesure où l'ipséité désigne ma capacité à adopter vis-à-vis de ma propre identité en première personne une attitude de responsabilité et à me porter ainsi garant de qui je suis devant les autres, elle n'est possible que corrélée à une forme de véricité, excluant par là aussi bien toutes les formes de déni de responsabilité dans lesquelles je me défausse de ma responsabilité sur d'autres (ce qu'on peut appeler légitimement « mauvaise foi ») que les formes de tromperie volontaire d'autrui, de manipulation et de dissimulation extrême (nous entendons par là une dissimulation qui va au-delà des précautions pour ne pas blesser autrui et des formes élémentaires de la civilité). Comme dit Heidegger, l'ipséité est une forme d'authenticité et de « vérité de l'existence » par opposition à des formes de fausseté existentielle par fuite devant ma responsabilité inaliénable ; ou encore, si l'on veut adopter le vocabulaire de Ricœur, elle va de pair avec l'« attestation », c'est-à-dire avec un témoignage fiable et véridique touchant à mon être. Cette « vérité » ne signifie pas « l'ouverture » sans plus du *Dasein*, mais l'existence de celui-ci *en conformité avec ce qu'il est* ou le fait de se montrer lui-même sous son propre visage.

2) En tant que capacité, l'ipséité est *acquise* au moyen de processus de socialisation et d'éducation. Nul, en effet, n'est « lui-même » en ce sens-là à sa naissance, et s'il acquiert cette capacité à répondre de lui-même, c'est par l'intermédiaire d'autres qui l'ont acquise avant lui. Une pensée de l'ipséité brise ainsi l'horizon monologique (et même potentiellement solipsiste) dans lequel s'enferment inexorablement les pensées du « moi » ou du « soi » depuis Descartes. La capacité à être moi-même au sens de l'ipséité n'existe en effet que *devant* l'autre et *vis-à-vis de* lui, et elle n'a été acquise elle-même que *par l'intermédiaire* des autres ; elle est donc *de part en part sociale*. Ou pour le dire encore autrement : nul ne peut être « lui-même », au sens de l'ipséité, *à soi tout seul*, et nul ne peut non plus être le seul à être « lui-même » en ce sens-là, puisque l'acquisition même de cette capacité prend pour modèle une capacité analogue chez les autres et s'exerce elle-même à l'égard des autres. Avec une pensée de l'ipséité, nous avons surmonté définitivement le spectre du solipsisme.

3) Enfin, l'ipséité met bien en jeu une forme de « constance » ou une permanence qui n'est pas celle d'un substrat ou d'un sujet. Il reste à comprendre

quelle en est la nature. Tout d'abord, il convient de préciser que celui qui possède l'ipséité (ou existe sur le mode de l'ipséité) possède bien, par ailleurs, une permanence de ce type, il peut être identifié et ré-identifié comme le même, car autrement, cette ipséité ne serait celle de personne et on ne pourrait même plus dire *de qui* elle est l'ipséité. Mais l'ipséité, si elle suppose l'identité à soi à travers le temps de celui dont elle est l'ipséité, ne possède pas pour autant le même genre de permanence ou de durée que celle de l'individu en question. Si on admet, en effet, que l'ipséité est la capacité à exercer une responsabilité inaliénable à l'égard de soi-même devant les autres et à ne pas leur faire défaut ni se faire défaut, et donc la capacité à exister dans une forme de vérité à leur égard, il reste que cette capacité, comme toute capacité, n'a nullement le même genre de permanence qu'un état revêtu, dans le vocabulaire de Wittgenstein, de « durée authentique (*echte Dauer*) ». L'ipséité n'a ni la permanence d'une chose, ni celle d'un état, mais le genre de permanence qui appartient à une *capacité*. Tandis que, pour un état, il y a un sens à se demander quand il a commencé et fini, s'il était contenu ou discontinu, s'il admettait des variations, par exemple des variations d'intensité, ce genre de question ne fait pas sens à propos d'une capacité. Certes, une capacité peut être acquise à un moment donné, et elle peut demeurer présente en moi même si je ne l'exerce pas ; il n'en reste pas moins que même si, en un certain sens, elle peut être dite « persister », ce n'est certes pas au sens où je serais dans un certain état pendant tout le temps où je la possède. Comme l'écrit Wittgenstein, « ce qui distingue tous les états de conscience des dispositions, consiste, me semble-t-il, en ce qu'il n'est pas nécessaire de recourir à des contrôles intermittents pour s'assurer qu'ils durent encore<sup>52</sup> ». Il y a donc un sens à parler de cette aptitude à être moi-même comme d'une aptitude *acquise* au moyen de l'éducation et de la socialisation, mais cela ne nous oblige aucunement à penser cette aptitude comme « se maintenant » au cours du temps à la manière d'une chose ou d'un état.

Ne nous y trompons pas, toutefois : si l'ipséité consiste à exercer une responsabilité devant l'autre à l'égard de ce que je suis, ce à quoi m'engage une telle responsabilité ce n'est pas à demeurer identique, ni même à demeurer constant, ni simplement à m'en tenir à mon identité passée et présente comme on se tient à une parole donnée ; elle m'engage tout autant, en fonction de la variabilité et de la nouveauté des situations, à rompre avec des convictions, avec des croyances et même avec des engagements que l'apparition de cette situation nouvelle a rendus inappropriés et caduques. Elle ne m'engage pas seulement à pouvoir maintenir ma parole, mais tout autant, en fonction de paramètres multiples de la situation qu'il serait vain de prétendre énumérer, à *changer* et à abandonner des aspects de cette identité qui sont devenus superflus, intenables ou dépassés.

Claude ROMANO

Université de Paris-Sorbonne/Australian Catholic University

52. Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, éd. bilingue, trad. de G. Granel, Mauvezin, TER, 1994, II, § 57.

