

Paru dans P. Brickle (Dir.), *La Filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, 191-197.

## **Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet afin de lui substituer une ontologie du Dasein?**

Jean GRONDIN

À Jorge Eduardo RIVERA

On sait que *Sein und Zeit* a pour seul objectif de réveiller la question de l'être. Cette question, Heidegger l'adresse au *Dasein*, qui est l'interrogé par excellence (*das Befragte*) de la question de l'être, car c'est lui qui se distingue par sa « compréhension » de l'être, fût-elle vague et générale. Il faut donc interroger le *Dasein* lui-même (ou cette compréhension) quant à son être, dans ce que l'on peut appeler une ontologie du *Dasein*, laquelle constitue l'ontologie fondamentale ou, à tout le moins, son passage obligé.

Or comment penser l'être du *Dasein*? Question d'autant plus urgente que le *Dasein* se manque, se loupe le plus souvent. En fait, le *Dasein* n'est jamais donné tel quel, comme sujet isolé, il n'existe toujours que « dans » un monde, dans un certain « espace ». C'est pourquoi, dans les premières sections de SZ, Heidegger présentera l'être du *Dasein* comme *In-der-Welt-sein*, que François Vezin et Emmanuel Martineau traduisent par « être-au-monde ». La traduction n'est pas tout à fait inadéquate, mais Heidegger parle bien, même si cela est plus lourd en français, d'un être « dans » (*in*) le monde. Gadamer est de ceux qui ont bien vu pourquoi : « C'est certainement à dessein que Heidegger ne reprenait pas l'expression allemande usuelle, qui dit plutôt « être

au monde » (*auf der Welt sein*). C'est qu'il voulait insister sur l'être-*dans*, le fait de s'y trouver, qui implique en même temps l'impossibilité de penser la totalité de l'être comme un étant. »<sup>1</sup>

En forçant le trait, on pourrait même dire du *Dasein* qu'il est « dedans » le monde, pour marquer à quel point il y est plongé, englouti (alors que l'être « au » monde pourrait être entendu à la manière d'une simple ouverture ou une appartenance au monde, lequel resterait ainsi « extérieur » au *Dasein*). Bien évidemment, l'être-dans-le-monde n'est pas à entendre au sens d'une relation spatiale, comme lorsque l'on dit que l'eau est dans le verre, mais au sens d'un s'y retrouver dans le monde (SZ 54). Ce monde, c'est le monde que j'habite, où je m'y reconnais. L'*in* dans « l'être-dedans-le-monde » viendrait selon Heidegger du vieil allemand *innan*, lequel désigne d'abord un habiter, un séjourner (SZ 54). Le phénomène premier du monde, ou du monde ambiant (*Umwelt*), pour Heidegger est d'ailleurs celui de la familiarité (*Vertrautheit*) du monde vécu dans l'ordre de la préoccupation (*Besorgen, Hantieren*).

Mais pour comprendre adéquatement cette caractérisation, il faut la confronter, voire l'opposer, à la conception moderne (et soi-disant cartésienne) du sujet, sujet qui s'oppose plutôt au monde, extérieur à lui. C'est précisément cette conception de la subjectivité que la notion de *Dasein* ou d'être-dans-le-monde veut ébranler, « détruire » et par là réouvrir.

Rien n'est plus naturel aujourd'hui que de penser l'homme comme sujet, les deux termes étant généralement employés comme synonymes. L'équivalence des deux termes ne relève cependant que des Temps modernes, même si elle repose sur des fondements ontologiques qui remontent à l'Antiquité grecque. *Sein und Zeit* s'ouvrira donc sur une explication avec

---

<sup>1</sup> Cf. Hans-Georg Gadamer, *Les Chemins de Heidegger*, Vrin, 2002, chap. 18 (*Gesammelte Werke*, Band 3, 426).

Descartes, même si elle ne sera pas conduite jusqu'au bout (la deuxième partie de SZ, dont la partie centrale devait être consacrée à Descartes, n'ayant pas été publiée). Heidegger en souligne l'importance dans SZ 46 (trad. Vezin, 78) :

« En s'orientant historiquement, l'intention de l'analytique existentielle peut s'élucider ainsi : Descartes, auquel on attribue la découverte du *cogito sum* comme base de départ du questionnement philosophique des temps modernes, fit porter sa recherche sur le *cogitare* de l'*ego*, dans certaines limites. En revanche, il laisse le *sum* complètement en dehors du débat bien que le *sum* ait pour lui une position de départ tout aussi originale que le *cogito*. L'analytique pose la question ontologique de l'être du *sum*. Ce n'est qu'une fois celui-ci déterminé que le genre d'être des *cogitationes* commence à être saisissable. Sans doute ce recours à un exemple historique peut-il en même temps égaler sur l'intention de l'analytique. L'une de ses premières tâches sera de démontrer que la fixation au point de départ d'un je et d'un sujet immédiatement donné fait passer totalement à côté du *Dasein* en sa richesse phénoménale »

Ce texte est clair, polémique, crucial, mais en quoi l'idée de « sujet » manque-t-elle l'être du *Dasein*? Interrogeons-nous d'abord sur l'origine du terme de sujet ou de *subjectum*? Il est la très exacte traduction du mot grec *uhpokei#menon*, qui veut dire « ce qui gît dessous », « ce qui se trouve [jeté] au fondement ». Ce qui caractérise l'*uhpokei#menon*, c'est donc un être, un étant qui se maintient, qui subsiste et qui se trouve au fondement du reste. Au premier sens du terme, l'*uhpokei#menon* connote donc la subsistance, la présence perdurante et, par extension, autonome. Toute chose qui existe de manière indépendante peut être dite *uhpokei#menon* en grec : un animal, une maison, une plante, etc. Cette permanence rend possible un deuxième sens de l'*uhpokei#menon*, à savoir la possibilité pour ce qui se trouve ainsi en position de « sujet » de figurer comme sujet grammatical, susceptible de recevoir des prédicats. Le sujet grammatical est aussi en grec un *uhpokei#menon*. On ne

peut, en effet, attribuer des prédicats (changeants) qu'à un sujet qui se maintient dans son identité, intelligence grammaticale qui présuppose, à son tour, la subsistance, car on ne peut attribuer des prédicats qu'à une chose qui perdure.

Cette conception s'est maintenue dans le latin médiéval, où *subjectum* sert à désigner tout étant qui existe de manière autonome<sup>2</sup>. Un *subjectum*, c'est quelque chose qui persiste dans la présence, et, partant, un sujet auquel on peut attribuer des prédicats dans une proposition. Le sujet, c'est donc littéralement ce qui se trouve en face de nous et qui perdure. C'est ainsi que l'on parle aussi, en français, du sujet d'une peinture ou d'un travail. On désigne par là un quelque chose qui subsiste et qui peut faire l'objet d'une prédication. Rien, mais absolument rien n'oblige donc à penser le sujet comme quelque chose de nécessairement humain.

À ce niveau de langage, on peut même dire que le terme de « sujet » est un peu synonyme de celui d'objet. On peut, en effet, parler presque indifféremment du sujet ou de l'objet d'une peinture ou d'une thèse, lorsque l'on veut parler de son « thème ». L'histoire du terme latin d'*objectum* est très intéressante à cet égard. *Objectum* signifie « ce qui est jeté devant ». Devant quoi? Devant la pensée ou la représentation. L'*objectum*, pour la scolastique, c'est donc l'objet tel qu'il est représenté, imaginé par la pensée. Toutes les réflexions sur l'*esse obiectivum* portaient, en effet, sur l'être de ce qui est pensé ou qui n'est que pensé<sup>3</sup>. C'est que la pensée peut bel et bien se

---

<sup>2</sup> Pour tout ce qui suit, cf. les explications plus élaborées dans GA 38, 142, qui datent du semestre d'été de 1934.

<sup>3</sup> Cf. à ce sujet l'article « Sein, objectives (lat. *esse obiectivum, obiective*) » dans l'*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 9, 247-255, où l'on rappelle que ces réflexions s'inspirent du passage du *De anima* III, 8, 432 a 1 ss., où Aristote parlait de l'être de ce qui est pensé *en psychè*, en sorte que même le non-être, pour autant qu'il est pensé, « est ». On ignore quand fut introduite cette notion d'*objet*, mais on la retrouve au XIII<sup>e</sup> siècle, chez Henri de Gand [1217-1293] et Duns Scot [v. 1270-1308] notamment. Cf. l'article savant d'Olivier

représenter des choses qui n'existent pas réellement, des licornes, une montagne d'or<sup>4</sup>, etc., mais qui existent *obiective*, c'est-à-dire lorsqu'elles sont jetées devant la pensée (on peut aussi penser au mot « objection », qui a exactement la même racine et qui désigne quelque chose qui vient s'opposer à la pensée, mais toujours au sein d'elle-même!). Si on ne peut pas parler ici de quelque chose qui subsiste en soi (donc de *subjectum*), d'être réels, si l'on veut, il reste que l'on a affaire à des objets qui subsistent au moins dès lors qu'ils sont pensés ou imaginés et qui bénéficient, à ce titre, d'un être, à savoir de l'*ens* de l'*objectum*. S'ils ne « sub-sistent » pas, ils « ob-sistent », aimerait-on pouvoir dire.

C'est d'ailleurs de cette manière qu'un « sujet » peut *aussi* devenir un « objet », c'est-à-dire lorsque je me le représente, mais avec une nuance, que l'on saisit aussitôt : cette pomme devant moi, par exemple, est un sujet, c'est-à-dire un quelque chose qui subsiste dans la présence, mais elle peut aussi devenir un « objet » lorsque je m'en fais une image et que je la thématise, que j'« objectifie » la pomme dans et pour mon esprit.

Seulement, on remarque ici quelque chose de singulier, et qui ne l'est, bien sûr, que pour nous : le *subjectum* désigne quelque chose de parfaitement « objectif », au sens moderne du terme, alors que l'*objectum* n'est que subjectif, qu'un objet pour la pensée! Comment en sommes-nous venus à une intelligence tout à fait contraire des relations entre le sujet et l'objet?

La réponse de Heidegger : à cause de Descartes<sup>5</sup>, même si Descartes lui-même, il faut le noter, n'emploie jamais le terme de *subjectum* au sens « humain » du terme. Il reste tout à fait fidèle au sens scolastique de *subjectum*

---

BOULLNOIS, « Être, luire et concevoir. Note sur la genèse et la structure de la conception scotiste de l'*esse obiective* », in *Collectanea Franciscana* 60 (1990), 117-135.

<sup>4</sup> Cf. GA 38, 142.

<sup>5</sup> Cf. GA 38, 146.

et d'*objectum*<sup>6</sup>, mais c'est lui qui a rendu possible la transformation anthropologique de la notion de sujet. Chacun connaît la marche générale de ses *Meditationes*. Mettant en question tout l'héritage de la tradition, Descartes se met à la recherche d'un *fundamentum inconcussum*, à partir duquel il pourra déduire les vérités du savoir humain. Ce *fundamentum*, il ne le trouve pas dans les choses, car elles sont changeantes et que leur réalité a été mise en doute. Où trouver ce *fundamentum* inébranlable, sinon dans la pensée elle-même, qui a beau douter et être trompée autant qu'on voudra, mais qui se maintient tout de même comme « être pensant » à travers toutes ses pensées et toutes les tromperies dont elle pourrait être l'objet ou le sujet? Ce qui perdure, ce qui se trouve donc constamment en position de « sujet », c'est donc pour Descartes, et surtout pour sa postérité, le *cogito*, pensé comme l'exercice fondamental et essentiel de l'*ego* que je suis. C'est ainsi que l'*ego* devient en germe le sujet par excellence et, finalement, le seul. Le *subjectum*, c'est dorénavant l'homme, pensé, bien sûr, à partir de sa pensée. Le *subjectum* n'est plus ce qui « subsiste » indépendamment de la pensée, mais l'exercice fondamental de la pensée elle-même, comprise comme acte de l'*ego*.

Une mutation analogue gagnera aussi le concept d'*objectum*. On a vu que l'*objectum* désignait en bonne scolastique l'objet tel qu'il se trouve placé devant la pensée. Or, désormais, toutes les choses deviendront des « objets », car elles n'existeront, pour la modernité, que pour autant qu'elles sont pensées et représentées. Et n'existe pour la pensée que ce qui peut être ainsi représenté par la pensée de manière claire et distincte. L'être qui existe est donc celui qui

---

<sup>6</sup> En fait, le *subjectum* ne semble avoir pris un sens carrément « anthropologique » qu'après Leibniz, dans la métaphysique scolaire dont Kant s'est tant inspiré. Cf. quelques indications dans ce sens dans l'article de Jocelyn BENOIST, « L'impensé de la représentation : De Leibniz à Kant », in *Kant-Studien* 89 (1998), 300-317.

peut être « objectivé », par la pensée. L'être des choses que je ne suis pas se réduit ainsi à l'objectivation.

C'est ainsi que naît la relation sujet-objet. La connaissance, et le rapport au monde en général, devient un rapport entre un sujet isolé et un monde « transcendant », c'est-à-dire qui « transcende » la pensée. C'est de cette construction que naissent tous les grands problèmes épistémologiques de la pensée moderne : la pensée peut-elle connaître les objets tels qu'ils sont en soi? Comment le sujet peut-il sortir de sa sphère subjective? etc.

L'intuition de fond de Heidegger est de mettre en question toute cette « construction » en mettant à découvert, donc en dé-construisant ses soubassements ontologiques. Heidegger estime, en effet, que cette construction fait violence à l'être même de l'homme, et de ce qu'il appellera *Dasein*. Est-il bien vrai que l'être de l'homme consiste à être isolé, encagé dans la forme vide d'un *ego* qui serait coupé du monde et d'autrui? Ne suis-je qu'un « je » qui doit sortir de lui-même pour se rapporter au monde et à autrui? Il s'agit pour Heidegger, et à plusieurs titres, d'une construction fantômatique, à laquelle il opposera son ontologie du *Dasein*. Elle se distingue de l'ontologie de la subjectivité de plusieurs manières fondamentales. Très schématiquement :

- 1) À l'idée d'un sujet *coupé* du monde des objets, Heidegger opposera l'idée que le *Dasein* est d'abord « être-dans-le-monde », toujours auprès des objets du monde ambiant. Le *Dasein* y est d'ailleurs tellement englouti qu'il n'est à peu près jamais auprès de lui-même.
- 2) À l'idée d'un sujet coupé d'autrui, il opposera l'idée d'un *Dasein* qui est toujours *Mitsein*, être-avec, ou *MitDasein*, être-en-communauté, si l'on veut. Certes, on peut vivre dans la solitude, retranché du monde, mais il s'agit alors

d'un mode disons « déficient » de l'être-avec, non de son contraire! On ne vit jamais seul, dit justement une chanson bien connue.

3) À l'idée d'une présence à soi du sujet, donc à l'idée cartésienne d'un accès privilégié du sujet à lui-même, Heidegger rappellera que le *Dasein* est aussi très souvent, sinon toujours, absent à lui-même, s'abandonnant à la dictature du « on ». On pense cette fois à Rimbaud : « Je est un autre ».

4) À l'idée d'un sujet compris à partir de son activité de pensée, de connaissance ou d'intellection, l'ontologie de Heidegger opposera une analyse du *Dasein* centrée sur sa quotidienneté (*Alltäglichkeit*) et sa « moyenneté » (*Durchschnittlichkeit*), conformément à sa maxime phénoménologique qui est de laisser paraître les phénomènes tels qu'ils se montrent d'abord et le plus souvent.

5) À l'idée d'une fermeture de l'*ego* sur lui-même, Heidegger opposera, et de multiples manières, l'idée d'une ouverture fondamentale du *Dasein* au monde et à ce qui l'entoure. Tandis que la lecture cartésienne du sujet le « limite » au statut d'*ego* isolé, la notion de *Dasein* fait sauter cette limite. En fait, l'être du *Dasein* réside dans son exposition à l'être dans son ensemble, et pas seulement par la connaissance, mais d'abord par les passions (*Stimmungen*), les émotions, les affects, les humeurs, qui sont autant de modes de notre ouverture fondamentale à l'être. Par ses émotions, le *Dasein* est aussi « vulnérable », il peut souffrir. Il n'a donc pas la carapace et l'indifférence du sujet cartésien<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. GA 38, 156 : « Wir eröffnen so das Sein des Menschen in einer Weise, daß wir, im Vergleich zu der geläufigen Bestimmung des Menschen, als Subjekt, sagen müßten : Ausgesetztheit, Entrückung, Überlieferung und Auftrag – dadurch wird das Subjektsein gesprengt, das Dinghafte in einem Bewußtseinskasten ist auseinandergesprengt, das Seiende eröffnet und damit erst ein Selbst. Von einer solchen Aufspaltung des Wesens des menschlichen *Daseins* können wir nur aus der Gegenvorstellung vom Menschen als einem abgesonderten und abgekapselten Ich sprechen. Aber es ist irrig zu meinen, das Menschsein sei zuerst abgekapselt und müsse nachträglich aus dieser Abgekapseltheit herausgerissen werden. »

6) Enfin, Heidegger opposera au statut de *subjectum* que le sujet moderne s'attribue lui-même, en un singulier acte d'auto-promotion, l'idée que le *subjectum* est d'abord « *jectum* », si j'ose dire, c'est-à-dire littéralement jeté dans l'existence. Pour traduire cette notion de *Geworfenheit*, on pourrait parler de la « jectité » foncière du *Dasein*, qui se trouve opposée à la « sub-jectivité » cartésienne. Autrement dit, la « jectité » irrécupérable du *Dasein* vient hanter de l'intérieur la « sub-jectivité » moderne (que cette dernière, en fait, recouvre, pense Heidegger).

L'idée fondamentale sous-jacente à la *Geworfenheit*, est que le *Dasein*, jeté, projeté dans l'existence, se trouve privé d'un fondement dernier, d'un *fundamentum inconcussum* ou de certitude absolue. En fait, la seule certitude du *Dasein*, comme le dira GA 20, 437, ce n'est pas le *cogito sum* de Descartes, mais le *sum moribundus*, laquelle ne contribue pas particulièrement à faire de nous des sujets particulièrement permanents! En d'autres mots, l'intelligence du *Dasein* à partir de sa temporalité irréductible vient ébranler (*erschüttern*<sup>8</sup>) la conception moderne de l'homme comme d'un sujet permanent.

Mais Heidegger ne renonce pas pour autant à toute idée de subjectivité ou d'autonomie pour l'homme, mais elle sera moins un point de départ *métaphysique* qu'un idéal *éthique* d'authenticité. Dans la deuxième partie de SZ, Heidegger fera, en effet, appel à un concept de *Selbständigkeit*, de « maintien de soi », voire d'autonomie, qui résultera de la résolution devançante qui a su conquérir un sol, un espace de lucidité et de probité pour l'existence : « Le phénomène du propre pouvoir-être ouvre aussi le regard à la constance du soi-même au sens d'avoir trouvé sa carrure (*den Blick für die Selbständigkeit des Selbst im Sinn des Standgewonnenhabens*). La constance

du soi-même au sens non de la simple stabilité, mais de celle qui se confirme constamment est la propre contre-possibilité de la constance dans le n'être-pas-soi-même du dévalement irrésolu. » (SZ 322; tr. Vezin, 382). La constance de soi doit donc être conquise sur la déchéance, sur la dispersion du *Dasein*. C'est l'un des versants de l'augustinisme de Heidegger, sinon de son néo-platonisme, voire de son platonisme secret.

---

<sup>8</sup> Cf. GA 38, 149.