

De l'ex-pression de soi à l'événement de la compréhension

Erik Bordeleau

Département de littérature comparée
Université de Montréal

« C'est le "personne" en nous, conscient de lui-même,
qui demeure la source vivante de la liberté. »

PETER SLOTERDIJK

Résumé

À l'ère du « triomphe du thérapeutique », la manière dont nous sommes amenés à parler et à nous comprendre nous-mêmes est beaucoup plus problématique qu'il nous est normalement tenu de croire. En effet, tout dépend du type de vérité instauré en visée : si dire la vérité sur soi sur un mode strictement psychologique a le mérite d'ouvrir un champ d'exploration tout à fait extraordinaire pour l'avancement du savoir (et, en premier lieu, pour la connaissance de soi), cela risque pourtant de nous faire sombrer dans l'impuissance d'une vie en perpétuelle analyse d'elle-même. Y aurait-il donc une limite au-delà de laquelle l'auto-appropriation de l'expérience vitale par le sujet se connaissant contreviendrait subtilement aux exigences de la mise en œuvre de soi ? Où la mise en récit de soi, l'ex-pression de soi, aurait finalement un effet contre-productif sur la constitution d'un sujet éthique ?

Le projet de dépassement de la subjectivité est aux fondements de la philosophie herméneutique. À cet égard, le concept de compréhension joue un rôle déterminant, et, en premier lieu, celui d'« événement de la compréhension ». Mais comment s'articule l'événement de la compréhension avec la production d'une subjectivité ? Quelles conséquences découlent de la définition de l'être-là (Dasein) comme site de la compréhension de l'être au niveau de notre rapport à soi et de notre manière de nous décrire ? En épousant au plus près la métaphore du « faire œuvre de soi », nous espérons mettre en évidence le procès de desubjectivation inhérent à l'événement de la compréhension et peut-être offrir ainsi un nouvel éclairage à cette idée fondamentale de Gadamer, selon laquelle « celui qui accède à une véritable compréhension de soi est quelqu'un à qui il arrive et est arrivé quelque chose ».

Problématique : Psychologisme et discours thérapeutique

A. Le problème de la connaissance de soi

À l'ère du « triomphe du thérapeutique », la manière dont nous sommes amenés à parler et à nous comprendre nous-mêmes est beaucoup plus problématique qu'il nous est normalement tenu de croire. En effet, tout dépend du type de vérité instauré en visée : si

dire la vérité sur soi sur un mode strictement psychologique a le mérite d'ouvrir un champ d'exploration extraordinaire pour l'avancement du savoir (et, en premier lieu, pour la *connaissance de soi*), cela risque pourtant de nous faire sombrer dans l'impuissance d'une vie en perpétuelle analyse d'elle-même.

L'inflation inédite du commentaire de soi à notre époque me semble devoir se comprendre en étroite relation avec la prédominance des modes de subjectivation issus du discours thérapeutique contemporain. L'idéal d'expression de soi allié à des méthodes d'analyse psychothérapeutiques tend à engendrer des manières de se décrire qui enferment les individus dans le splendide isolement d'une subjectivité privée que « nous sommes sans cesse enclins à détacher [...] pour en faire un site intérieur qui se suffirait à lui-même » (Roustang, 2001, p. 58).

Ce processus d'atomisation du social, selon le mode de connaissance de soi d'inspiration scientifique, me semble incompatible avec les exigences propres à la formation du sujet éthique. Plus précisément, les modes de description de soi inspirés par le discours thérapeutique contemporain tendent à occulter notre appartenance à une communauté de vie. L'explicitation abusive de soi à laquelle contraint trop souvent l'instrumentalisation du discours dans la culture du thérapeutique contrevient lourdement à cette condition inhérente à la formation du sujet éthique, en ce qu'elle tend à isoler le sujet sous des décombres de mots qui n'auront jamais la finesse nécessaire pour évoquer cette inépuisable dimension trans-individuelle au cœur de l'existence. Pour faire œuvre de soi, pour se former en tant que sujet éthique, la part des autres est primordiale : pas d'expertise éthique qui n'implique la participation à une communauté, à une « tradition bien structurée » (Varela). Être humain, être *ren*¹ (la vertu d'humanité en langue chinoise),

c'est sortir sa conscience de son engourdissement vis-à-vis des autres, être réceptif à ce qui leur arrive, sentir renforcé son lien vital avec eux. [...] C'est promouvoir cette dimension trans-individuelle propre à l'existence ; être inhumain, c'est couper avec elle (Jullien, 1995, pp. 83-84).

Nous sommes effectivement membres d'une communauté : n'est-il pas prodigieusement révélateur que *non-ren*, en médecine chinoise, soit le terme qui désigne l'engourdissement des extrémités ? Si les manières de parler de soi découlant du discours thérapeutique contemporain tendent à instrumentaliser notre rapport au monde et à produire un enchantement narcissique, comment redécouvrir une manière de parler de soi-même qui favorise l'élaboration éthique du sujet tout en maintenant vivant le lien qui l'unit à l'univers, au corps social, à sa communauté ?

¹ « Le caractère *ren* est composé du radical “homme” et du signe “deux” : on peut y voir l'homme qui ne devient humain que dans sa relation à autrui » (Cheng, 1997, p. 68).

Paradoxalement, on pourrait donc dire qu'une première dimension du problème que pose le triomphe du thérapeutique en relation avec la formation du sujet éthique se trouve dans le mot d'ordre socratique « connais-toi toi-même ». Socrate nous enjoignait par le fait même à nous soucier de nous-mêmes ; à notre époque, l'injonction devient si problématique que François Roustang (2001) n'hésitera pas à placer en exergue de son magnifique livre *La fin de la plainte* la remarque lapidaire de Bernanos : « La connaissance de soi est la démangeaison des imbéciles. » Ce qui ne manqua pas d'en démanger plusieurs...

B. Le problème de l'ex-expression de soi

Une autre dimension du problème réside dans l'importance incomparable qu'on accorde, de nos jours, à la notion d'expression de soi. Ses vertus sont unanimement acclamées dans la psychologie populaire : s'exprimer ou se vider le cœur, « ça fait toujours du bien ». Mais si ses effets thérapeutiques sont indéniables, à quel point l'expression de soi participe-t-elle d'un processus de transformation réel du *moi* ? Ou pour le dire autrement : l'idéal d'expression de soi contribue-t-il nécessairement à la formation du sujet éthique ?

Grotowski distingue deux formes irréductibles d'expression :

Il y a une différence entre l'expressivité, une sorte de besoin de s'exprimer, qui est aussi un aspect artistique profond, mais qui n'est pas le seul ; et l'expression d'un processus réel, où nous sommes face à quelque chose qui a une expression naturelle, comme les mouvements de l'océan ou comme un arbre.

Dans la question de l'expression de soi, il y a un paradoxe pour le moins troublant : ceux qui sont les plus préoccupés par l'acte d'exprimer leurs émotions « dans » le monde sont finalement aussi les plus pauvres en « expression » (au sens de Grotowski), les moins « expressifs ». Nous, postmodernes désœuvrés, sommes trop souvent des artistes sans autre œuvre que celle de mettre en récit notre intériorité, d'insuffler du romanesque dans notre vie quand il ne nous arrive rien ou trop peu. Il faut dès lors établir une distinction forte entre la révélation de soi — *l'ex-expression de soi* — et les actes d'expression véritablement artistiques, lesquels impliquent une participation au monde qui transcende la simple expression d'une « intériorité ».

C'est dans ce contexte que l'expression *faire œuvre de soi* trouve sa pleine résonance, son plein contraste. À partir d'elle, on peut poser la question suivante : y aurait-il une limite au-delà de laquelle l'auto-appropriation de l'expérience vitale par le sujet *se connaissant* et s'ex-primant contreviendrait subtilement aux exigences de la mise en œuvre de soi ? Où la mise en récit de soi, l'ex-expression de soi, aurait finalement un effet contreproductif sur la constitution d'un sujet éthique ? C'est une question immense, que nous ne pourrions aborder dans le détail dans le cadre de cette communication. Mais à partir de la conception herméneutique du langage et de l'œuvre d'art, et, en particulier, de *l'événement de la compréhension* selon Gadamer, il devient possible de voir sous un nouveau jour la question

de l'ex-pression et de la connaissance de soi qui domine les modes de subjectivation contemporains, et peut-être d'envisager de nouvelles manières d'entrer en relation avec soi-même et le monde, c'est-à-dire d'être-au-monde. C'est une échappée dans cette direction que nous aimerions esquisser dans cet article.

L'événement de la compréhension

A. Herméneutique et rapport à soi

L'herméneutique offre une manière différente de se décrire soi-même, qui met en suspens une certaine tendance à la connaissance de soi et à l'explicitation de sa condition. L'herméneutique permet de penser l'écart entre *dire la vérité sur soi* et *faire œuvre de soi*, en développant une conception performative et participative de la vérité.

Cela implique d'abord un rapport à soi-même différent de celui inspiré par le discours thérapeutique. Nietzsche l'illustre bien. Dans son rapport à soi-même, il adopte une attitude dominée par « une méfiance insurmontable envers la possibilité de se connaître soi-même » :

Il faut qu'il y ait en moi une sorte de répugnance à *croire* quelque chose de précis à mon sujet. — Cela cache peut-être une énigme ? Probable ; mais heureusement elle n'est pas destinée à mes propres dents. Cela trahit peut-être à vos yeux l'espèce à laquelle j'appartiens ? Pas aux miens, et je m'en félicite (Nietzsche, 1993, p. 725).

Dans son refus explicite de se prendre comme son propre objet d'analyse, Nietzsche décrit un intervalle vital, volontairement indéterminé, une approche indirecte de lui-même qui l'inscrit implicitement dans une appartenance qu'il se félicite même de ne pas trop chercher à élucider. Hygiène du créateur, pourrait-on dire. Hygiène qui consiste essentiellement à se maintenir dans un espace dont on écartera soigneusement la tentation de le transformer en « champ de connaissance », un espace où l'on préférera d'ailleurs se retirer et se taire plutôt que d'en troubler la fertilité. Lorsque vient le temps d'accompagner l'œuvre en croissance, la psychologie est de toute façon toujours dépassée : devant le *décentrement créateur*, elle n'est capable de nous parler que du premier centre, du centre abandonné.

C'est de l'enfermement des moments d'une vie dans une structure explicative qui simplifie excessivement la vie intérieure du sujet, c'est de la rationalité téléologique démesurée, trop souvent présente dans la mise en récit traditionnelle de soi, que l'herméneutique permet de nous dégager. Pour Heidegger, cette manière de se décrire en faisant la synthèse *a posteriori* d'une multiplicité d'états dans le but de leur donner une certaine consistance identitaire caractérise précisément l'existence inauthentique : « La réalité humaine (*Dasein*) ne se perd pas de manière à devoir se recueillir en quelque sorte après coup, ni de manière à

devoir inventer de toute pièce une unité qui cohère et qui recueille » (Dans Lyotard, 1967, p. 98).

Cette phrase peut sembler provocatrice, voire même choquante, pour des oreilles habituées à la douce musique de la complaisance à se dire et du commentaire sur soi. Mais l'herméneutique, ce *devenir-langage du respect lui-même* comme le dit si bien Derrida, ne s'occupe guère de polémique. Il faudra donc entrer plus avant dans la pensée herméneutique si nous voulons comprendre de quelle manière elle s'oppose aux modes de subjectivation dominants à notre époque, et comment elle consiste, en premier lieu, en un dépassement de la subjectivité.

B. La conception heideggerienne du langage

Il y a une formule classique de Socrate : « Quoi que je dise, ce n'est pas mon logos à moi. » Le logos est quelque chose de commun, qui fonde la possibilité du dialogue. La pensée de Heidegger s'inscrit dans cette optique. En de nombreux endroits, il se démarque radicalement de la conception commune du langage selon laquelle ce dernier serait essentiellement un outil de communication, un moyen d'expression :

Selon l'idée courante, la langue est une sorte de moyen de communication. Elle sert à converser et à se concerter ; de façon générale, à s'expliquer et à se comprendre. Mais la langue n'est pas que – et n'est surtout pas premièrement — l'expression orale et écrite de ce qui doit être communiqué (Heidegger, 1962, pp. 82-83).

Si le langage n'est pas qu'un simple moyen d'expression disponible pour les êtres humains, quel rapport y a-t-il alors entre les deux ? Poursuivant dans la direction d'un dépassement de la subjectivité, Heidegger opère un renversement spectaculaire de la perspective commune sur cette question :

L'homme se comporte comme s'il était le créateur et le maître du langage, alors que c'est celui-ci au contraire qui est et demeure son souverain. Quand ce rapport se renverse, d'étranges machinations viennent à l'esprit de l'homme. Le langage devient moyen d'expression. [...] Au sens propre des termes, c'est le langage qui parle. L'homme parle seulement pour autant qu'il répond au langage en écoutant ce qu'il lui dit (Heidegger, 1958a, pp. 227-228).

Le langage apparaît ici comme étant animé d'une vie propre, d'une autonomie souveraine à propos de laquelle nous nous méprendrions de façon quasi permanente. Sans aller dans le détail, il apparaît clairement que le langage ainsi défini se range du côté des puissances impersonnelles qui traversent notre existence. Le sujet parlant perd son statut d'acteur unique sur la scène de la communication : il doit à présent composer avec une puissance langagière qui parle en lui et à travers lui, si l'on peut dire. Il se présente désormais essentiellement comme le récipiendaire d'une puissance, d'une puissance parlante, « non

pas la sienne mais celle d'un monde », pour reprendre un vers de Rilke. La conception herméneutique du langage amène directement à un dépassement de la subjectivité, mais celui-ci reste passablement obscur si l'on ne traite pas simultanément de la question de la signification. Merleau-Ponty donne un premier aperçu du processus de désobjectivation qui se produit lorsque « nous éprouvons que quelque chose a été dit » : « Dans la mesure où ce que je dis a sens, je suis pour moi-même, quand je parle, un autre "autre", et dans la mesure où je comprends, *je ne sais plus qui parle et qui écoute*² » (Merleau-Ponty, 1960, p. 111).

Dans ce qui semble n'être qu'une malheureuse confusion entre émetteur et récepteur, quelque chose émerge, une « spontanéité enseignante qui est inaccessible au psychologisme » (Merleau-Ponty, 1960, p. 109). Aux antipodes des efforts de tous ces apprentis psychologues et autres facilitateurs de la communication, cherchant toujours entre les lignes des traces d'intentions sous-entendues ou mal exprimées et des possibilités ruineuses de mécompréhension, l'herméneutique nous invite expressément à dépasser la dimension strictement personnelle de « l'expression » : « Aussi longtemps que nous écoutons seulement des mots comme l'expression de quelqu'un qui parle, nous n'écoutons pas encore, nous n'écoutons absolument pas » (Heidegger, 1958a, p. 259).

Heidegger affirme : « Nous avons entendu lorsque nous *faisons partie* de ce qui a été dit » (Heidegger, 1958a, p. 260). Qu'est-ce que cela signifie ? Il semblerait que cette idée soit à entendre dans le sens d'une inscription dans un horizon performatif indispensable pour que s'accomplisse la dignité humaine : « Le langage n'est donc pas un simple instrument disponible, mais cet événement qui ordonne la plus haute possibilité de l'homme » (Heidegger, 1958a, p. 103).

Cette « plus haute possibilité de l'homme », ne faudrait-il pas la dégager de l'horizon psychologisant, lequel entraverait la « restitution de la grandeur, *d'une possibilité* que seule confère la visée en œuvre » (Blanchot, 1955, p. 265), tel que l'affirme Blanchot ? Cette possibilité, à comprendre en opposition aux redoublements de soi auxquels nous conduit le commentaire sur soi, nous pouvons l'interpréter comme la possibilité « qu'il se passe quelque chose », dans la mesure où Heidegger parle du langage en tant qu'événement. Mais que se passe-t-il lorsque nous parlons, et plus encore, lorsque nous comprenons ? En quel sens pouvons-nous parler du langage comme événement, et par suite, de l'événement de la compréhension ? Un fragment de l'œuvre d'Héraclite analysé et retraduit de manière plus explicite par Heidegger nous indique une manière de comprendre notre appartenance au monde en tant qu'être de langage qui déborde largement du cadre de la simple « communication » : « Si ce n'est pas moi, mais le Sens, que vous avez entendu, il est sage alors de dire dans le même sens : Tout est Un³. [...] Si vous ne m'avez pas seulement prêté

² Je souligne.

³ Traduction de Snell

l'oreille (à moi qui vous parle), mais si vous vous tenez dans une appartenance capable d'écouter, alors le véritable entendre est⁴ » (Heidegger, 1958a, pp. 249 & 262).

Dans cette « appartenance capable d'écouter », Heidegger suggère que quelque chose est à même de se produire ; et à la lumière du fragment complet, ce qui est à même de se produire semble être de l'ordre de la participation à la totalité du monde. Le rapport à la globalité, selon l'herméneutique, est performatif ou événementiel, c'est-à-dire qu'il se réalise en fonction de l'émergence d'une signification par laquelle le sujet y participe. La signification apparaît ainsi comme une composante essentielle du monde, elle constitue en quelque sorte la voie par laquelle on accède à sa globalité.

C. L'œuvre d'art comme modèle de l'événement de la compréhension

« La transformation par laquelle le jeu humain atteint son véritable accomplissement, qui est de devenir art, je l'appelle transmutation en œuvre. »

H.-G. GADAMER

Revenons sur le sens de cet « événement de la compréhension ». C'est l'enjeu central de la pensée de Gadamer. Celui qui comprend n'est-il pas toujours impliqué de façon essentielle dans ce qu'il comprend ? Comprendre, dans ce sens, c'est toujours déjà aussi « être compris ». Dans la perspective herméneutique, la compréhension n'est pas affaire de maîtrise ou de contrôle, elle est un advenir, un événement qui nous emporte.

C'est la raison pour laquelle, pour Gadamer comme pour Heidegger, l'œuvre d'art est le modèle privilégié de l'événement de la compréhension, de la mise en œuvre de la vérité. L'œuvre d'art est le meilleur exemple de l'ouverture d'un espace de signification qui nous emporte, souvent bien malgré nous. L'herméneutique, dès lors, permet l'exploration de la métaphore du « faire œuvre de soi » dans le sens d'une remise en question des rapports entre vérité et sujet à l'ère moderne, en soutenant l'irréductibilité de l'expérience esthétique aux schémas de la connaissance scientifique ; c'est dire, en définissant une vérité propre à l'œuvre d'art :

Avec l'œuvre d'art, c'est quelque chose d'inouï qui accède à l'existence. [...] La vérité de l'œuvre d'art ne tient pas à la mise à découvert claire et nette de son sens, mais d'abord et avant tout au caractère insondable et à la profondeur de son sens. [...] Dans l'œuvre d'art, chacun peut faire l'expérience d'une résistance absolue à une telle volonté de domination [de la raison instrumentale] (Gadamer, 2002, p. 123).

À lumière de ce rapprochement avec l'œuvre d'art, on comprend que faire œuvre de soi, c'est peut-être avant toute chose se soustraire à l'explicitation exigée par une conception

⁴ Traduction partielle de Heidegger

technico-instrumentale de la vérité qui voudrait faire fond du monde. C'est ainsi qu'on peut ménager ces clairs-obscur dans lesquels évolue la vie ; et c'est également ainsi qu'on peut s'exercer à un véritable « art de vivre » propice aux mutations. Heidegger et Gadamer insistent tous deux sur le fait que la compréhension de soi est plus que la pleine transparence à soi-même : « La vie n'aspire pas seulement à la clarté et à la connaissance claire, elle se recouvre aussi dans l'obscurité et s'oublie » (Gadamer, 2002, p. 83). Ici, on est plus que jamais en mesure de voir l'écart entre *dire la vérité sur soi* et *faire œuvre de soi*, entre un projet de connaissance de soi et celui d'un souci de soi qui doit apprendre encore et surtout à se « détourner de soi » pour laisser être sa part d'impersonnalité. C'est, en quelque sorte, une véritable mystique qui se profile ici, mais une mystique parfaitement banale et quotidienne, au seuil de l'imperceptible. De là ce paradoxe au cœur du tournant herméneutique de la phénoménologie : d'une certaine manière, et en particulier lorsqu'il s'agit de l'existence humaine, la phénoménologie doit s'occuper prioritairement de ce qui ne se montre pas.

Pour Gadamer, donc, *comprendre* en vient jusqu'à dire : ne pas pouvoir interpréter ou expliquer (ce qui nous arrive). Nous sommes tellement pris par ce que nous comprenons que nous n'arrivons pas à expliciter ce qui nous arrive. Dans une biographie philosophique consacrée à Heidegger, Safranski explicite cette condition : « L'existence humaine ne peut être comprise qu'à partir de son sens d'accomplissement » (Safranski, 1996, p. 183). Le sens de cet accomplissement est peut être plus difficile à cerner. Qu'est-ce qui s'accomplit au juste dans l'existence, dans l'être-là ? Heidegger répond à cette question *en identifiant l'être-là comme site de la compréhension de l'être*. L'existence humaine, le *Dasein* (littéralement : l'être-là) est essentiellement « contenance » dans la mesure où

l'homme n'est pas cet étant qui est « là », c'est-à-dire jeté dans la contingence d'une existence donnée. Il est le « là » de l'Être, celui qui permet à l'Être d'être là, de se dévoiler hic et nunc [sur-le-champ, sans délai] (Heidegger, 1966, p. 96).

La description de Heidegger est frappante : elle nous révèle en tant que lieu, intervalle, ouverture où se produit le dévoilement de l'Être. En plusieurs endroits, Heidegger parlera de la *clairière*, mot magnifique qui suggère autant notre inachèvement constitutif que la possibilité d'un parachèvement identitaire, à même la dimension impersonnelle de l'existence. L'être-là en tant que clairière de l'être est la pierre angulaire d'un vocabulaire d'autodescription qui cherche à maintenir le lieu de notre existence ouvert et disponible à l'événement de la compréhension. C'est dans ce contexte que nous pouvons comprendre Gadamer dans toute sa profondeur lorsqu'il dit que « celui qui accède à une véritable compréhension de soi est quelqu'un à qui il arrive et est arrivé quelque chose ».

Mais il est difficile d'apprendre à exister dans ce qui n'a pas encore de mot ; difficile de ne pas nous raccrocher à des interprétations déjà toutes faites, à portée de main, pour combler le vide dans lequel pourrait survenir la singularité d'un événement de compréhension.

Difficile de ne pas obstruer notre être-là pour qu'il puisse vraiment arriver quelque chose. Difficile donc de ne pas entraver les voies potentielles de sa propre désobjectivation. Comme le note si bien Blanchot, nous sommes constamment déportés hors du lieu de cet événement, parce que

nous avons constamment *besoin* de dire (de penser) : il m'est arrivé là quelque chose (de très important), ce qui veut dire en même temps, cela ne saurait être de l'ordre de ce qui arrive, ni de l'ordre de ce qui importe, mais plutôt exporte et déporte. La répétition (Blanchot, 1980, p. 20).

Le plus difficile, finalement, c'est peut-être d'introduire un partage décisif entre les véritables événements, toujours singuliers, dont les effets demeurent souvent longtemps imperceptibles, et le fameux « changement » qui traverse nos sociétés, de la psycho-pop à la politique, seule constante de nos existences comme on entend si souvent dire, sans jamais trop savoir finalement ce que *ça* veut vraiment dire.

Conclusion

« Tu es auto-contagieux, ne l'oublie pas. Ne laisse pas ton "toi" prendre le dessus. »
HENRI MICHAUX

Dans ces quelques lignes, nous avons essayé de montrer comment le dépassement de la subjectivité était au cœur du projet herméneutique. *Le dépassement de la subjectivité est décentrement créateur, suite auquel quelque chose « d'intransmissible » peut « se passer », en nous.* Si un art de vivre peut se dégager de ce processus, c'est dans la mesure où nous y avons tout de même, malgré le rôle à première vue passif que nous y jouons, partie prenante. Cet art de vivre, qui nous met en contact avec « cette faiblesse intime qui m'empêche d'être absolument individu », comme le dit si joliment Merleau-Ponty (1945, p. VII), nous éloigne, en contrepartie, de l'incessante dialectique de la connaissance et de la maîtrise de soi. Dans le contexte d'une réflexion sur le triomphe du thérapeutique, cet apport de l'herméneutique semble absolument décisif. Il se résume peut-être finalement à cette simple remarque de Sloterdijk, placée en exergue de cet article : ce n'est pas *la* personne, mais *le* « personne » conscient de lui-même, qui demeure la source vivante de la liberté.

Références bibliographiques

Blanchot, M. (1980). *L'écriture du désastre*. Paris : Gallimard.

Blanchot, M. (1955). *L'espace littéraire*. Paris : Gallimard.

Cheng, A. (1997). *Histoire de la pensée chinoise*. Paris : Seuil.

- Gadamer, H.-G. (2002). *Les chemins de Heidegger*. Paris : Vrin.
- Heidegger, M. (1966). *Question III*. Paris : Gallimard.
- Heidegger, M. (1962). L'origine de l'œuvre d'art. Dans *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris : Gallimard.
- Heidegger, M. (1958a). *Essais et conférences*. Paris : Gallimard.
- Heidegger, M. (1958b). *Hölderlin y la esencia de la poesia*. Madrid.
- Jullien, F. (1995). *Dialogue sur la morale*. Paris : Grasset.
- Lyotard, J.-F. (1967). *La phénoménologie*. Paris : Presses universitaires de France.
- Merleau-Ponty, M. (1960). Sur la phénoménologie du langage. Dans *Éloge de la philosophie*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Nietzsche, F. (1993). Par-delà le bien et le mal. Dans *Œuvres II*. Paris : Robert Laffont.
- Roustang, F. (2001). *La fin de la plainte*. Paris : Seuil.
- Safranski, R. (1996). Heidegger et son temps. Paris : Grasset.

Notice biographique

Erik Bordeleau est né à Québec en 1978. Après des études en relations internationales, en anthropologie et en philosophie, il a produit un mémoire en Études des pratiques psychosociales à l'UQAR sur le thème de la psychologisation de la vie et le triomphe du thérapeutique dans les sociétés occidentales contemporaines. Candidat au doctorat en Littérature comparée à l'Université de Montréal, il travaille actuellement sur la relation entre anonymat et résistance politique, avec un focus porté sur le cinéma chinois contemporain. Son laboratoire d'écologie mentale intitulé *How to disappear completely ?* a été présenté au musée d'art contemporain Duolun de Shanghai à l'été 2006.

icebord@hotmail.com