

Cristian Ciocan

Heidegger et le problème de la mort

existentialité, authenticité, temporalité

Heidegger et le problème de la mort

Editorial Board:

Director: U. Melle (Husserl-Archief, Leuven) Members: R. Bernet (Husserl-Archief, Leuven), R. Breur (Husserl-Archief, Leuven), S. IJsseling (Husserl-Archief, Leuven), H. Leonardy (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), D. Lories (CEP/ISP/Collège Désiré Mercier, Louvain-la-Neuve), J. Taminiaux (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), R. Visker (Catholic University of Leuven, Leuven)

Advisory Board:

R. Bernasconi (The Pennsylvania State University), D. Carr (Emory University, Atlanta), E.S. Casey (State University of New York at Stony Brook), R. Cobb-Stevens (Boston College), J.F. Courtine (Archives-Husserl, Paris), F. Dastur (Université de Paris XX), K. Düsing (Husserl-Archiv, Köln), J. Hart (Indiana University, Bloomington), K. Held (Bergische Universität Wuppertal), K.E. Kaehler (Husserl-Archiv, Köln), D. Lohmar (Husserl-Archiv, Köln), W.R. McKenna (Miami University, Oxford, USA), J.N. Mohanty (Temple University, Philadelphia), E.W. Orth (Universität Trier), C. Sini (Università degli Studi di Milano), R. Sokolowski (Catholic University of America, Washington D.C.), B. Waldenfels (Ruhr-Universität, Bochum)

Cristian Ciocan

Heidegger et le problème de la mort

existentialité, authenticité, temporalité

Cristian Ciocan
"Alexandru Dragomir" Institute for Philosophy
Bucharest, Romania

ISSN 0079-1350

ISBN 978-94-007-6838-3

ISBN 978-94-007-6839-0 (eBook)

DOI 10.1007/978-94-007-6839-0

Springer Dordrecht Heidelberg New York London

Library of Congress Control Number: 2013951669

© Springer Science+Business Media Dordrecht 2014

This work is subject to copyright. All rights are reserved by the Publisher, whether the whole or part of the material is concerned, specifically the rights of translation, reprinting, reuse of illustrations, recitation, broadcasting, reproduction on microfilms or in any other physical way, and transmission or information storage and retrieval, electronic adaptation, computer software, or by similar or dissimilar methodology now known or hereafter developed. Exempted from this legal reservation are brief excerpts in connection with reviews or scholarly analysis or material supplied specifically for the purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use by the purchaser of the work. Duplication of this publication or parts thereof is permitted only under the provisions of the Copyright Law of the Publisher's location, in its current version, and permission for use must always be obtained from Springer. Permissions for use may be obtained through RightsLink at the Copyright Clearance Center. Violations are liable to prosecution under the respective Copyright Law.

The use of general descriptive names, registered names, trademarks, service marks, etc. in this publication does not imply, even in the absence of a specific statement, that such names are exempt from the relevant protective laws and regulations and therefore free for general use.

While the advice and information in this book are believed to be true and accurate at the date of publication, neither the authors nor the editors nor the publisher can accept any legal responsibility for any errors or omissions that may be made. The publisher makes no warranty, express or implied, with respect to the material contained herein.

Printed on acid-free paper

Springer is part of Springer Science+Business Media (www.springer.com)

Remerciements

Ce livre achève un parcours qui a commencé, il y a quinze ans, avec mes recherches heideggériennes effectuées sous la direction de Gabriel Liiceanu, professeur à l'Université de Bucarest. Il a su me donner l'impulsion nécessaire à une approche approfondie et systématique de *Sein und Zeit*. Qu'il soit ici remercié pour son soutien constant.

Mes recherches ont connu un tournant essentiel avec ma thèse, en 2002, à l'Université de Paris IV – Sorbonne, sous la direction de Jean-François Courtine, qui a accueilli avec confiance et encouragement mon projet de doctorat. Je le remercie vivement pour la patience dont il a fait preuve à l'égard de mon travail, pendant une difficile période où j'ai dû alterner des séjours en France, en Roumanie et en Allemagne, mais aussi pour les précieux conseils qu'il m'a prodigués durant les investigations labyrinthiques que j'ai menées ces années-là.

Ce livre est la version remaniée d'une partie de ma thèse de doctorat soutenue à la Sorbonne en février 2009, devant un jury composé de Jean-François Courtine, Jean-Luc Marion, Françoise Dastur et Marc Crépon. J'adresse à chacun d'entre eux mes plus vifs remerciements pour leurs suggestions et leurs remarques.

Je suis également reconnaissant au Gouvernement Français pour la bourse qu'il m'a accordée entre 2002 et 2005, et à la fondation Open Society Institute de New York, qui a soutenu financièrement mon dernier séjour parisien en 2004–2005. Ce projet a pu être achevé au moyen d'un séjour d'études à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, grâce au financement de la Fondation Alexander von Humboldt.

Je remercie mes collègues et amis Tinca et Julien Bretonnet, Sylvain Camilleri, Servanne Jollivet, Romain Otal et Virginie Palette pour l'aide précieuse qu'ils ont apportée à la relecture de ce texte. Je suis tout spécialement reconnaissant à Aurélien Demars, qui a effectué plusieurs lectures intégrales de ce travail avec une infatigable ardeur et une patience pleine d'amitié. Enfin, ce travail n'aurait pu s'accomplir sans le soutien affectif de mon épouse Marlène et de ma fille Smaranda.

Table des matières

1	Introduction.....	1
 PREMIÈRE PARTIE Le lieu du problème de la mort dans le contexte des existentiels		
2	Le lieu du problème de la mort dans	
	<i>Être et temps</i>	15
3	Qu'est-ce qu'un <i>Existenzial</i> ?	21
3.1	Les existentiels relevant du rapport du <i>Dasein</i> au monde.....	26
3.2	Les existentiels relevant du « qui » du <i>Dasein</i>	29
3.2.1	Être-avec (<i>Mitsein</i>)	29
3.2.2	L'être soi (<i>Selbstsein</i>)	32
3.3	Les existentiels relevant de l'être-à (<i>In-Sein</i>) comme tel	36
3.3.1	L'affection (<i>Befindlichkeit</i>).....	37
3.3.2	Le comprendre (<i>Verstehen</i>)	40
3.3.3	La possibilité (<i>Möglichkeit</i>)	42
3.3.4	Le projet (<i>Entwurf</i>).....	47
3.3.5	Le sens (<i>Sinn</i>)	48
3.3.6	Le parler (<i>Rede</i>).....	51
3.4	L'enroulement des existentiels dans le souci : la vérité comme ouverture.....	57
3.5	Les existentiels situés au dehors de l'analyse préparatoire	63
3.6	Les caractéristiques des existentiels	64

DEUXIÈME PARTIE Itinéraire structurel du phénomène de la mort

4 La totalité, la mort et les autres	87
5 La mort à travers l'ouverture du <i>Dasein</i> (première section de <i>Sein und Zeit</i>)	111
5.1 Mort et comprendre	112
5.2 Mort et affectivité	121
5.3 Mort et parler	128
5.4 Mort et vérité	132
6 La mort à travers la deuxième section de <i>Sein und Zeit</i>	141
6.1 Mort et conscience	142
6.2 Mort et temporalité	149
6.3 Mort et historicité	156

TROISIÈME PARTIE Rétrospective et transformation: La genèse du problème de la mort avant *Sein und Zeit* et son évolution dans la philosophie heideggerienne tardive

7 La genèse du problème de la mort dans la pensée du jeune Heidegger	167
7.1 La phénoménologie de la vie religieuse (1920) : l'attente de la parousie et l'être-pour-la-mort	168
7.2 Le cours de l'été 1922 : la mort entre <i>Daß-Sein</i> et <i>Was-Sein</i>	170
7.3 Le <i>Natorp-Bericht</i> (1922) et la première caractérisation ontologique de la mort	174
7.4 La conférence « Le concept de temps » (1924) : la mort en tant que possibilité et devancement	178
7.5 Le traité <i>Der Begriff der Zeit</i> (1924) : la mort dans la quotidienneté (« on meurt ») et sa modalisation authentique	182
7.6 Le problème de la mort dans les <i>Kasseler Vorträge</i> (1925)	186
7.7 <i>Prolégomènes à l'histoire du concept de temps</i> (1925) : <i>sum moribundus</i> comme certitude suprême du <i>Dasein</i>	190
7.8 Le cours du semestre d'hiver 1926/1927 de Marburg : l'extension entre la naissance et la mort	195
8 L'évolution du problème de la mort après <i>Être et temps</i>	199
8.1 Réactions de Heidegger face à la réception du problème de la mort	201
8.2 Retour à 1927 : le rien dans <i>Sein und Zeit</i>	209

8.3	La reprise du problème du rien en 1929–1930 : le débat sur le kantisme avec Cassirer (mars–avril 1929) ; la conférence <i>Qu'est-ce que la métaphysique ?</i> (juillet 1929) ; le cours <i>Les concepts fondamentaux de la métaphysique</i> (1929–1930)	212
8.4	Apparitions du thème de la mort entre 1931 et 1936	219
8.5	La dimension ontologique du problème de la mort dans les <i>Beiträge zur Philosophie</i> (1936–1939)	226
8.6	Ouvertures après la guerre	239

QUATRIÈME PARTIE Conclusion

9	Conclusion	255
----------	-------------------------	-----

Annexe I	Bibliographie chronologique du problème heideggérien de la mort (1930–2013)	261
-----------------	--	-----

Annexe II	Concordance des termes heideggériens traduits différemment dans les deux versions françaises d'Être et temps	277
------------------	---	-----

Bibliographie	289
----------------------------	-----

Note bibliographique	297
-----------------------------------	-----

Chapitre 1

Introduction

De prime abord, ce qui pourrait surprendre lors d'une première lecture d'*Être et temps*,¹ c'est l'extrême cohérence de l'ouvrage, sa structure articulée au millimètre, la précision infinitésimale de l'enchevêtrement de ses concepts. On peut même avoir l'impression que les choses sont pensées originairement pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, qu'elles sont formulées avec une précision ultime et qu'elles sont déployées avec une rigueur jamais rencontrée auparavant. Le pathos de ses thèmes crée l'impression que la philosophie, tout en restant rigoureuse, tout en restant conceptuelle, a enfin atteint le *vrai* fondement de notre vie concrète. C'est la seule manière d'expliquer, nous semble-t-il, l'atmosphère passionnelle que cet ouvrage a continuellement suscitée, source d'une multitude d'adeptes et de détracteurs, d'amis et d'ennemis, de disciples fidèles et de critiques acerbes. C'est encore la seule explication du succès *immédiat et explosif* de cet ouvrage, mais aussi de la *persistance* de ce succès pendant les quatre-vingt années qui se sont écoulées depuis sa première publication. Car *Être et temps* ne s'est pas inscrit dans la trajectoire fulgurante d'une mode culturelle qui enthousiasme soudainement l'esprit d'une époque, pour sombrer ensuite, avec la génération suivante, dans l'oubli le plus total. Au contraire, cet ouvrage a été découvert et redécouvert par chaque génération de lecteurs – cela, il est vrai, à des niveaux problématiques différents, stimulés par de multiples noyaux d'intérêt spécifiques.

Ce qui est certain, c'est qu'il s'agit clairement d'un livre qui a eu une ambition absolue et qui a assumé une tâche à la mesure de cette ambition. En effet, *Être et temps* représente, dans l'histoire de la philosophie, l'un des derniers efforts pour reconduire à un unique fondement originaire tous les phénomènes relevant de l'existence de l'homme, phénomènes qui ont été étudiés de plus en plus de façon disparate par des savoirs spécialisés et selon des orientations disciplinaires distinctes. Qu'il s'agisse du

¹Pour *Être et temps*, nous utiliserons le sigle SZ, renvoyant toujours à la pagination de l'original allemand (tous les sigles sont indiqués dans la Bibliographie). Nous utiliserons le plus souvent la terminologie proposée par la traduction française de *Martineau*. Quand la version de *Veizin* est préférée, ce choix sera explicitement indiqué dans le texte. À la fin de ce travail, le lecteur peut trouver une *Concordance des termes heideggériens traduits différemment dans les deux versions françaises*.

langage, de l'espace ou du temps, de l'histoire ou de la socialité, etc., ces champs phénoménaux – complètement isolés et dépourvus ainsi d'une assise unitaire – sont entrés sous la juridiction exclusive d'un certain savoir, toute intégralité authentique demeurant problématique. Par rapport à cette dispersion, le but d'*Être et temps* est de thématiser l'horizon originaire et intégrateur où ces champs se fondent : l'être générique et apriorique de chacun d'entre nous, l'être de l'homme. S'agirait-il d'un nouveau « subjectivisme » ? Ou d'un nouveau « relativisme » ? Pas du tout ! Ou plus exactement, il faut comprendre que tout l'effort d'*Être et temps* consiste à saisir phénoménologiquement et à conceptualiser ontologiquement un horizon plus subjectif que toute subjectivité humaine et, dans le même temps, plus objectif que toute objectivité « réelle », un horizon placé « en deçà » de la distinction entre sujet et objet, et rendant possible cette distinction même.

Il s'agit donc de l'être de l'homme, de ses multiples manières d'exister et de leur articulation. Car ces champs phénoménaux, avant d'ouvrir certains domaines thématiques disciplinaires, subordonnés à un savoir spécifique, scientifique ou philosophique (le langage étant sous la juridiction de la linguistique, de la grammaire et de la logique ; l'espace relevant de la topographie, de la topologie, de la géométrie ou de la géographie ; la vérité faisant l'objet de l'épistémologie...), s'unifient et s'enracinent dans notre être, et en sont constitutifs. Tel est le cas, par exemple, de la couche originaire de la langue concrète, celle qui est « à l'œuvre » dans la vie spontanée de l'homme, lorsque l'on parle avec autrui, avec soi-même ou quand on écoute simplement ou que l'on se tait au milieu du verbiage généralisé. C'est uniquement à partir de ce plan que l'on peut isoler artificiellement ce phénomène pour appréhender la forme dérivée de la langue comprise comme instrument pragmatique de communication, objectivé dans un système de signes et de significations, analysable par l'intermédiaire de la grammaire et de la linguistique. Prenons un autre exemple, celui de l'espace vécu et habité dans la vie concrète : dans les préoccupations quotidiennes, ce ne sont pas les mètres et les centimètres qui donnent la vraie mesure de cet espace, mais le proche et le lointain, en vertu d'un intérêt « pratique ». C'est encore à partir de ce plan que l'on peut objectiver l'espace abstrait comme dimension homogène, physique et mesurable. Pour que ces concepts fondamentaux que nous utilisons couramment – tels l'espace ou la langue – soient vraiment compris dans leur essence, ils ne doivent pas être laissés à la charge exclusive des sciences ou des savoirs particuliers, qui analysent seulement leur forme déjà dérivée, mais ils doivent être reconduits à leur source fondamentale, à leur condition apriorique de possibilité. Car l'espace et la langue sont, avant tout, des structures existentielles constitutives de l'être de l'homme, et c'est seulement ultérieurement qu'ils permettent de circonscrire le domaine thématique d'un certain savoir spécialisé. De la même manière, selon Heidegger, la vérité, le temps, la mort, la socialité, le monde, la conscience ou l'histoire sont des moments essentiels de l'être de l'homme, articulés dans un tout originaire.

Le problème posé par cet ouvrage – et son immense ambition – consiste, en effet, à essayer de mettre en lumière l'articulation précise de ces structures, l'intégralité des structures existentielles, l'existentialité de l'existence, l'être de l'étant que nous sommes. La clarification de ces structures existentielles aprioriques est la tâche explicite de « l'ontologie fondamentale du *Dasein* ». Grâce aux concepts les plus pénétrants

de la phénoménologie, *Être et temps* est ainsi une investigation exceptionnellement fine de l'être générique et à la fois de l'être concret de chacun d'entre nous, c'est un exercice de connaissance de soi et d'auto-explicitation systématique – c'est là certainement, dans l'histoire de la philosophie, l'ultime réalisation de cette envergure.

À partir de cette exploration phénoménologique heideggérienne, notre travail se propose d'extraire et d'explicitier un élément déterminé : le phénomène de la mort, qui est l'un des thèmes centraux d'*Être et temps*, aussi bien par sa situation effective au sein du contexte de l'ouvrage, que par sa portée thématique fondamentale. En effet, le problème de la mort est situé formellement juste après la clôture de la première section de l'analytique existentielle, elle ouvre donc la deuxième section dans sa dimension temporelle. Cela reflète bien toute la centralité proprement dite du phénomène de la mort non seulement dans l'ouvrage de Heidegger, mais aussi, corollairement, dans l'existence elle-même du *Dasein*. Sur ce point, l'enjeu de Heidegger est de montrer comment la mort est située essentiellement au cœur de l'être du *Dasein*, comment elle constitue le noyau le plus profond de l'existence déterminée comme mienne et comment elle est le fondement caché de la compréhension de soi. Dans la mesure où le *Dasein* est toujours *le mien*, la mort ne peut pas être considérée comme un événement ontique, comme une arrivée-à-la-fin, comme un simple décès, laquelle est concevable uniquement comme mort des autres. Au contraire, la mort est une possibilité pure, accessible seulement par *mon Dasein*, par le *Dasein* propre dans un « être pour la fin »² qu'il est toujours.

Si nous comprenons véritablement les phénomènes dans leur essence, en suivant l'optique phénoménologique, alors nous pouvons appréhender la mort propre non pas comme quelque chose de factuel, mais comme relevant uniquement de l'être-possible du *Dasein* toujours propre. Seule une compréhension qui a déjà falsifié les choses elles-mêmes peut mésinterpréter la mort propre par l'entremise des catégories ontologiques de réalité et d'effectivité, en la considérant comme un événement « situé à la fin de la vie ». Cette falsification de l'essence de la mort procède directement elle-même d'un obscurcissement plus profond et plus général, regardant l'être du *Dasein* en tant que tel, elle provient d'une mécompréhension radicale de la spécificité ontologique de l'existence facticielle et de ses modalités fondamentales. En tout cas, cette falsification n'est pas quelque chose de volontaire et, de plus, elle n'est pas précédée concrètement par un « état de vérité » qu'elle falsifierait ensuite. Heidegger montre qu'il y a une tendance innée (toujours déjà à l'œuvre) de la compréhension de « s'aliéner », de perdre le contact véritable avec les choses elles-mêmes, de se guider selon des optiques falsificatrices, de tomber dans l'inauthenticité. La tendance à se perdre soi-même, d'abord en tant que « se comprendre faussement soi-même », est un mouvement spontané de la vie facticielle que Heidegger détermine comme une « échéance » (*Verfallen*). C'est d'abord

²Nous utilisons la traduction « être pour la mort » pour le syntagme *Sein zum Tode*. Dans une lettre adressée à J.-M. Palmier, le 9 mai 1972 (Haar 1983, 117–118), Heidegger suggère que la traduction adéquate serait « être vers la mort ». D'autres traductions consacrées sont : « être envers la mort » et « être à la mort ».

par sa compréhension de lui-même, que le *Dasein* devient toujours et tout naturellement impropre, comme sous la fatalité de la pesanteur d'une force gravitationnelle. Il ne peut s'approprier, autrement dit il ne peut devenir propre qu'en se dressant *contre* cette tendance spontanée de l'existence, qu'en *s'opposant* à cette force gravitationnelle, qu'en *s'arrachant* à cette pression anonyme qui l'aliène. Et il ne peut le faire qu'en luttant contre elle, par un contre-mouvement provoqué au sein de son existence même. En effet, dans son déploiement « naturel », la compréhension de soi a toujours déjà perdu sa transparence. En existant, l'existence comme telle s'est déjà obscurcie et dés-appropriée, parce que l'existence du *Dasein* est déjà toujours déjà prise dans son *Verfallen*. La transparence à soi-même signifie se rendre propre à soi-même, et une telle clarté à soi et de soi ne survient que dans un mouvement volontaire de récupération existentielle du soi propre. Cette appropriation de soi n'est jamais définitive, parce que la tension existentielle entre authenticité et inauthenticité (entre appropriation et désappropriation) se répète sans cesse.

La mort joue son rôle décisif précisément au sein de cette tension entre obscurcissement et transparence, entre impropre et propre, entre la perte de soi déjà effective et une éventuelle reconquête. Dans ce conflit existentiel, dans cette dynamique ontologique, Heidegger montre que le moment de la *mortalité* de l'existence se dévoile comme étant incontournable. Le rapport à la mort constitue effectivement le contre-mouvement facticiel qui amène le *Dasein* à modaliser son existence dans la direction de l'authenticité. La mort donne au *Dasein* cette force contre-gravitationnelle qui lui permet de s'arracher de l'absorption mondaine pour revenir à soi en tant que soi.

Pivot existentiel de l'existence du *Dasein* en tant que tel, la mort a le pouvoir secret de renverser le mode d'être inauthentique au profit d'un mode d'être authentique. Or, même la mort est toujours déjà prise dans la quotidienneté, dans un registre falsificateur de compréhension et d'interprétation. L'être pour la mort est toujours déjà recouvert et masqué dans et par l'existence déchu. Ainsi, l'être pour la mort en tant que tel porte le sceau la dualité entre le mode inauthentique et le mode authentique de l'être générique du *Dasein*. En effet, c'est uniquement dans la mesure où l'être pour la mort se modalise dans la direction de l'authenticité, que l'existence du *Dasein* dans sa totalité peut devenir authentique. De même, le *Dasein* ne peut se laisser absorber dans la quotidienneté, il ne peut être déchu que dans la mesure où il a déjà recouvert son être pour la mort le plus propre. La condition de possibilité pour l'authenticité générique du *Dasein* est donc l'authentification de son être pour la mort, tandis que l'obscurcissement de l'être pour la mort est la condition de l'inauthenticité de l'existence en général. Pour le *Dasein*, l'appropriation de soi est donc une sortie de l'oubli de soi, une façon de se réveiller à soi-même, un processus existentiel soudain, que le rapport à sa mort rend dynamique.

Au centre de cette réappropriation, de cette reconversion à soi se trouve le phénomène de l'angoisse qui, dans son surgissement non anticipé, ouvre le fait nu de l'existence du *Dasein*, le pur *Daß* de son être. Ce « fait inquiétant *que* je suis » se révèle, dans l'angoisse, par rapport à la mort, qui par conséquent intensifie la vie en tant que telle. La présence de l'être pour la mort propre dans son ouverture plénière ne jette point une ombre morbide ou ténébreuse sur l'existence du *Dasein*, mais elle intensifie radicalement l'être-soi, dans la mesure où elle instille la découverte aiguë

de l'exister-en-propre. Ainsi, la révélation soudaine « *que je suis* » (révélation qui commence avec l'appropriation de l'être pour la mort) n'est pas une contemplation théorique d'une présence subsistante, mais une découverte concrète d'ordre affectif. C'est d'abord par l'angoisse que le *Dasein* découvre son être pour la mort, son être déjà jeté dans la possibilité de la mort. Autrement dit, le *Dasein* se découvre en tant que mortel non pas par une perception d'ordre cognitif, mais par un « se trouver » (*sich befinden*) de la *Befindlichkeit*. À son tour, le comprendre interprété existentiellement n'est pas réductible à la contemplation théorique ou à la perception des présences subsistantes, mais – comme structure existentielle du *Dasein* – il gît à la base de tous les comportements plus ou moins « noétiques », il en est le fondement ontologique caché. Tandis que l'affection de l'angoisse découvre l'être pour la mort dans son « *déjà là* », le comprendre ouvre la dimension du *possible* qui lui est inhérent. Car c'est seulement à partir du comprendre en tant qu'existential, que le *Dasein* peut se comporter vers la possibilité de la mort *en tant que* possibilité. La cooriginarité de l'affection et du comprendre est décisive pour la modalisation de l'être pour la mort et de l'existence générique du *Dasein*. Autrement dit, c'est uniquement dans la mesure où l'angoisse survient dans le *Dasein*, qu'il peut découvrir son être-mortel, ce dernier pouvant désormais se comporter authentiquement – dans la compréhension – vers la *possibilité* de la mort *en tant que* possibilité. En revanche, si le *Dasein* comprend faussement la *possibilité* de la mort et la réduit à une réalité future, c'est-à-dire « pas encore présente », mais située « dans l'avenir », alors cette compréhension (et le parler qui l'accompagne) en détermine simultanément l'affection : l'angoisse, qui gît originairement dans les abîmes du *Dasein*, se voit par suite empêchée de surgir, parce que ses indices éventuels sont mésinterprétés comme signes de peur et éloignés en vue d'obtenir un « calme souverain ».

L'explicitation de la modalisation (authentique ou inauthentique) des dimensions essentielles constitutives de l'être pour la mort (l'affection, le comprendre, le parler) prépare en réalité une mise en lumière plus radicale : il s'agit du fondement ultime de l'être du *Dasein*, notamment la temporalité. Le phénomène de la mort a une importance décisive pour la mise en évidence de la temporalité comme fondement existentiel originaire de l'existentialité du *Dasein*. Heidegger montre que le phénomène fondamental de la temporalité est l'avenir. Cependant, l'avenir originaire ne devient accessible que dans l'être pour la mort authentique. En conséquence, le phénomène de la mort traverse ouvrage heideggérien d'un bout à l'autre, et joue un rôle stratégique dans l'articulation du projet de l'ontologie fondamentale.

Dans ces conditions, on comprend mieux pourquoi Heidegger insiste sur la *positivité* de l'être pour la mort, en dépit de ses critiques qui le prennent pour un « philosophe nihiliste ». En effet, la mort est un thème qui, peut-être à cause de son caractère dramatique, a connu un grand écho (tout comme le thème de l'angoisse) dès la première étape de la réception d'*Être et temps*, notamment dans les milieux existentialistes, qui ont négligé en quelque sorte la dimension proprement ontologique de ce thème. Dans le même temps, c'est un problème qui, traité avec la rigueur qu'il mérite, pourrait ouvrir le noyau le plus profond de l'analytique du *Dasein* et du projet ontologique heideggérien dans sa totalité.

Mais dès lors, comment pouvons-nous traiter à nouveaux frais la phénoménologie heideggérienne de la mort, huit décennies après la publication d'*Être et temps* et après plusieurs centaines d'articles et de livres consacrés à ce sujet³ ? Que reste-t-il à dire sur ce sujet, après tant d'exégèses ? Y a-t-il quelque chose de nouveau à ajouter à l'immense bibliographie qui s'est déployée autour de ce thème ? Ce problème n'est-il pas déjà purement et simplement entièrement épuisé et usé par la célébrité dont il a joui à l'époque de l'interprétation « existentialiste » d'*Être et temps* ?

Il faut dire que le problème heideggérien de la mort a attiré très tôt l'attention des commentateurs, même dès la première décennie de la publication d'*Être et temps*. Déjà en 1934, Adolf Sternberger publia la première monographie sur le problème heideggérien de la mort (Sternberger 1934). La même année voit paraître la première contextualisation historique de notre thème : l'ouvrage de Joachim Wach discute le concept de mort chez Schopenhauer, Feuerbach, Simmel et Heidegger (Wach 1934). Une entreprise historique similaire a été réalisée plus récemment par Guido Knörzer, qui discute le problème heideggérien de la mort par rapport à la position de Kierkegaard, Dilthey, Scheler, Hartmann et Jaspers (Knörzer 1990). Des monographies focalisées exclusivement sur le problème de la mort chez Heidegger peuplent l'espace philosophique allemand (Demske 1963) mais aussi anglais (White 2005). En France, notre thème a été discuté dans des perspectives très diverses, soit par comparaison avec les positions de certains philosophes français comme Sartre, Derrida, Levinas ou Ricœur – voir l'ouvrage ancien de Régis Jollivet (1950) ou les contributions récentes de Bernard Schumacher (1998, 2001, 2004, 2005), d'Étienne Feron (1999), de Marc Crépon (2008) et de Jérôme Porée (2009) –, soit en le confrontant aux philosophes non-français comme Edith Stein, Eugen Fink ou Jan Patočka – cf. les contributions de Françoise Dastur (2004 : 215–227 et 229–242) et de Vincent Aucante (1999), soit, enfin, dans des approches interprétatives situées dans le sillage de l'analytique existentielle – cf. les contributions de Françoise Dastur (1994, 2005), Jean-François Marquet (2001 : 281–300), Vincent Houillon (1994) ou Pascal David (2006). Il est toutefois surprenant que dans l'espace philosophique francophone l'on ne trouve jusqu'à cette date aucune monographie systématique dédiée exclusivement au problème heideggérien de la mort.

Le plus souvent, l'intérêt des interprètes s'est focalisé sur l'analyse de la mort de *Sein und Zeit* qui est, de loin, la plus ample et la plus explicite discussion sur la mort dans l'œuvre de Heidegger. Cet intérêt est parfois très critique, et source de profondes controverses dans l'exégèse heideggérienne : le cas le plus célèbre est peut-être celui de Paul Edwards qui, à la fin des années 1960 et au début des années 1970, s'est efforcé, de manière répétée et obstinée, de détruire l'interprétation heideggérienne de la mort (Edwards 1975, 1976, 1979). L'interprétation « scandaleuse » d'Edwards a été fortement critiquée à son tour par plusieurs chercheurs (Hinman 1978; Magurshak 1979; Mirfenderesky 1982; Llewelyn 1983; Hallman 1985), qui ont insisté précisément sur la dimension ontologique et formelle de l'analyse heideggérienne de la mort.

³ Voir, à la fin de notre travail, la *Bibliographie chronologique du problème heideggérien de la mort (1930–2013)*.

Néanmoins, même si, dans leur large majorité, les interprètes se sont déjà intéressés à l'analytique de la mort de *Sein und Zeit*, la reprise de la question n'est pas inutile si elle est capable de se déployer à partir d'un nouvel angle d'interrogation. En ce sens, dans la première partie de notre travail, nous avons choisi de conduire notre recherche à partir d'une analyse préalable du concept d'*Existenzial*, ce qui nous permettra de placer, avec plus de rigueur, le problème de la mort dans le contexte des existentiels et dans l'articulation de l'analytique existentielle.

Deux raisons principales justifient notre analyse. D'une part, nous voulons mieux situer le problème de la mort dans *Être et temps* : en effet, la systématité de cet ouvrage demande elle aussi un traitement systématique, la rigueur d'*Être et temps* exige une approche rigoureuse capable de délimiter, aussi strictement que possible, ses concepts fondamentaux. D'autre part, si l'enjeu d'*Être et temps* consiste à expliciter les structures existentielles du *Dasein*, il est alors nécessaire de vérifier *in concreto* comment fonctionne leur articulation, de quelle manière sont liées ces structures, afin de saisir ensuite comment intervient le phénomène de la mort dans ce tout articulé.

Ainsi, la question directrice de la première partie sera la suivante : qu'est-ce qu'un *Existenzial* ? Comment différencier entre les structures du *Dasein* qui sont effectivement des *Existenzialien* et celles qui ne sont pas ? Notre recherche montrera que cette notion fondamentale de l'analytique du *Dasein* n'est pas facile à déterminer et qu'elle semble même en quelque sorte aporétique. Si nous nous en tenons à la lettre du texte, la « liste des existentiels » peut surprendre. Il y a, d'une part, certaines structures que nous nous attendions à retrouver et dont l'absence est par conséquent étonnante. D'autre part, cette liste contient des notions auxquelles on hésiterait spontanément à accorder un tel statut. Le concept même d'*Existenzial* semble cacher des difficultés internes, et ses caractéristiques essentielles ne se laissent pas déterminer clairement. L'analyse montrera ainsi que la liste des existentiels soulève une discussion complexe, irréductible à une simple discrimination, positive ou négative, parce qu'elle implique de problématiser les rapports du concept d'*Existenzial* avec d'autres concepts méthodologiques de l'analytique, tels *Seinart*, *Seinsweise*, *Modus*, *Modifikation*, etc. Mais grâce à cette explicitation du concept d'*Existenzial*, nous pourrions ensuite nous interroger sur la structure architectonique de l'analytique du *Dasein*, afin de cerner le lieu propre du phénomène de la mort.

Après ce défrichage préalable des niveaux structuraux de l'ontologie fondamentale, la deuxième partie de notre étude nous se donnera pour tâche d'explicitement les couches ontologiques au sein desquelles le phénomène de la mort intervient dans l'analytique existentielle. Cette analyse est censée mettre en lumière aussi bien la rigueur de l'analyse heideggerienne, que la systématité de son approche. Nous discuterons d'abord le rapport entre la mort et la totalité. Le thème de la mort intervient au cœur de l'analytique du *Dasein* pour résoudre un problème méthodologique décisif : la nécessité d'élaborer conceptuellement une totalité propre à l'être du *Dasein* est la condition essentielle pour justifier l'originalité de

l'analytique existentielle. Nous montrerons que la totalité du *Dasein* n'est pas une totalité formée par la somme de ses parties, mais un *être-tout*, un *Ganzsein* qui relève de l'existence en tant que pouvoir-être (*Seinkönnen*). Dans la mesure où la mort du *Dasein* n'est pas un « être à la fin » (*Zu Ende sein*), mais un « être pour la fin » (*Sein zum Ende*), le phénomène de la mort est censé clarifier précisément ce pouvoir-être-tout (*Ganzseinkönnen*).

Ensuite, nous appréhenderons le rapport entre le phénomène de la mort et le problème de l'altérité, suivant l'argumentation heideggérienne qui montre que la mort de l'autre ne saurait servir de point d'appui pour la compréhension de la mort du *Dasein* toujours propre et essentiellement déterminé par la *Jemeinigkeit*. Nous analyserons alors les présupposés du primat de la mort propre sur la mort d'autrui, en soulignant ce qui empêche cette dernière de recevoir une signification ontologique.

Notre analyse nous conduira à discuter aussi des rapports entre le phénomène de la mort et les existentiels fondamentaux du *Dasein*, notamment le comprendre, l'affection et la parole. Nous verrons que cette triade existentielle – *Verstehen*, *Befindlichkeit* et *Rede* – aura un rôle décisif pour l'appropriation de l'être pour la mort. Car, comme nous l'avons déjà indiqué, le *Dasein* ne peut *projeter* la *possibilité* de sa mort que sur le registre existentiel du comprendre ; de même, ce n'est que sur le registre affectif, et notamment dans l'angoisse, que le *Dasein* devient capable de se trouver devant le fait qu'il soit un *être-jeté* dans cette possibilité de la mort. Nous allons ainsi expliciter la double modalisation de l'être pour la mort (soit en direction de l'authenticité, soit en direction de l'inauthenticité). Il s'agira de comprendre que les structures existentielles se modalisent elles-mêmes synchroniquement et modalisent l'être du *Dasein* en tant que tout, comme existence authentique ou inauthentique. Nous achèverons notre discussion sur la première section d'*Être et temps* par la mise en relation du phénomène de la mort avec le phénomène de la vérité, qui est indispensable pour la compréhension du sens spécifique de la *certitude* existentielle de la mort, qui dépasse toute certitude d'ordre théorique.

Nous finirons cette partie avec une mise en rapport du problème de la mort aux thèmes qui interviennent dans la deuxième section d'*Être et temps* : la conscience, la temporalité et l'historialité. Notre recherche établira d'abord le rapport entre le phénomène de la mort et le phénomène de la conscience (*Gewissen*), c'est-à-dire la parenté phénoménale qui subsiste sous plusieurs aspects (*Unheimlichkeit*, *Unbestimmtheit*, *Flucht*, *Nichts*, *Angst*, *Vereinzelung*, *Jemeinigkeit*, *Unbezüglichkeit*, *Freiheit*) entre les deux dimensions de l'être du *Dasein*. Notre investigation veut révéler la multiplicité des liens rapprochant ces deux dimensions, afin d'éclairer la possibilité d'une unité du phénomène originaire de la résolution devançante (*vorlaufende Entschlossenheit*). À partir de ce phénomène ultime du *Dasein*, nous allons problématiser le rapport entre la mort et la temporalité (*Zeitlichkeit*), celle-ci étant précisément ce qui constitue le fondement unitaire de la résolution devançante. Le rapport entre le phénomène de la mort et la temporalité mettra en lumière les modes spécifiques des ekstases temporelles, qui se modalisent en fonction de la manière facticielle, authentique ou inauthentique, de l'être pour la mort. Enfin, dans une dernière étape, nous expliciterons le rapport entre le thème de la mort et celui de l'historialité. L'enjeu d'un tel rapport repose sur le phénomène existentiel que

Heidegger détermine comme « extension du *Dasein* entre naissance et mort » qui, comme *Geschehen* (provenir / survenir / aventure) du *Dasein*, est le fondement de son historicité (*Geschichtlichkeit*). L'être pour la mort authentique se révèle finalement comme « assise cachée » de l'historicité.

Ainsi, dans les deux premières parties, notre recherche assumera une perspective *systématique*, en se focalisant exclusivement sur le texte d'*Être et temps*. Dans la dernière partie de notre travail, le corpus textuel que nous analysons change : nous étudierons alors ici, d'une part, les textes précédant le *magnum opus* de 1927 et, d'autre part, les textes élaborés après cette date. La perspective de notre recherche dans cette troisième partie sera donc *génétique*. Ce sont, donc, les deux versants de la pensée heideggérienne de la mort – aussi bien celui d'*avant* que celui d'*après* l'analytique du *Dasein* – qui se trouveront explicités dans la troisième partie de notre travail.

En effet, avec la publication soutenue des tomes de la *Gesamtausgabe* dans les dernières décennies, plusieurs changements radicaux de perspective sont intervenus dans l'exégèse heideggérienne, le plus important étant l'approche « génétique ». Dans cette perspective, initiée notamment par Theodore Kisiel (1993, 2002), Jean Greisch (1993, 2000), John van Buren (1994) et Jean-François Courtine (1996), les analyses de la *genèse* de *Sein und Zeit* ont dégagé différentes couches problématiques qui constituent le « chantier » de l'ontologie fondamentale. Toutefois, nous ne trouvons jusqu'à présent aucune analyse génétique du phénomène de la mort en tant que tel et, par conséquent, nous ignorons toujours dans quelles circonstances ce problème s'est inséré dans les réflexions de jeunesse de Heidegger. Nous n'avons donc aucune connaissance explicite de la manière dont ce thème s'était développé pas à pas dans les écrits du jeune Heidegger, avant de devenir enfin une pièce centrale de l'ontologie fondamentale.

Dans la troisième partie, nous distinguerons d'abord, dans les cours tenus de 1922 à 1926, sept étapes à travers lesquelles le problème de la mort s'est inséré explicitement dans le contexte des recherches philosophiques heideggériennes de jeunesse. Annoncé implicitement dès 1920–1921 autour du thème de l'attente de la parousie décrite dans les Épîtres pauliniennes, le phénomène de la mort est déterminé graduellement à travers plusieurs tentatives d'élaboration de la structure ontologique de l'être humain. Nous pourrions suivre ainsi, pas à pas, l'approfondissement de ce thème, selon une détermination de plus en plus complexe, en comparant les éléments thématiques des œuvres de jeunesse avec leur parachèvement ultérieure dans *Être et temps*.

Quant au problème de la mort dans la pensée heideggérienne tardive, remarquons en premier lieu qu'il n'en existe pas beaucoup d'analyses chez les commentateurs, pourtant nombreux, de Heidegger. Certes, le problème n'y est pas aussi complexe et aussi articulé que dans *Être et temps*. Mais la raison d'un tel délaissement thématique provient également du rythme de publication des œuvres complètes de Heidegger. Car, après le commencement de la publication de la *Gesamtausgabe* (en 1975), de nouveaux textes, auparavant inaccessibles, ont vu le jour, jetant une nouvelle lumière sur la pensée heideggérienne de la mort. Par exemple, l'excellent travail de 1963 de James Demske reste toutefois incomplet, puisque à cette date une

pièce décisive pour la compréhension de l'évolution du problème de la mort après *Sein und Zeit* faisait encore défaut : les *Beiträge zur Philosophie* (publiés seulement en 1989). Seuls les *Beiträge* laissent voir pour la première fois la transformation radicale du problème de la mort : ce texte abrite le véritable point de tournure qui mènera par la suite aux syntagmes énigmatiques et paradoxaux sur la mort chez le second Heidegger (*Ge-setz, Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt, höchstes Gebirg der Wahrheit des Seyns, Schrein des Nichts, ungedachte Maßgabe der Unermeßlichen*, etc.). Même si certaines approches du problème heideggérien tardif de la mort existent, à l'instar de Werner Marx (1980, 1983 : 87–117) ou, plus récemment, de Christian Müller (1999), il nous manque encore un panorama chronologique détaillé de l'évolution de la réflexion sur la mort après *Sein und Zeit*, après l'époque de l'ontologie fondamentale. Notre dernier chapitre entendra précisément y remédier.

Nous commencerons par évaluer d'abord plusieurs réactions critiques de Heidegger qui, de 1927 à 1930 (mais aussi dans les *Beiträge*), se déclare souvent déçu de la manière dont ses contemporains ont compris le thème de la mort exposé dans *Être et temps*. Ce mécontentement initial va motiver un approfondissement ultérieur de ce thème chez Heidegger. Ensuite, nous approcherons le surgissement du thème du rien dans les écrits des années 1929–1930, car dans la philosophie tardive le problème de la mort est presque toujours lié au thème du *Nichts*. Après ces démarches préalables, nous recherchons chronologiquement les textes de Heidegger où le thème de la mort intervient, et cela à travers trois étapes que nous pourrions délimiter. Dans une première étape (de 1931 à 1936), la mort apparaît dans une dimension « historique », autour du rapport qui lie l'individu à la communauté, mais aussi dans une relation spéciale à l'exercice philosophique comme tel. Une deuxième étape (de 1936 à 1939) se déploie autour des grandes transformations des *Beiträge zur Philosophie*, où le problème de la mort prend une consistance ontologique radicale. En effet, les *Beiträge* sont le chaînon incontournable entre, d'un côté, la réflexion sur la mort dans la première philosophie de Heidegger (jusqu'en 1927) – la mort en tant que phénomène du *Dasein* – et, d'un autre côté, la réflexion sur la mort après la *Kehre* (la mort comme phénomène de l'être). Enfin, la troisième étape est constituée par des écrits d'après guerre qui interrogent le lieu des mortels (*die Sterblichen*) dans le contexte de la Tétrade (*Geviert*), consacrée à la question de la technique.

Martineau = Heidegger, Martin. 1985. *Être et temps*. Tr. Emmanuel Martineau. Paris: Authentica.
 SZ = Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*, elfte, unveränderte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer.
 Vezin = Heidegger, Martin. 1986. *Être et temps*. Tr. François Vezin. Paris: Gallimard.

Aucante, Vincent. 1999. La mort et le néant chez Edith Stein et Martin Heidegger. In *Edith Stein, la quête de vérité*, ed. Pierre d'Ornellas et alii, 87–99. Saint-Maur: Parole et Silence.
 Crépon Marc. 2008. Mourir pour? La critique sartrienne de l'être-pour-la-mort. *Studia Phaenomenologica* 8:109–119.
 Courtine, Jean-François (ed.). 1996. *Heidegger 1919–1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin.
 Dastur, Françoise. 1994. *La mort. Essai sur la finitude*. Paris: Hatier.

- Dastur, Françoise. 2004. *La phénoménologie en questions*. Paris: Vrin.
- Dastur, Françoise. 2005. *Comment affronter la mort ?* Paris: Bayard.
- David, Pascal. 2006. *Tempus mortis*: la question de la mort à la lumière de la pensée de Heidegger. In Heidegger, ed. Maxence Caron et Jocelyn Benoist, 251–271. Paris: Cerf.
- Demske, James M. 1963. *Sein, Mensch und Tod: Das Todesproblem bei Martin Heidegger*. Freiburg: Alber.
- Edwards, Paul. 1975. Heidegger and death as “possibility”. *Mind* 84:548–566.
- Edwards, Paul. 1976. Heidegger and death: A deflationary critique. *Monist* 59:161–186.
- Edwards, Paul. 1979. *Heidegger and death: A critical evaluation*. La Salle: Hegler Institute.
- Feron, Étienne. 1999. *Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Levinas*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Greisch, Jean. 1993. *Ontologie et temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale d’Être et temps*. Paris: PUF.
- Greisch, Jean. 2000. *L’Arbre de vie et l’arbre du savoir*. Paris: Cerf.
- Haar, Michel (ed.). 1983. *Cahier de l’Herne: Heidegger*. Paris: L’Herne.
- Hallman, Max. 1985. Edwards and Heidegger on the significance of death. *Journal of the British Society for Phenomenology* 16:301–306.
- Hinman, Lawrence M. 1978. Heidegger, Edwards, and being-toward-death. *Southern Journal for Philosophy* 16:193–212.
- Houillon, Vincent. 1994. La passion de la mort: Le fondement mortel de la phénoménologie selon Heidegger. *Alter: Revue de phénoménologie* 2:313–332.
- Jolivet, Régis. 1950. *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*. Abbaye Saint Wandrille: Editions de Fontenelle.
- Kisiel, Theodore. 1993. *The Genesis of Heidegger’s “Being and Time”*. Berkeley: University of California Press.
- Kisiel, Theodore. 2002. *Heidegger’s way of thought*. New York: Continuum.
- Knörzer, Guido. 1990. *Tod ist Sein? Eine Studie zu Genese und Struktur des Begriffs “Tod” in Frühwerk Martin Heideggers*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Llewelyn, John. 1983. The “possibility” of Heidegger’s death. *Journal of the British Society for Phenomenology* 14:127–138.
- Magurshak, Dan. 1979. Heidegger and Edwards on *Sein-zum-Tode*. *Monist* 62:107–118.
- Marquet, Jean-François. 2001. *Restitutions: études d’histoire de la philosophie allemande*. Paris: Vrin.
- Marx, Werner. 1980. Die Sterblichen. *Man and World* 13:403–422.
- Marx, Werner. 1983. *Gibt es auf Erden ein Maß ? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*. Hamburg: Meiner.
- Mirfenderesky, Jamshid. 1982. Concerning Paul Edwards’ “Heidegger on death”. *Journal of the British Society for Phenomenology* 13:120–128.
- Müller, Christian. 1999. *Der Tod als Wandlungsmitte: zur Frage nach Entscheidung, Tod und letztem Gott in Heideggers Beiträgen zur Philosophie*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Porée, Jérôme. 2009. Exister vivant. Le sens de la naissance et de la mort chez Martin Heidegger et Paul Ricœur. *Archives de Philosophie* 72(2):317–336.
- Schumacher, Bernard. 1998. L’aporie de la mort. Derrida interprète de l’être-vers-la-mort heideggérien. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45(3):568–575.
- Schumacher, Bernard. 2001. La mort sous l’angle de la structure de l’être-pour-autrui. *Les Etudes Phénoménologiques* 33–34:163–195.
- Schumacher, Bernard. 2004. *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schumacher, Bernard. 2005. *Confrontations avec la mort. La philosophie contemporaine et la question de la mort*. Paris: Cerf.
- Sternberger, Adolf. 1934. *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzial-Ontologie*. Leipzig.
- van Buren, John. 1994. *The young Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wach, Joachim. 1934. *Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit*. Tübingen.
- White, Carol J. 2005. *Time and death: Heidegger’s analysis of finitude*. Aldershot: Ashgate.

PREMIÈRE PARTIE

Le lieu du problème de la mort dans le contexte des existentiels

Dans les deux premières parties de notre travail, nous adopterons une perspective systématique, en nous focalisant uniquement sur *Sein und Zeit*, parce que, comme nous l'avons suggéré dans l'introduction, chacune des structures du *Dasein* constitue les couches de sens qui appartiennent aux autres structures existentielles. Nous pourrions dire que l'analytique du *Dasein* ressemble à la structure du cristal, bien polie, dont les surfaces polyédriques se reflètent, chacune à leur tour, dans toutes les autres surfaces. Ainsi, chaque atome problématique d'*Être et temps*, chaque élément de cette construction conceptuelle peut être mis en lumière à partir de la perspective des autres atomes constituant l'analytique existentielle.

La première partie a un but introductif et cherche à cerner le lieu stratégique occupé par le problème de la mort dans la structure architectonique d'*Être et temps*. Ce questionnement « topographique » se donnera pour tâche de clarifier la signification du concept heideggérien d'*Existenzial*, qui demeure au centre de la discussion métho-dologique de *Sein und Zeit*. Nous ferons d'ailleurs un ample et nécessaire détour, pour nous focaliser sur la structure de l'analytique existentielle et sur ses concepts directeurs. Et ce n'est qu'après ce défrichage préalable, que nous pourrions aborder directement, dans la deuxième partie, le phénomène de la mort.

Chapitre 2

Le lieu du problème de la mort dans *Être et temps*

Par rapport à d'autres ouvrages philosophiques, *Être et temps* se distingue par une constante préoccupation pour sa construction architecturale. La seule lecture du sommaire de ce livre peut mettre en évidence, d'une part, la rigueur du caractère architectonique de cet édifice conceptuel, et, d'autre part, l'exactitude de l'emplacement des éléments explicatifs au sein de l'unité organique de l'ouvrage. Nous pouvons ainsi repérer les assises elles-mêmes de cette construction, mais aussi ses niveaux successifs et, finalement, ses voûtes qui englobent les déploiements antérieurs. Chaque paragraphe possède une unité thématique évidente qui clarifie un atome déterminé de l'analytique du *Dasein*. Mais l'organisation et l'enchaînement des paragraphes (aussi bien que des chapitres qui les englobent) font eux aussi l'objet d'une réflexion rigoureuse. Cette préoccupation pour l'architectonique confère à l'ouvrage une stature imposante, une cohésion interne solide et une stabilité inébranlable. Il serait par exemple impossible d'inverser l'ordre des paragraphes 6 et 7, ou des chapitres IV et V de la première section, sans déséquilibrer tout l'ouvrage. Les retours récurrents de Heidegger sur les résultats obtenus dans les étapes antérieures de l'analyse et les anticipations successives du cours de la réflexion renforcent, une fois de plus, l'impression de stabilité de la construction de l'ouvrage. À partir de ces prémisses, nous pouvons nous interroger sur le lieu exact du problème de la mort dans ce tout et sur la signification de l'emplacement de ce problème à ce niveau précis de l'architectonique d'*Être et temps*.

Le problème de la mort ouvre la seconde section d'*Être et temps*. Heidegger lui accorde huit paragraphes (§§ 46–53). Même si le critère de la quantité peut sembler insignifiant, on peut remarquer qu'il s'agit de plus de trente pages (de 235 à 267) pour un seul et unique problème. C'est peut-être le premier signe de l'importance que Heidegger accorde à ce thème dans le cadre de son projet philosophique. Par contraste, Heidegger accorde seulement quatre paragraphes à l'analyse de la mondanéité (§§ 15–18), tout comme pour l'être quotidien (§§ 34–38) ; il accorde trois paragraphes au problème de l'affectivité (§§ 29, 30 et 40), tout comme pour le comprendre et ses dérivés (l'explication et l'énoncé : §§ 31–33) ; enfin, le parler et la parole sont thématiques à travers deux paragraphes (§§ 34–35), tandis que la réalité

et la vérité ne bénéficient que d'un seul paragraphe (43 et, respectivement, 44). Heidegger aurait-il tant insisté sur le problème de la mort par pur hasard? Pour quelle raison a-t-il articulé ce thème si minutieusement dans le cadre de l'analytique existentielle? D'où provient la nécessité d'une interprétation si scrupuleuse de l'être pour la mort?

La première cause de cette surdétermination repose d'abord sur le caractère *inédit* de ce problème dans les études phénoménologiques de l'époque. En effet, dans le contexte des premières décennies du mouvement phénoménologique, le problème de la mort n'occupait pas de place déterminée. À l'exception singulière de Scheler, la phénoménologie n'avait pas intégré le problème de la mort dans le cadre de ses préoccupations. Husserl, l'auteur qui avait tracé le cadre problématique général de la phénoménologie, n'avait jamais placé la mort parmi les thèmes fondamentaux de la phénoménologie. Et, si Scheler se penche sur ce problème dans une série de conférences à partir de 1914, le thème de la mort reste pour lui aussi assez marginal et dans l'économie générale de son œuvre philosophique. En somme, la mort n'avait aucune bonne raison, aucun « pourquoi », censé l'introduire de plein droit dans le domaine de la phénoménologie autrement que comme thème dérivé, comme le sont le sommeil, l'alimentation, la naissance et autres phénomènes déterminant l'homme empirique, dans son attitude naturelle. Or, la phénoménologie s'est donnée comme tâche fondamentale la clarification non pas de l'homme naturel et empirique, mais de l'ego transcendantal et de ses structures aprioriques. Ces dernières représentent les objectifs fondamentaux de la phénoménologie, du moins telle qu'elle était comprise par Husserl dans les premières décennies du XX^e siècle.

Toutefois, Heidegger introduit audacieusement le problème de la mort dans un travail de phénoménologie *fondamentale*. L'insistance de l'auteur sur ce problème s'explique sans doute par la portée fondamentale, à la fois méthodique et thématique, qu'il lui accorde : étant donné qu'il s'agit d'un thème qui n'entraîne pas naturellement dans l'aire de la phénoménologie fondamentale, il fallait argumenter plus minutieusement et plus laborieusement afin de prouver le caractère fondamental de ce phénomène.

Cette explication, éloquente du point de vue historique, demeure cependant extérieure, dans la mesure où elle ne se réfère pas à la fonction interne du problème de la mort dans la construction de l'ontologie fondamentale. Quel est donc le poids du thème de la mort dans l'analytique du *Dasein*? En quoi précisément consiste son importance pour une ontologie de l'être humain? Pourquoi Heidegger place-t-il ce phénomène au cœur de son édifice philosophique? Ces questions excluent toute réponse sommaire et engagent en fait toute la matière même de notre travail. Seul le déploiement intégral de notre recherche, à travers ses différents niveaux spécifiques et selon leurs conséquences distinctes, pourra complètement clarifier le rôle du problème de la mort dans *Être et temps*. Néanmoins, à titre indicatif, nous pouvons dire que le phénomène de la mort est appelé à résoudre les apories de la totalité du *Dasein* et qu'il ouvrira, à partir de l'avenir originaire, l'horizon de la temporalité. En outre, dans une intime articulation avec le phénomène de la conscience, Heidegger élaborera, à partir du problème de la mort, la notion d'authenticité du *Dasein*.

Ainsi pouvons-nous d'ores et déjà affirmer que le problème de la mort rassemble les thèmes principaux qui constituent l'analytique du *Dasein*.

Regardons ensuite où se situent effectivement ces paragraphes consacrés à la mort dans l'ouvrage heideggérien. Comme nous l'avons indiqué précédemment, le problème de la mort est l'objet du premier chapitre de la deuxième section de l'ouvrage. Il s'agit seulement, comme on le sait, de la première partie du projet heideggérien. Comme le montre le paragraphe 8, le projet était structuré en deux grandes parties, chacune ayant trois sections. La première partie avait une orientation ontologique-phénoménologique, assumant comme tâche « l'interprétation du *Dasein* par rapport à la temporalité et l'explication du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être ». L'orientation de la seconde partie était plutôt historico-philosophique et herméneutique. Elle visait à confronter les résultats obtenus dans la première partie avec la tradition ontologique européenne, et entreprenait par là une destruction effective de l'histoire de la philosophie. Les trois étapes de cette destruction donnent autant de sections successives à cette partie : avec premièrement la position de Kant au regard du schématisme et du temps ; avec ensuite la position de Descartes sur la *res cogitans* et sa relation avec l'ontologie médiévale ; et, enfin, avec la problématique aristotélicienne sur le temps dans la *Physique* (SZ, 40). Nous le savons, Heidegger n'a pas achevé – du moins dans les travaux destinés à la publication – cette destruction, qui descend en profondeur en suivant la connexion fondamentale entre le temps et l'être. Seul le cours *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927, GA 24) présente une variante de cette destruction, variante qui peut jeter une lumière nouvelle sur le mode selon lequel la deuxième partie d'*Être et temps* aurait pu s'accomplir.

Dans ces conditions, le problème de la mort peut-il encore revendiquer une centralité réelle dans le projet philosophique heideggérien ? En effet, non seulement la deuxième partie n'a pas été écrite, mais même la première est restée inachevée. Ce que nous connaissons aujourd'hui comme *Être et temps*, avec ses 83 paragraphes, ne représente que les deux premières sections de cette partie initiale, soit un tiers du projet intégral. Ces deux sections publiées de la première partie – « L'analyse-fondamentale préparatoire du *Dasein* » et « *Dasein* et temporalité » – devaient être suivies par une troisième section intitulée *Temps et être*. On peut donc dire que, si le problème de la mort est situé au cœur du projet heideggérien, ce fait est purement conjoncturel, parce que, avant tout, le projet n'a pas été mené à terme, avec l'ensemble de ses six sections. Car, dans la perspective du projet intégral présenté dans le paragraphe 8, le problème de la mort ne peut pas avoir une centralité principielle, même s'il peut constituer un lien essentiel entre les deux premières sections du projet.

En outre, on peut ajouter que, même si la problématique de la mort pourrait être considérée comme décisive pour l'analytique du *Dasein* (déployée dans ses deux faces entre les paragraphes 9 et 75), elle ne peut pas, toutefois, revendiquer une centralité par rapport à la *Seinsfrage* comme telle. Mais cette dernière conclusion est-elle bien fondée ? Cette marginalisation du problème de la mort ne serait-elle pas une conséquence de l'anthropologisation de l'intention *fondamentalement ontologique* du projet heideggérien ? Ce n'est peut-être pas un hasard si Heidegger

lui-même souligne, dans les §§ 160–163 des *Beiträge zur Philosophie* (GA 65, 282–286), l'enjeu proprement ontologique du problème de la mort, notamment sa liaison essentielle avec le problème de l'être. Il affirme dans ces textes (écrits dix ans après *Être et temps*, entre 1936 et 1939) que dans l'être pour la mort se reflètent – au niveau phénoménal concret de la vie du *Dasein* – deux caractères fondamentaux de l'être comme tel : l'appartenance essentielle du « non » à l'être (*wesenhafte Zugehörigkeit des Nicht zum Sein*) et la plénitude essentielle et impossible à fonder de la « nécessité » (*unergründliche Wesensfülle der « Notwendigkeit »*) (GA 65, 282) ; dans sa dimension essentiellement ontologique, l'être pour la mort est ainsi la collision entre nécessité et possibilité (*Zusammenstoß von Notwendigkeit und Möglichkeit*) (GA 65, 283). Nous approcherons en détail ces paragraphes de *Beiträge* dans le dernier chapitre, après avoir analysé intégralement notre problème dans *Être et temps*.

Enfin, on peut poser encore une question quant à la place du problème de la mort dans l'architecture d'*Être et temps* : pourquoi le problème de la mort ouvre-t-il la deuxième section, c'est-à-dire pourquoi se situe-t-il à la frontière entre les deux sections ? Pourquoi n'est-elle pas dans la première section, auprès des autres existentiels ? Ne serait-il pas plus sensé d'analyser la mortalité du *Dasein* dans la foulée de la compréhension, de l'affectivité ou du discours, comme caractéristiques essentielles de l'être du *Dasein* ? Ne doit-on pas mettre sur le même plan, d'une part, la mortalité du *Dasein*, d'autre part, sa préoccupation au sein du monde ambiant et, enfin, ses liens avec autrui ? Ces questions apparemment naïves nous obligent à thématiser avec précision la différence – d'intention, d'orientation, de niveau, de perspective – qui sépare la première section d'*Être et temps* de la deuxième. Effectivement, pourquoi fallait-il deux niveaux dans l'analytique du *Dasein* et en quoi consiste leur différence ? Quelle est la spécificité de chacune et quel est le mode de leur articulation ?

Pour le dire plus simplement, dans la première section (§§ 9–44) – qui est qualifiée de « préparatoire » (*vorbereitend*) – nous avons affaire à l'exposition articulée des structures fondamentales de la constitution de l'être du *Dasein*. La perspective est ici phénoménologique et strictement descriptive. L'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*) est postulé comme constitution fondamentale du *Dasein*, ouvrant ainsi la démarche de l'analytique existentielle. Cette constitution doit ensuite être détaillée, cartographiée et explorée dans ses moments constitutifs : on abordera la mondanéité (*Weltlichkeit*), l'être-avec (*Mitsein*), l'être-soi (*Selbstsein*) et l'être-à (*In-Sein*), chaque dimension étant analysée dans ses structures subordonnées. Par exemple, sous la dimension de la mondanéité comme monde ambiant (*Umwelt*), nous rencontrons l'idée de l'ustensilité (*Zeughaftigkeit*) comme manière d'être de l'outil (*Zeug*), la significativité (*Bedeutsamkeit*), le complexe de renvois (*Verweisungszusammenhang*) et la tournure (*Bewandtnis*), le « pour » (*Um-zu*), comme destination de la fonctionnalité de l'outil, la préoccupation (*Besorgen*) comme manière spécifique du *Dasein* de se rapporter aux outils. Ensuite, sous la dimension de l'être-avec (*Mitsein*), nous rencontrons d'autres structures : la sollicitude (*Fürsorge*) comme manière du *Dasein* de se rapporter aux autres, l'être-là-avec (*Mitdasein*), comme présence des autres pour le *Dasein* propre ou l'être-l'un-avec-l'autre (*Miteinandersein*), comme relation effective entre le *Dasein*

propre et le *Dasein* de l'autre. Sous la dimension de l'être-soi (*Selbstsein*), nous rencontrons l'idée du On (*das Man*) et la possibilité du soi authentique (*eigentliches Selbst*). Enfin, sous la dimension de l'être-à (*In-Sein*), nous trouvons des existentiels fondamentaux de l'ouverture, tels le comprendre (*Verstehen*), l'affection (*Befindlichkeit*) ou le parler (*Rede*), chacun avec ses structures subordonnées.

Nous pouvons dire que l'être-au-monde, la totalité originellement unitaire de l'être du *Dasein*, est d'abord une structure abstraite et indéterminée qui, à travers la démarche analytique, se détermine et se concrétise, révélant tout le paysage disparate de sa multiplicité structurale foisonnante. Ensuite, comme dans un mouvement de pensée hégélien, cette multiplicité sera synthétisée de nouveau, dans la perspective d'une totalité originellement concrète, dans son unité primordiale, déterminée dans le paragraphe 41 comme souci (*Sorge*). Il semble donc que, avec la totalité unitaire du souci, l'analyse « préparatoire » soit achevée : l'être du *Dasein* est enfin originellement déterminé, avec toutes les précautions méthodologiques, et le résultat – ou « synthèse » : le souci – peut être compris comme un fondement phénoménologiquement sûr permettant de soulever la question de l'être. La « surprise » du paragraphe 45 consiste précisément en ceci que : le jeu n'est pas fini, le résultat obtenu n'est pas suffisant, l'interprétation du *Dasein* manque encore d'originarité. Ce qui fait défaut, c'est précisément une totalité « encore plus concrète » du *Dasein*, qui sera élaborée par l'intermédiaire du phénomène de la mort. Ensuite, ce qui manque encore, c'est l'authenticité du *Dasein*, qui sera élaborée par l'intermédiaire du thème de la conscience. Ces deux phénomènes du *Dasein*, la mort et la conscience, qui ouvrent sur la totalité (*Ganzheit*) et l'authenticité (*Eigentlichkeit*) et qui se concrétisent comme devancement (*Vorlaufen*) et résolution (*Entschlossenheit*), sont des étapes préalables pour conquérir le phénomène ultime du *Dasein*, celui qui pourra servir de fondement certain pour l'interrogation sur l'être. Donc, la mort et la conscience semblent encore, d'une certaine façon, faire partie d'une « analyse préparatoire », celle qui prépare, dans la compréhension, le phénomène ultime du *Dasein*, sa totalité unitaire et authentique, le fondement de toute réflexion ontologique valide. Car, nous le savons déjà, la question de l'être dépend essentiellement de la clarification originaire de l'étant qui est déterminé par la compréhension de l'être.¹

En effet, seule l'unification de ces deux lignes dans le phénomène de la résolution devançante (*vorlaufende Entschlossenheit*) donnera ce phénomène ultime du *Dasein*, dont l'unité originaire se dévoilera en tant que temporalité (*Zeitlichkeit*). Il faut remarquer que, tout en restant phénoménologique dans cette deuxième section de l'ouvrage, la pensée de Heidegger comporte ici non seulement une dimension *descriptive*, mais aussi une dimension *constructive* : à partir de ce qui se donne, étant en tant que tel descriptible (notamment le *Dasein* inauthentique, dans

¹ SZ, 7 : « Sur *quel* étant le sens de l'être doit-il être déchiffré, dans quel étant la mise à découvert de l'être doit-elle prendre son départ ? Ce point de départ est-il arbitraire, ou bien un étant déterminé détient-il une primauté dans l'élaboration de la question de l'être ? Quel est cet étant exemplaire et en quel sens a-t-il une primauté ? [...] Élaboration de la question de l'être veut donc dire : rendre transparent un étant – celui qui questionne – en son être. »

sa quotidienneté), Heidegger construit, par un procédé qu'on peut nommer « déduction phénoménologique », ce qui ne se donne plus, notamment l'authenticité du *Dasein*. Ainsi, comme nous le verrons de plus près, l'analyse de l'être pour la mort dans la quotidienneté relève de la phénoménologie descriptive, tandis que l'analyse de l'être pour la mort authentique relève de la phénoménologie constructive.

Dans toute cette exploration de l'être du *Dasein*, plusieurs types de déterminations conceptuelles interviendront, parmi lesquelles la plus importante est celle d'existential (*Existenzial*). Nous rencontrons aussi d'autres déterminations, telles *Seinsverfassung* (constitution d'être), *Seinscharakter* (caractère d'être), *Seinsstruktur* (structure d'être), *Seinsmodus* (mode d'être), *Seinsart* (guise d'être ; avec la variation « guise fondamentale » : *Grundart*), *Seinsweise* (manière d'être) ou *Strukturmoment* (moment structurel). Nous pouvons alors nous demander quel est le rapport entre ces termes, qui ont une indiscutable valeur méthodologique et thématique dans le cadre du projet heideggérien. Ces notions sont-elles strictement similaires et sont-elles utilisées indistinctement, comme synonymes ? Leurs significations sont-elles spécifiques ou non ? Heidegger les utilise-t-il dans un sens déterminé ou interviennent-elles de manière aléatoire ? Quel est donc le rapport conceptuel entre ces déterminations qui surgissent à tout moment dans *Être et temps* ?

Les considérations suivantes, même si elles pourront sembler d'une longueur inattendue, ne doivent pas être prises pour une digression par rapport au thème de notre travail, parce que leurs clarifications sont indispensables au déploiement d'une analyse systématique du phénomène de la mort. Car, outre l'analyse des différentes strates sémantiques de la discussion sur la mort – par exemple : la compréhension, l'affectivité, le parler, la vérité, etc. –, l'explicitation de ces structures, à partir de la question « qu'est-ce qu'un existential ? », s'avère plus que nécessaire.

GA 24 = Heidegger, Martin. 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 65 = Heidegger, Martin. 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. Friedrich-Wilhelm vom Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Martineau = Heidegger, Martin. 1985. *Être et temps*. Tr. Emmanuel Martineau. Paris: Authentica.

SZ = Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*, elfte, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer.

Vezin = Heidegger, Martin. 1986. *Être et temps*. Tr. François Vezin. Paris: Gallimard.

Chapitre 3

Qu'est-ce qu'un *Existenzial* ?

Remarquons d'abord que, dans la mesure où la démarche heideggérienne est déterminée par l'idée de l'existence, nous avons affaire à un ample usage *adjectival* du terme « existentiel » (*existenzial*).¹ Presque tout ce que contient *Être et temps* porte la marque de l'orientation sur l'existentialité de l'existence (SZ, 13, 43) et c'est la raison pour laquelle presque tout peut recevoir ici l'appellatif *adjectival* d'existentiel. En revanche, par le terme d'*Existenzial*, dans le sens *nominal*, Heidegger vise une série de structures constitutives de l'être du *Dasein* : un existentiel est une structure fondamentale de la constitution de l'être du *Dasein*. L'ontologie fondamentale a ainsi la tâche de clarifier conceptuellement l'*articulation* des existentiels dans le cadre de la constitution de l'être du *Dasein*, c'est-à-dire l'existentialité de l'existence.

Arrivés à ce point, nous pouvons nous poser la question suivante : si toutes les structures engagées par l'analytique existentielle (à l'exception de celles qui ont une évidente signification « catégoriale »²) sont « existentielles » en un sens adjectival, sont-elles aussi toutes des « existentiels » (en un sens nominal) ? Si nous faisons rigoureusement appel aux occurrences textuelles, nous découvrons que

¹ Ainsi, nous trouvons à chaque pas des syntagmes tels que : analytique existentielle, analyse existentielle, interprétation existentielle, clarification existentielle, question existentielle, questionnement existentiel, recherche existentielle, considération existentielle, caractère existentiel, détermination existentielle, déterminité existentielle, délimitation existentielle, constitution existentielle, structure existentielle, constituant existentiel, constitutif existentiel, origine existentielle, genèse existentielle, modalité existentielle, mode existentiel, guise existentielle, manière existentielle, concrétion existentielle, signification existentielle, sens existentiel, proposition existentielle, énoncé existentiel, être existentiel, réalité existentielle, modification existentielle, phénomène existentiel, fondement existentiel, identité existentielle, possibilité existentielle, condition existentielle, spatialité existentielle, concept existentiel, conceptualité existentielle, usage existentiel, formule existentielle, projet existentiel, édifice existentiel, construction existentielle, positivité existentielle, connexion existentielle, présupposition existentielle, fonction existentielle, nullité existentielle, anthropologie existentielle, etc.

² Pour la différence entre *Existenzial* et *Kategorie*, voir les remarques qui se trouvent à la fin de ce chapitre, dans la section « Les caractéristiques des existentiels ».

Heidegger accorde explicitement le statut d'*Existenzial* aux seules structures suivantes du *Dasein* : l'être-à (*In-Sein*),³ l'être auprès (*Sein bei*),⁴ la mondanéité (*Weltlichkeit*),⁵ la préoccupation (*Besorgen*),⁶ l'éloignement (*Entfernung*),⁷ l'aménagement (*Einräumen*),⁸ la sollicitude (*Fürsorge*),⁹ le on (*das Man*),¹⁰ l'affection (*Befindlichkeit*),¹¹ le comprendre (*Verstehen*),¹² la possibilité (*Möglichkeit*),¹³ le projet (*Entwurf*),¹⁴ le sens (*Sinn*),¹⁵ le parler (*Rede*),¹⁶ la vérité (*Wahrheit*),¹⁷ la fin (*Ende*) et la totalité (*Ganzheit*).¹⁸ Nous remarquons ainsi que seuls certains éléments constitutifs du *Dasein* – ils ne sont pas très nombreux et il ne s'agit pas non plus des plus « importants » – sont déterminés explicitement comme *Existenzial*. Que peut-on dire des autres structures ou moments constitutifs du *Dasein*, qui ne sont pas explicitement déterminés comme existentiels ? Plusieurs concepts fondamentaux – tels *In-der-Welt-sein*, *Räumlichkeit*, *Mitsein*, *Selbst(sein)*, *das Da*, *Sorge*, *Existenz*, *Faktizität*, *Verfallen*, *Geworfenheit*, *Erschlossenheit* – ou secondaires – tels *Unheimlichkeit*, *Öffentlichkeit*, *Seinkönnen*, *Jemeinigkeit*,

³SZ, 54 : « In-Sein dagegen meint eine Seinsverfassung des Daseins und ist ein Existenzial » ; cf. aussi SZ, 56 : « Zunächst gilt es nur, den ontologischen Unterschied zwischen dem In-Sein als Existenzial und der "Inwendigkeit" von Vorhandenem untereinander als Kategorie zu sehen ». Cf. aussi SZ, 54 : « Sein als Infinitiv des "ich bin", d. h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei..., vertraut sein mit... »

⁴SZ, 54 : « Das "Sein bei" der Welt [...] ist ein im In-Sein fundiertes Existenzial » ; SZ, 55 : « Das "Sein bei" der Welt als Existenzial... »

⁵SZ, 64 : « Weltlichkeit ist demnach selbst ein Existenzial. »

⁶SZ, 57 : « [...] wird der Ausdruck «Besorgen» in der vorliegenden Untersuchung als ontologischer Terminus (Existenzial) gebraucht als Bezeichnung des Seins eines möglichen In-der-Welt-seins. »

⁷SZ, 105 : « Entfernung dagegen muß als Existenzial festgehalten werden. »

⁸SZ, 111 : « [...] weil zu seinem In-der-Welt-sein das Einräumen – als Existenzial verstanden – gehört. »

⁹SZ, 121 : « Diesen Ausdruck [Fürsorge n.n.] verstehen wir [...] als Terminus für ein Existenzial. »

¹⁰SZ, 129 : « Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins. »

¹¹SZ, 134 : « Vor aller Psychologie der Stimmungen, die zudem noch völlig brach liegt, gilt es, dieses Phänomen [Befindlichkeit n.n.] als fundamentales Existenzial zu sehen und in seiner Struktur zu umreißen. »

¹²SZ, 143 : « Wenn wir dieses [Verstehen, n.n.] als fundamentales Existenzial interpretieren, dann zeigt sich damit an, daß dieses Phänomen als Grundmodus des Seins des Daseins begriffen wird. [...] Verstehen als Existenzial [...]. »

¹³SZ, 143–144 : « Die Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins. »

¹⁴SZ, 145 : « das Existenzial des Entwurfs. »

¹⁵SZ, 151 : « Sinn ist ein Existenzial des Daseins. »

¹⁶SZ, 165 : « Nimmt man dagegen dieses Phänomen [Rede] in der grundsätzlichen Ursprünglichkeit und Weite eines Existenzials [...]. »

¹⁷SZ, 226 : « Der Titel [Wahrheit n.n.] bedeutet ein Existenzial. »

¹⁸SZ, 242 : « Damit verfestigt sich das Verständnis für Ende und Ganzheit in der Abwandlung als Existenzialien, was die Möglichkeit einer ontologischen Interpretation des Todes verbürgt. »

Alltäglichkeit, Durchschnittlichkeit, Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit – ne sont pas déterminés explicitement par le concept d'*Existenzial*, bien qu'ils soient tous impliqués dans la description ontologique du *Dasein*.

Pouvons-nous avancer que *tous* les concepts engagés dans l'analyse de la constitution de l'être, sont *implicitement* des existentiels, même si Heidegger ne les déterminent pas explicitement comme tels ? Si nous acceptons cette hypothèse, n'est-il pas aussi vrai que tout concept d'*Être et temps*, aussi locale que soit son intervention (par exemple : *Auslegung, Aussage, Umsicht, Rücksicht, Umwillen, Stimmung, Ausrichtung, Sprache, Hören, Schweigen, Mitteilung, Vorhabe, Vorgriff, Vorsicht, Vor-Struktur, Als-Struktur, Abständigkeit*) est automatiquement un « existentiel » ? Et s'il est vrai que tout concept impliqué dans la description de l'être du *Dasein* est « un » existentiel, ce concept d'*Existenzial* ne perd-il – par un usage excessif et indistinct – son sens et sa rigueur¹⁹ ? Notre problème se complique si nous passons à la deuxième section d'*Être et temps* : si les structures déployées ici – l'être pour la mort, la conscience, la résolution, l'historicité – ne sont pas des existentiels, sous quel titre pouvons nous les comprendre ?²⁰

Quant à notre sujet, Heidegger affirme explicitement qu'il entreprend une « analyse existentielle de la mort » (SZ; 237), une « interprétation existentielle de la mort » (SZ, 247) afin d'obtenir un « concept existentiel de la mort » (SZ, 237). Il s'efforce également d'élaborer « un projet existentiel de l'être pour la mort authentique » (*ibid.*). Plus encore, la mort est déterminée comme « phénomène existentiel » (SZ, 240). Mais nulle part nous ne trouvons l'affirmation explicite que « la mort » en tant que telle ou « l'être pour la mort » est un *Existenzial*, comme les exégètes l'indiquent parfois.²¹ Car, si la mort est « une guise d'être que le *Dasein* assume dès qu'il est [*eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist*] » (SZ, 245), si elle est « une possibilité d'être que le *Dasein* a lui-même à chaque fois à assumer [*eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat*] » (SZ, 250), elle relève de la vie concrète du *Dasein*, du niveau existentiel de son existence. Il est évident que cela ne contredit pas la tâche d'articuler *la structure existentielle* d'un tel être existentiel. Ou, avec les mots de Heidegger : « [...] la mort n'est selon la

¹⁹ Ainsi, nous ne pouvons pas admettre, sans une investigation préalable, l'opinion de John Richardson qui affirme que « “existentielle” [*Existenzial*] is applied quite generally to any constituent of our Being (so including not only understanding, but also the other three aspects of Being-in) – and is contrasted with “category” [*Kategorie*], which refers to any aspect of the Being of entities other than ourselves. » (Richardson 1986, 29) Voir aussi Greisch 1993, 115–116.

²⁰ Il est peut-être important de noter également que le terme d'*Existenzial* comme tel a été repris dans la philosophie contemporaine. Par exemple, Eugen Fink a analysé une série de phénomènes fondamentaux du *Dasein* (*Tod, Arbeit, Herrschaft, Liebe, Spiel*) sous le titre d'*Existenzialien* et *Co-Existenzialien* (Fink 1979). Voir aussi Böhmer 2002 : 76, note 208 qui parle de l'éducation en tant qu'existentiel (*Erziehung als Existenzial*), déterminant toutefois la différence entre l'usage heideggérien du terme *Existenzial* et sa reprise par Fink. Il faut remarquer aussi l'usage théologique d'un *übernatürliches Existenzial* (opposé à un *natürliches Existenzial*) chez Karl Rahner. Pour des clarifications supplémentaires sur ce concept, voir Zaiser 2004 et Wandinger 2003, 50 sq.

²¹ Voir, par exemple, Demske 1963, 31–33 et 112–113 « *der Tod als Existenzial* », ou *das Sterblichsein als Existenzial* (164–165) ; Greisch 2000, 258 (l'existentiel de l'« être-pour-la-mort ») ; Lohner 1997, 119–162, chapitre C. II, « *Endlichkeit als Existential (sic !)* » ; Caron 2005, 900.

mesure du *Dasein* que dans un être pour la mort existentiel. La structure existentielle de cet être se révèle comme la constitution ontologique du pouvoir-être-tout du *Dasein*. » (SZ, 234)

Revenons enfin à notre question : qu'est-ce donc qu'un existentiel²² ? Si nous réservons le statut d'*Existenzial* aux concepts pour lesquels nous avons des évidences textuelles, nous devons nous demander : qu'est-ce qui fait qu'un existentiel est ce qu'il est ? Qu'est-ce que la « différence spécifique » qui sépare un existentiel d'une structure qui, appartenant au *Dasein* (donc n'étant pas une catégorie), n'est pourtant pas un existentiel ?

Par exemple, de l'être-au-monde (la structure qui ouvre l'analytique) Heidegger ne dit jamais qu'il est un existentiel²³ ; il est au contraire caractérisé comme « constitution fondamentale [*Grundverfassung*] » du *Dasein* (SZ, 52, 59, 62) ou comme « a priori » de l'explicitation du *Dasein* (SZ, 41). Le souci (*Sorge*) lui aussi, structure qui clôt et totalise les résultats de l'analytique, n'est jamais déterminé comme *Existenzial* ; il est tour à tour l'être du *Dasein* (SZ, 180), le sens existentiel (*existenzialer Sinn*) de l'être du *Dasein* (SZ, 41), le phénomène unitaire qui rassemble l'existentialité, la facticité et l'échéance, la structure qui articule originairement l'être-en-avant-de-soi, l'être-déjà-dans... et l'être-auprès de... (SZ, 193), le phénomène dont le sens ontologique (*ontologischer Sinn*) est la temporalité (SZ, 323), mais jamais proprement un *Existenzial*. Par conséquent, aucune des deux « accolades » de l'analytique existentielle n'est déterminée explicitement comme *Existenzial*. Les existentiels, semble-t-il, sont ainsi à placer quelque part « entre » ces deux grandes parenthèses, l'une ouvrante, l'autre fermante.

Mais cet « entre » est différencié. Comme nous l'avons remarqué, dans cet « intervalle logique », nous trouvons aussi bien des existentiels, que d'autres structures. Parmi ces dernières, il faut mentionner, bien sûr, des déterminations catégoriales : les unes primaires (comme *Zuhandenheit*, *Vorhandenheit*, *Zeughaftigkeit*, *Verweisung*, *Zeugganzheit*, *Bewandtnis*, *Bedeutsamkeit*), les autres secondaires (comme *das Wozu einer Dienlichkeit*, *das Wofür einer Verwendbarkeit*, etc.), qui se réfèrent non pas à l'être du *Dasein*, mais à l'être de l'étant intramondain que le *Dasein* peut rencontrer d'une manière ou d'une autre. Quelle est donc la frontière entre une structure qui, sans être une catégorie et appartenant véritablement à l'être du *Dasein*, n'est pas (déterminée comme) *Existenzial* ?

Par ailleurs, du point de vue analytique, les existentiels ne sont pas situés seulement « entre » l'être-au-monde et le souci, c'est-à-dire entre le paragraphe 12, qui ouvre le thème de l'*In-der-Welt-sein*, et le paragraphe 41, qui détermine l'être du *Dasein* en tant que souci. La vérité, par exemple, est déterminée comme *Existenzial*, mais elle est thématisée dans le paragraphe 44. Plus encore, on aurait pu penser que

²² La même question est posée aussi par Kwan 1995, 269 sq. L'auteur considère toutefois que « Heidegger designates all the explicable characteristics of human existence as existentialia » (p. 270) et que même les ekstases sont « a special group of existentialia » ou « a special order of existentialia » (*ibid.*).

²³ Comme le suggère Maxence Caron (2005, 804) dans son interprétation de l'œuvre heideggérienne.

la « liste » des existentiels se serait déployée exclusivement dans la première section de l'ouvrage, tandis que la seconde section aurait montré leur fonctionnement temporel. Mais les concepts de fin (*Ende*) et de totalité (*Ganzheit*) – déterminés textuellement comme *Existenzialien* – sont annoncés et analysés dans la seconde section de l'ouvrage.²⁴ Ainsi, il semble très difficile d'obtenir une perspective unitaire sur le concept d'*Existenzial*, en dépit de notre besoin de symétrie.

Suivons maintenant, aussi succinctement que possible, la manière avec laquelle sont disposés les concepts déterminés comme existentiels à travers les couches de l'analytique du *Dasein*. L'être-au-monde, la constitution fondamentale (*Grundverfassung*) du *Dasein*, est déterminé comme phénomène *unitaire*, mais il sera découvert à partir de ses trois moments structurels constitutifs : (a) le moment « monde » ; (b) le moment « qui » (est « au » monde) ; (c) le moment « être-à ». Ces trois moments structurels²⁵ ouvrent trois fils directeurs de l'analyse : dans le cadre de chaque direction analytique Heidegger identifiera et décrira un ou plusieurs existentiels. Comment sont donc disposés les dix-sept existentiels (nommés comme tels par Heidegger) dans ces trois lignes ouvertes par la constitution fondamentale de l'être au monde²⁶ ? Avant de parcourir rapidement les trois directions d'analyse, il faut remarquer – nous y reviendrons – la présence d'une prééminence constante de l'*In-Sein* (être-à...) sur toutes les autres structures. Heidegger le dira ouvertement : « *L'être-à... est [...] l'expression existentielle formelle de l'être du Dasein [...]* » (SZ, 54). Bien que l'*In-Sein* « comme tel » fasse l'objet du quatrième chapitre (la troisième direction de l'analytique), cet existentiel sera également présent dans les premiers chapitres de l'ouvrage.

Par exemple, l'être-auprès (*Sein bei*), qui domine le premier noyau de l'analytique, est déduit de l'*In-Sein* (l'être-à), étant une structure fondée sur celui-ci.²⁷ Autrement dit, la première direction de l'analyse explorera l'*In-Sein* sous l'aspect du *Sein bei* (être-au-monde en tant qu'être auprès des outils) ; la deuxième direction explorera l'*In-Sein* sous l'aspect du *Mitsein* (être-au-monde en tant qu'être-avec les autres) et du *Selbstsein* (être-au-monde en tant qu'être-soi ou ne-pas-être-soi, comme soi impersonnel, *Man-selbst*) ; enfin, la troisième direction déterminera l'*In-Sein* en tant que tel, c'est-à-dire dans ses structures fondamentales (comprendre, affection, parler), structures qui submergent les niveaux déjà discutés et les constituent. Si la première partie de l'analytique poursuit la clarification du monde ambiant (*Umwelt*), si la deuxième entreprend une incursion dans le monde-partagé

²⁴ SZ, 242 : « Damit verfestigt sich das Verständnis für Ende und Ganzheit in der Abwandlung als Existenzialien, was die Möglichkeit einer ontologischen Interpretation des Todes verbürgt. »

²⁵ Il faut noter que ces « moments structurels » de l'*In-der-Welt-sein* ne doivent pas être considérés, à leur tour, comme des existentiels : *Strukturmoment* est seulement un « concept opératoire » et il interviendra aussi dans la décomposition analytique des autres problématiques de l'analytique. Ainsi, on parlera des moments structurels de la question de l'être (SZ, 5), de l'affection (par exemple : *Wovor*, *Worum* ; SZ, 140), du parler (par exemple : *Worüber* ; SZ, 162) ou du souci (par exemple : *Sich-vorweg* ; SZ, 236).

²⁶ Rappelons que ces trois directions d'analyse n'englobent pas tous les existentiels : en dehors de ces lignes, nous pouvons identifier encore trois existentiels : la vérité, la fin et la totalité.

²⁷ SZ, 54 : « L'«être-auprès» du monde [...] est un existentiel fondé dans l'être-à... »

(*Mitwelt*) et le monde-du-soi (*Selbstwelt*), la troisième direction de l'analytique ouvre l'horizon qui englobe et détermine les trois « mondes »²⁸ ainsi constitués : l'être-à... comme tel. Bien que l'*In-Sein* soit aussi traité « en lui-même », il se particularise derechef comme « être-auprès », comme « être-avec » ou comme « être-soi » (authentique ou inauthentique). Cette tripartition aura une fonction décisive dans la syntaxe d'*Être et temps*, car le *Dasein*, avant de parvenir « au soi » sur le mode de l'authenticité, c'est-à-dire de l'appropriation de soi-même, est dispersé dans « le monde », absorbé par la préoccupation, étant à la fois sous la domination des autres (SZ, 126). Et c'est à partir de ces deux instances d'« aliénation », que le soi doit se récupérer et s'obtenir soi-même.

Nous allons analyser l'exposition des existentiels selon cinq mouvements. Nous nous focaliserons d'abord sur les existentiels qui relèvent du rapport du *Dasein* avec le monde. Ensuite, nous allons expliciter les existentiels configurant le « qui » du *Dasein*, avant d'aborder, dans une étape ultérieure, les existentiels relevant de l'être-à comme tel. Puis, nous circonscrivons les structures déterminant l'ouverture du *Dasein*, afin de conclure ce chapitre par la mise en lumière non seulement de certaines caractéristiques propres à la notion heideggerienne d'*Existenzial*, mais aussi de certaines de ses difficultés internes.

3.1 Les existentiels relevant du rapport du *Dasein* au monde

L'analyse du moment « monde » fait l'objet du chapitre III d'*Être et temps*, §§ 14–24, qui opère à deux niveaux : l'un est phénoménologique (l'analyse de la mondanité et du monde ambiant), l'autre est partiellement déconstructif et partiellement phénoménologique (la confrontation avec Descartes et le problème de l'espace). Le premier niveau est illustré par trois existentiels : l'être-auprès (*Sein bei*), la mondanité (*Weltlichkeit*) et la préoccupation (*Besorgen*). Dans le cadre du deuxième niveau, deux existentiels encore sont décryptés : l'é-loignement (*Entfernung*) et l'aménagement (*Einräumen*). Nous ne nous attarderons pas autour du premier niveau de la discussion, où l'analyse de l'ustensilité proposera une série de concepts ontologiques-catégoriaux qui sortent du cadre de notre propos. Observons seulement comment le caractère existentiel est attribué à ces structures. D'abord, la *Weltlichkeit* :

La « mondanité » est un concept ontologique, qui désigne la structure d'un moment constitutif de l'être-au-monde. Or, nous connaissons l'être-au-monde comme une détermination existentielle du *Dasein*. La mondanité, par conséquent, est elle-même un existentiel. (SZ, 64)

²⁸ La triade *Umwelt-Mitwelt-Selbstwelt* se trouve en plusieurs endroits des écrits de jeunesse. Voir, par exemple : GA 58, 43 sq. ; GA 61, 94 sq. ; GA 62, 352 sq ; GA 63, 102. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger renonce à l'usage explicite du terme *Selbstwelt*, tout en gardant la fonctionnalité des deux autres.

Nous remarquons qu'il ne s'agit pas d'un « moment constitutif » de l'*In-der-Welt-sein*, mais de la *structure* d'un moment constitutif (*die Struktur eines konstitutiven Momentes*). Le moment constitutif est le « monde » – *die Welt*, qui *n'est pas* un existentiel²⁹ – et la structure de ce moment constitutif est la mondanéité, la *Weltlichkeit*, qui est un existentiel. Le fait que la mondanéité soit « la structure d'un moment constitutif » de l'être-au-monde semble être un argument suffisamment fort pour qu'on lui attribue le rang d'*Existenzial*. Le raisonnement semble être le suivant :

1. première prémisses : la mondanéité (concept ontologique) désigne la structure d'un moment constitutif de l'être-au-monde,
2. deuxième prémisses : l'être-au-monde est une détermination existentielle du *Dasein*,
3. conclusion : la mondanéité est un existentiel.

Pouvons-nous en déduire que *toute* structure d'une détermination existentielle (*existenziale Bestimmung*) du *Dasein* possède la stature d'un existentiel ?

Les deux prochains existentiels qui interviennent dans cette première partie sont le *Sein bei* et le *Besorgen*, l'être auprès du monde ambiant et la préoccupation (comme modalité générique d'avoir l'usage d'outils). Les deux structures, on le voit facilement, sont corrélatives, en sorte que nous pouvons nous demander dans quelle mesure elles se distinguent vraiment. Car « l'être auprès de... » (*Sein bei*) est toujours auprès d'un monde, auprès d'un étant intramondain, d'un étant à-portée-de-la-main (*Zuhandenes*) déterminé comme outil (*Zeug*) : la porte que j'ouvre, la rue où je marche, le stylo avec lequel j'écris. Or, la relation fondamentale au monde et à l'étant-outil rencontré dans le monde est précisément la préoccupation (*Besorgen*). Ainsi, Heidegger utilise maintes fois le syntagme *besorgendes Sein bei* (l'être auprès préoccupé)³⁰ et laisse entendre qu'entre les deux structures il y a une intime coappartenance. Plus encore, Heidegger semble parfois établir une synonymie entre les deux termes : « nous avons pu saisir l'être auprès de l'à-portée-de-la-main comme préoccupation »³¹ ; « l'être-auprès... est préoccupation »³² ; « L'être auprès de l'étant intramondain, la préoccupation, est découvrant. »³³

Nous pouvons également rencontrer une pareille coappartenance lorsqu'il est question du couple *Mitsein–Fürsorge*. Effectivement, « l'être auprès » (*Sein bei*) et « l'être-avec » (*Mitsein*) sont deux manières fondamentales dans lesquelles le *Dasein* existe dans le monde : le *Dasein* existe co-originellement aussi bien comme « être-auprès » des choses dont il se préoccupe, que comme « être-avec » ses semblables. D'autre part, *Besorgen* et *Fürsorge* désignent des *modes du rapport* du

²⁹ Signalons que Fink (1958, 124 ; 1987, 86) détermine le monde lui-même comme existentiel. Voir aussi Schenk-Mair 1997, 44–45.

³⁰ SZ, 141, 148, 189, 238, 263, 298, 337, 351, 352, 365, 419.

³¹ SZ, 193 : « [...] das Sein bei dem Zuhandenen als *Besorgen* [...] »

³² *Ibid.* : « Das Sein-bei... ist *Besorgen* [...] »

³³ SZ, 223 : « Das Sein bei innerweltlichem Seienden, das *Besorgen*, ist entdeckend. »

Dasein aux étants qu'il rencontre dans le monde : la préoccupation (*Besorgen*) est le titre générique qui désigne le rapport à l'étant qui diffère du *Dasein* (les outils), tandis que la sollicitude (*Fürsorge*) est le mode générique du rapport au *Dasein* des autres. Ainsi, *Besorgen* et *Fürsorge* indiquent la relation générique du *Dasein* par rapport aux étants qu'il rencontre dans son monde.

Approchons maintenant le deuxième palier de notre discussion, concernant la critique de la vision cartésienne du monde, suivie de l'analyse de la spatialité (*Räumlichkeit*). Dans ce contexte, nous pouvons nous demander si la spatialité elle-même ne devrait pas être considérée comme un existentiel. Or, dans les paragraphes 22–24, ce statut n'est pas attribué à la spatialité comme telle, mais aux structures de la spatialité, notamment l'é-loignement (*Entfernung*) et l'aménagement (*Einräumen*).

Il faut rappeler que, déjà dans le paragraphe 12, Heidegger met en rapport la spatialité du *Dasein* avec l'existentiel *In-Sein*. En effet, la différence ontologique entre « l'être-à... » existentiel et l'inclusion catégoriale (*Inwendigkeit*) n'annule pas toute spatialité. Cette spatialité est existentielle (SZ, 56, 120, 132, 141), étant constitutive du *Dasein* (SZ, 101). Toutefois, à la lumière des éléments déjà établis, cela doit-il nécessairement signifier que la spatialité est un *Existenzial* ? Si elle l'est, pourquoi donc Heidegger ne la nomme-t-il pas en tant que telle ? Si elle ne l'est pas, quelles en sont les raisons ? Pour quels motifs Heidegger hésite-t-il à accorder à la spatialité le statut d'un existentiel ? Une première réponse à cette question pourrait être que la spatialité de l'être-au-monde est étroitement enchevêtrée avec la spatialité de l'étant à-portée-de-la-main rencontré dans le monde. Cette dernière, n'appartenant pas au *Dasein*, demeure une structure catégoriale-ontologique, et non une structure existentielle-ontologique. Nous pouvons donc supposer qu'à cause de cette possible « contamination » du catégorial et de l'existentiel Heidegger a hésité à accorder explicitement le statut d'*Existenzial* à la spatialité du *Dasein*. Dans cette hypothèse, si nous nous demandons « pourquoi l'é-loignement et l'aménagement sont caractérisés comme existentiels », la réponse serait que ces deux structures désignent des manières propres du *Dasein* de se rapporter soi-même à sa spatialité et de la configurer (ces manières étant des modalités « purifiées » de tout résidu « objectif » intramondain et, par là, catégorial).

Il faut avouer que cette explication n'est que partiellement satisfaisante. Insistons davantage dans notre questionnement analytique : pourquoi l'orientation (*Ausrichtung*) n'est-elle pas aussi un existentiel, bien qu'elle soit placée sur le même niveau que l'*Entfernung*³⁴ ? Quelle pourrait être la raison d'une telle omission ? Une clé possible à cette énigme semblerait se cacher dans le texte même qui nous occupe ici : l'orientation dépend ontologiquement de l'é-loignement, elle lui appartient et, ainsi, elle est dérivée par rapport à lui. Heidegger observe en effet que « l'orientation qui appartient à l'é-loignement est fondée par l'être-au-monde. » (SZ, 109) Mais

³⁴ SZ, 105. Cf. SZ, 110 : « É-loignement et orientation déterminent en tant que caractères constitutifs la spatialité du *Dasein*, laquelle consiste à être sur le mode de la préoccupation circon-specte dans l'espace découvert, intramondain. »

cette explication n'est pas plus satisfaisante, car un tel rapport d'appartenance, de dépendance et de dérivation peut être aussi découvert dans le cas des autres existentiels : nous avons remarqué, par exemple, que le *Sein bei* se fonde dans l'*In-Sein* (SZ, 54). Laissons donc cette énigme en tant que telle, irrésolue.

3.2 Les existentiels relevant du « qui » du *Dasein*

Le deuxième moment structurel de l'être-au-monde est celui de l'étant qui est dans le monde et qui répond à la question « qui ? ». Heidegger discute cette problématique dans le chapitre IV d'*Être et temps* (§ 25–27). La problématique, ainsi que le titre de ce chapitre le montre, a deux niveaux principaux : d'une part, il s'agit de l'analyse de l'être-avec (*Mitsein*) et d'autre part il s'agit de l'être-soi (*Selbstsein*) et du On (*das Man*). Ici, Heidegger identifie explicitement seulement deux existentiels : la sollicitude (*Fürsorge*) et le On (*das Man*).

3.2.1 Être-avec (*Mitsein*)

Nous pouvons nous demander pourquoi *Mitsein*, *Mitdasein* ou *Miteinandersein* ne sont pas, à leur tour, des existentiels. Bien que le mode générique du rapport aux *Dasein* des autres – notamment la sollicitude – soit considéré comme existentiel,³⁵ les concepts de *Mitsein*, *Mitdasein* et *Miteinandersein* n'accèdent pas à ce statut. Pourtant, il semble qu'au moins l'être-avec pourrait avoir un tel privilège.

Il est vrai que *Mitsein* et *Mitdasein* sont caractérisés comme des structures du *Dasein* qui sont cooriginaires avec l'être-au-monde,³⁶ comme spécifications de l'être-à... (*In-Sein*). Ensuite, Heidegger affirme sans aucune équivoque que « l'énoncé phénoménologique “le *Dasein* est essentiellement être-avec” a un sens ontologico-existential », et que « l'être-au-monde du *Dasein* est essentiellement constitué par l'être-avec » (SZ, 120). Plus encore, on dit même que la particule « avec » (*Mit*) doit être comprise existentiellement, et non pas catégorialement.³⁷ Cependant, nous répétons notre observation : l'usage *adjectival* du terme « existentiel » n'entraîne pas automatiquement que *Mitsein*, *Mitdasein* et *Miteinandersein* soient eux-mêmes des existentiels (*Existenzialien*, au sens *nominal*). Car, si ces structures sont des existentiels, comment pouvons-nous expliquer que Heidegger

³⁵ SZ, 121 : « Diesen Ausdruck [Fürsorge n.n.] verstehen wir [...] als Terminus für ein Existenzial. »

³⁶ SZ, 114 : *Strukturen des Daseins, die mit dem In-der-Welt-sein gleich ursprünglich sind.*

³⁷ SZ, 118 : « “Mit” und “Auch” sind *existenzial* und nicht *kategorial* zu verstehen. Auf dem Grunde dieses *mithaften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. »

ne les désignent jamais comme telles ? Serait-ce à cause d'une pudeur stylistique, afin d'éviter une répétition ennuyeuse, à chaque page : *x* est un existenzial, *y* est un existenzial, *z* est un existenzial ? Ou avons-nous affaire, ici aussi, tout comme dans le cas de la spatialité, à une certaine hésitation, ou peut-être même à une difficulté réelle à différencier un *Existenzial* d'une structure voisine, enchaînée, qui n'aurait toutefois pas le statut d'existenzial ?

L'être-avec (*Mitsein*) est le concept ontologique sur lequel se porte la discussion heideggérienne à propos de la rencontre avec les autres. Nous ne sommes pas en présence d'une discussion sur la présence d'*autrui*, comme figure privilégiée, unique et singulière de l'altérité, mais seulement d'un dévoilement des conditions ontologiques qui esquissent la possibilité de la rencontre des autres. Plus précisément encore : l'être-avec ne regarde pas principalement l'être des autres, mais l'être du *Dasein* propre pour lequel la rencontre des autres est possible. L'être-avec est donc une structure du *Dasein* propre, étant la dimension *ontologique* qui rend possible la rencontre *ontique* avec les autres.

En tant que structure ontologique, l'être-avec est co-originare avec l'être-au-monde (SZ, 114). Si l'être-au-monde est essentiellement être-avec, le monde comme tel porte cette marque : le monde du *Dasein* n'est pas seulement *Umwelt* (monde de la préoccupation avec les outils) ou *Selbstwelt* (monde du soi), mais aussi *Mitwelt*, monde partagé avec les autres, monde du vivre-ensemble, monde de la communauté. La particule « avec » (*mit*), qui entre dans la composition des concepts heideggériens *Mitwelt*, *Mitsein*, *Mitdasein* et *Miteinandersein*, ne doit pas être comprise de manière catégoriale (comme pour deux objets simplement présents qui sont l'un auprès de l'autre et ainsi l'un « avec » l'autre), mais de manière existentielle, c'est-à-dire « à la mesure du *Dasein* » (SZ, 118), en fonction de la manière d'être du *Dasein* : préoccupé, disposé affectivement, compréhensif, discursif. Le *Dasein* n'est pas un objet, d'abord isolé, pris dans l'immanence, qui commence ensuite à être « avec » les autres, objectivement présents dans un monde objectivement présent lui aussi. Mais « l'être-au-monde du *Dasein* est essentiellement constitué par l'être-avec » (SZ, 120).

Dans la triade *Mitsein* – *Mitdasein* – *Miteinandersein*, nous pouvons distinguer certaines couches existentielles et certains rapports de fondation ontologique. Distinguons d'abord entre le *Mitsein* et le *Mitdasein*. *Mitsein* est la pure *possibilité* ontologique d'être avec un autre, possibilité qui peut *se concrétiser* au niveau *ontique*. Cette concrétisation est soit positive (dans la collaboration avec l'autre, mais aussi dans le voisinage habituel avec les autres, dans un usuel esprit d'équipe, ou même dans le rapport avec les masses), soit négative, dans la solitude la plus radicale. En effet, quelqu'un qui vit toute sa vie dans l'isolement le plus âpre ne cesse pas d'être déterminé ontologiquement par le *Mitsein*, même dans l'absence absolue de tous les autres hommes concrets du monde. Ainsi, le *Mitsein* ne perd pas sa validité ontologique, même pour l'homme le plus solitaire, car l'être-seul (*Alleinsein*) est strictement un mode déficient de l'être-avec (SZ, 120), qui caractérise intimement le *Dasein* que je suis.

Tandis que le *Mitsein* caractérise ontologiquement le *Dasein* « à chaque fois propre », le *Mitdasein* (*l'être-là-avec* selon la traduction de Martineau ou la *coexistence*

selon Vezin) caractérise le *Dasein* des autres.³⁸ Mais le *Mitdasein* de l'autre (sa présence dans mon monde) se fonde dans le *Mitsein* qui caractérise mon *Dasein*, car c'est seulement parce que l'être du *Dasein* propre est ontologiquement être-avec, que l'être de l'autre (en tant que *Mitdasein*) peut me devenir accessible au sein de mon propre monde. Le *Mitsein* du *Dasein* propre ouvre donc le *Mitdasein* des autres. Le *Mitsein* est ainsi une structure ontologique (donc apriorique) du *Dasein* propre ; d'un autre côté, le *Mitdasein* est un phénomène ontico-ontologique, désignant un « être » (*Sein*), en vue duquel (*daraufhin*) « les autres qui sont » (*die seienden Anderen*) sont libérés au sein du monde (*innerweltlich freigegeben sind*) (SZ, 120). Le caractère intramondain du *Mitdasein* est donc évident, parce qu'il s'agit de « l'être-en-soi intramondain [*innerweltliches Ansichsein*] »³⁹ des autres ; d'autre part, le *Mitsein* n'est pas quelque chose d'intramondain, mais c'est la structure prémondaine du *Dasein* propre, qui rend possible la rencontre intramondaine du *Dasein* des autres. Le *Mitdasein* n'est donc pas une structure apriorique, mais il constitue, pour ainsi dire, l'espace ontico-ontologique (et certainement *a posteriori*) dans lequel la rencontre proprement dite a lieu.

Cette tendance qui fait que les structures ontologiques et aprioriques se concrétisent au niveau ontique est prolongée par le troisième concept « intersubjectif » : *Miteinandersein* (*être-l'un-avec-l'autre* selon Martineau, *être-en-compagnie* selon Vezin). Tandis qu'avec *Mitsein* et *Mitdasein* nous sommes encore dans les conditions préalables (pas encore concrètes) de la rencontre, le *Miteinandersein* est la « saturation » ou la « réalisation effective » de celle-ci. L'être-l'un-avec-l'autre est décrit comme une situation facticielle,⁴⁰ quotidienne et moyenne,⁴¹ fondée dans l'objet de la préoccupation commune (SZ, 122), exposée à la chute dans l'inauthenticité (*ibid.*) : le concept indique que le *Dasein* propre est concrètement avec le *Dasein* de l'autre, en vertu des structures ontologiquement antérieures : par le *Mitsein* (mon être avec) et par le *Mitdasein* (la présence de l'autre dans mon monde, qui devient par conséquent monde partagé, monde commun, *Mitwelt*). Le *Miteinandersein* concret est donc toujours accompagné par une forme déterminée de la *Fürsorge*, qui indique le mode existentiel d'être soucieux des autres.

Ainsi, de ces trois concepts – *Mitsein*, *Mitdasein* et *Miteinandersein* – seul le premier pourrait revendiquer la stature d'un *existential* ontologique, les deux autres étant dès le début exclus, comme phénomènes ontiques, qui relèvent de la facticité concrète de l'existence. Dans ce cas, pourquoi Heidegger a-t-il hésité à déterminer

³⁸ SZ, 121 : « *Mitsein* ist eine Bestimmtheit des je eigenen Daseins ; *Mitdasein* charakterisiert das Dasein anderer, sofern es für ein *Mitsein* durch dessen Welt freigegeben ist. Das eigene Dasein ist nur, sofern es die Wesensstruktur des *Mitseins* hat, als für Andere belegend *Mitdasein*. »

³⁹ SZ, 118 : « Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche *Ansichsein* dieser ist *Mitdasein*. » Il faut reconnaître que le concept d'être en soi (*Ansichsein*) est assez bizarre dans un ouvrage qui assume intégralement la perspective de la phénoménologie, pour laquelle il n'y a aucune « chose en soi ».

⁴⁰ SZ, 120 : « Faktizität des *Miteinanderseins*. »

⁴¹ SZ, 121 : « das alltägliche und durchschnittliche *Miteinandersein*. »

explicitement le *Mitsein* comme existentiel ? Dans la logique du discours suivi jusqu'ici, nous pouvons seulement supposer que l'hésitation de Heidegger était due à la superposition du *Mitsein* sur une sphère phénoménale qui ne relève pas strictement de l'« immanence » de la constitution du *Dasein*. Car, si on rencontre les autres dans le monde où le *Dasein* propre existe (SZ, 119), le contenu ontique du monde semble pouvoir s'insérer « clandestinement » dans les entrailles purifiées (formelles aprioriques) de la constitution de l'être du *Dasein*. D'autre part, Heidegger réservera le titre d'*Existenzial* à la *Fürsorge* (*sollicitude* selon Martineau, *souci mutuel* selon Vezin), qui est, pour le dire métaphoriquement, le « vecteur intentionnel » du *Mitsein*, l'orientation dynamique vers le *Dasein* de l'autre.

Toutefois, si nous gardons en vue le parallélisme formel entre, d'une part, *Sein bei* et *Besorgen*, et, d'autre part, *Mitsein* et *Fürsorge*, nous devrions supposer que le *Mitsein* possède le statut d'existentiel, non pas seulement pour des raisons de symétrie, mais parce que *Sein bei dem Besorgten* et *Mitsein mit Anderen* sont également des structures essentielles de la constitution du *Dasein* (*Strukturen der Daseinsverfassung*) et des manières du *Dasein* (*Weisen des Daseins*) (SZ, 263), manières dans lesquelles l'*In-Sein* se spécifie. Nous voyons donc, dans le *Mitsein*, une possibilité pour recevoir aussi, implicitement, le titre d'*Existenzial*. En effet, même si Heidegger ne le nomme pas comme tel, le *Mitsein* a toutes les caractéristiques essentielles d'un existentiel. C'est pourquoi, lorsque Heidegger détermine le *Mitsein* comme « constituant existentiel » (*existenziales Konstituens*)⁴² de l'être-au-monde, nous pouvons peut-être comprendre cette formule comme un synonyme d'*Existenzial*. Mais, force est de constater que cette situation reste encore obscure conceptuellement.

3.2.2 L'être soi (*Selbstsein*)

Passons maintenant au deuxième niveau de la discussion sur le « qui » du *Dasein*. Ici, pour la première fois, Heidegger met en jeu le pôle secret de l'analytique, le fil directeur suivi par l'ontologie fondamentale : le problème du soi (*Selbst*). Or, quelle est la clé de voûte de l'analytique du *Dasein*, la pierre angulaire vers laquelle convergent toutes les analyses heideggériennes ? Ce n'est pas autre chose que l'élaboration conceptuelle de l'être authentique du *Dasein*, autrement dit l'élaboration de la constitution du *Dasein* dans son originarité, dans son intégralité et dans son authenticité. Le fait que l'analytique du *Dasein* ne s'arrête pas au paragraphe 44, et que Heidegger projette une deuxième section d'*Être et temps* afin de définir l'hypostase authentique du *Dasein* (dans sa structure temporelle), tout cela atteste une fois de plus que le *Selbstsein* est le pilier de la constitution de l'être du *Dasein*.

D'ailleurs, le monde ambiant (*Umwelt*) et le monde partagé (*Mitwelt*) sont téléologiquement dirigés pour déterminer le monde du soi (*Selbstwelt*), de même

⁴² SZ, 125. Le concept de *Konstituens* surgit aussi aux pages 13, 83 et 101.

que l'être-auprès (*Sein bei*) et l'être-avec (*Mitsein*) doivent être compris dans la perspective de l'être-soi (*Selbstsein*). La compréhension de soi du *Dasein*, le rapport que cet étant entretient avec lui-même de telle sorte que – dans la mesure où le *Dasein* est « l'étant pour lequel il y va de l'être de l'étant qu'il est » (SZ, 322) – il puisse se perdre, se gagner ou devenir véritablement lui-même, tout cela montre que par le thème du soi nous nous rapprochons de l'épicentre de l'analytique existentielle. Comme nous le verrons, le phénomène de la mort et, avec lui, les phénomènes de la conscience et de la dette joueront un rôle fondamental dans la configuration d'un mode authentique d'être soi. Nous avons affaire ici à une véritable polarisation et dynamique existentielle entre un *alltägliches Selbstsein* et un *eigenliches Selbstsein*. Ainsi, le caractère-d'être-soi ou l'ipséité (*Selbstheit*) se modalise aussi bien dans un sens inauthentique, comme soi du *Dasein* dans la quotidienneté, sous la domination du « On » (*das Man*),⁴³ que dans un sens authentique, en tant que volonté d'avoir une conscience, qui répond à l'appel d'un être en dette et qui se place dans son propre être pour la mort.

Ce qui est surprenant, c'est que ni l'ipséité (*Selbstheit*), ni l'être-soi (*Selbstsein*), ni le soi (*Selbst*) ne sont considérés comme des existentiels. En revanche, « le On » (*das Man*) est élevé au statut d'*Existenzial*.⁴⁴ Le « On » désigne le soi de l'inauthenticité, de l'échéance, de la quotidienneté. Dès lors, pourquoi Heidegger attribue-t-il la qualité d'*Existenzial* au « On », donc à la modalisation inauthentique de l'ipséité, du soi quotidien ou impersonnel, du soi déchu ? En effet, *das Man* est considéré comme un « existentiel essentiel », tandis que l'être-soi authentique est pris pour une « modification existentielle » de celui-ci.⁴⁵ En d'autres termes, *das Man* est une structure existentielle-ontologique qui pourrait être modifiée ou modalisée en vue du soi authentique. Mais cela signifie aussi que *le soi authentique est un mode du soi inauthentique* et qu'il se fonde sur celui-ci.

Cependant, Heidegger semble hésiter face à ce rapport. Plusieurs passages d'*Être et temps* laissent apparaître une contradiction assez étonnante. Heidegger dit clairement à la page 130 que le fait d'être soi authentique est une modification existentielle du « On » comme existentiel fondamental. La même chose est répétée aux pages 267⁴⁶ et 268.⁴⁷ Toutefois, à la page 317, Heidegger déclare, au contraire, que

⁴³ Il faut toutefois signaler qu'il n'y a aucune identité stricte entre « le *Dasein* dans la quotidienneté » et « le *Dasein* dominé par le On ». Heidegger précise qu'il est possible que « [l]a quotidienneté détermine le *Dasein* même lorsqu'il ne s'est pas choisi le On pour "héros" [*Die Alltäglichkeit bestimmt das Dasein auch dann, wenn es sich nicht das Man als "Helden" gewählt hat.*] » (SZ, 371)

⁴⁴ SZ, 129 : « Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins. »

⁴⁵ SZ, 130 : « Das *eigentliche Selbstsein* [...] ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials. »

⁴⁶ SZ, 267 : « Das *eigentliche Selbstsein* bestimmt sich als eine existenzielle Modifikation des Man, die existenzial zu umgrenzen ist. Was liegt in dieser Modifikation, und welches sind die ontologischen Bedingungen ihrer Möglichkeit ? »

⁴⁷ SZ, 268 : « Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum *eigentlichen Selbstsein* muß sich als *Nachholen einer Wahl* vollziehen. »

le « soi du on » (*Man-selbst*) est une modification existentielle du soi authentique.⁴⁸ S'agit-il ici d'une contradiction, d'une hésitation ou d'une simple occurrence qui échappe au contrôle conceptuel si rigoureux de Heidegger ? En tout cas, nous devons trancher : ou *eigentliches Selbst* est une modification du *Man* ou, au contraire, *das Man* est une modification de l'*eigentliches Selbst*. La décision est vraiment importante et elle ne dépend certainement pas d'une excessive rigueur philologique : il faudrait qu'entre *eigentliches Selbst* et *Man-selbst* nous établissions un rapport de fondation. Lequel des deux prime-t-il sur l'autre ? Le soi inauthentique, le soi authentique ou le soi en tant que tel (comme principe formel) ? D'ailleurs, nous nous serions probablement tous attendus à ce que le soi (*das Selbst* en tant que tel) ait le statut d'*Existenzial*, le soi comme principe formel, apriorique, neutre et transcendantal, qui pourrait se modaliser existentiellement (d'une manière ontique, concrète, facticielle) aussi bien comme « soi inauthentique » (*uneigentliches Selbstsein* ou « soi du on », *Man-selbst*) que comme « soi authentique » (*eigentliches Selbstsein*), ainsi que le décriront les analyses de la mort, de la conscience et de la dette. Mais les textes disent autre chose : Heidegger affirme la primordialité du « On » et son statut d'existential fondamental.⁴⁹

La question s'impose alors : qu'est-ce que « le On » ? Déjà présent dans quelques textes de jeunesse,⁵⁰ le « On » (*das Man*) est – pour le dire simplement – le concept élaboré dans le paragraphe 27 d'*Être et temps* afin de savoir « qui » est le *Dasein* en tant qu'il existe dans sa quotidienneté. Ici, Heidegger s'oppose à la manière traditionnelle de résoudre ce problème, qui consiste à élaborer conceptuellement un *je* (*Ich*), considéré comme « sujet » (*Subjekt*) et comme « soi » (*Selbst*), un « je » qui demeure identique dans le changement des comportements et des vécus, et qui se rapporte à cette multiplicité (SZ, 114). Cette problématisation traditionnelle en appelle toujours, finalement, à la substance de l'âme, à la choséité de la conscience et à l'objectivité de la personne. Mais, pour Heidegger, la question du « qui » ne doit pas commencer par le postulat d'un *ego*, compris comme centre de ses actes et obtenu par *abstraction* de tout donné autre que lui-même, fût-ce le monde ou les autres egos présents dans ce monde. Tout au contraire, l'exigence phénoménologique de l'analytique existentielle demande que le « qui » du *Dasein* soit compris précisément

⁴⁸ SZ, 317 : « Dieses [Man-selbst] ist eine existenzielle Modifikation des eigentlichen Selbst. »

⁴⁹ L'apparente contradiction se dissipe si, comme le suggère Edgar C. Boedeker (2002), nous distinguons entre *das Man* comme existentiel et *Man-selbst* comme modalité existentielle d'être du *Dasein*. Dans ce texte, Boedeker résume le débat exégétique qui a comme protagonistes Hubert Dreyfus (1995) et Frederick Olafson (1998). Même si cette analyse est très précise, nous y décelons néanmoins un certain manque de rigueur dans la compréhension du terme d'*Existenzial* : Boedeker affirme par exemple (pp. 68, 76) que *das Man* est l'existential qui correspond au *Mitsein* ; toutefois, cette place est déjà occupée, comme nous l'avons vu, par la sollicitude (*Fürsorge*). Aussi, l'auteur considère que les existentiels sont des *horizons* en direction desquels le *Dasein* existe, et c'est ainsi qu'il attribue le statut d'existential – à notre avis sans preuve textuelle – aussi bien au monde et à la mort. Or, comme nous le savons, ce n'est pas la *Welt* qui est un *Existenzial*, mais la *Weltlichkeit*. Aussi, quant à la mort, seule la *Ganzheit* reçoit explicitement ce statut. En tout cas, Heidegger met un signe d'égalité entre *uneigentliches Selbst* et *das Man* : « [...] die Analyse des uneigentlichen Selbst, des Man [...] » (SZ, 332).

⁵⁰ GA 63, 85 ; GA 64, 26–29, 43–44, 53, 61, 113 ; GA 20, 255.

dans son existence facticielle, comme être-au-monde dans la quotidienneté, comme être-avec les autres et être-auprès des outils à-portée-de-la-main.

C'est ainsi que la notion du « On » est liée à la problématique de l'être-avec, que nous avons analysée antérieurement : le *Dasein*, en tant que *Miteinandersein* quotidien, existe sous l'emprise des autres (SZ, 126). Dans la quotidienneté, le *Dasein* lui-même n'est pas. Les autres lui ont confisqué son être propre, à partir du moment où ils fixaient les possibilités de l'existence du *Dasein* : le *Dasein* fait ce qu'on fait, il croit ce qu'on croit, il pense ce qu'on pense, il lit ce qu'on lit, et ainsi de suite. *Qui* est donc – se demande Heidegger – le *Dasein* dans la quotidienneté ? Ce n'est personne et c'est à la fois tout le monde, ce n'est rien de déterminé, c'est l'impersonnel et le neutre : *das Man*. Heidegger substantive alors le pronom impersonnel « on » (*man*), en lui donnant un statut conceptuel : le « On » (*das Man*). Le « On » est donc le « sujet » de la quotidienneté et il domine l'être-soi quotidien (*alltägliches Selbstsein*).

La domination du « On » se réalise par ses trois caractéristiques existentielles : l'*Abständigkeit* (la distancialité, comme souci d'une différence vis-à-vis des autres), la *Durchschnittlichkeit* (l'être-dans-la-moyenne, comme ce qui empêche toute exception) et l'*Einebnung* (le nivellement, comme aplatissement de toute prééminence). Le soi (*Selbst*) du *Dasein* quotidien est donc le-soi-du-On (*Man-selbst*, traduit inexactement par Martineau comme *On-même* et par Vezin comme *nous-on* : c'est toutefois un soi, un *Selbst*, mais c'est le soi du « On », c'est-à-dire de tous et de personne). Car, dans le « On »,

[c]hacun est l'autre, aucun n'est lui-même. Le *On* qui répond à la question du *qui* du *Dasein* est la *personne* auquel tout *Dasein*, dans son être-les-uns-parmi-les-autres, s'est à chaque fois déjà livré.⁵¹

Voilà comment le-soi-du-On se distingue du soi authentique (*eigentliches Selbst*) : c'est le soi inauthentique, comme ce à partir de quoi le *Dasein* doit se trouver lui-même en tant que soi authentique.

Comme soi-du-On, le *Dasein* est *dispersé* dans le « On » (SZ, 129). Mais si le *Dasein* peut se disperser dans le « On », le « On » est-il autre chose que le *Dasein* lui-même ? Heidegger souligne que le « On » est *un existentiel* et qu'il appartient à la constitution positive du *Dasein* (*ibid.*). Le « On » est donc une structure du *Dasein* quotidien : par et dans le « On », le *Dasein* se dissout dans le mode d'être des autres et, à la fois, les autres s'imposent dans le lieu propre du soi, dominant le *Dasein*. Le « On » est ainsi l'aliénation du *Dasein*, une aliénation qui, néanmoins, lui appartient : son mode de ne pas être lui-même.

Toutefois, *das Man* ne relève pas des autres, les individus déterminés que le *Dasein* en tant que *Mitsein* peut rencontrer dans son monde. En effet, c'est l'anonymat de chacun qui les domine tous : son ubiquité constitue une véritable « dictature », même si elle est imperceptible et ne s'impose pas avec évidence.

⁵¹ SZ, 128 (trad. Martineau partiellement modifié) : « Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das *Man*, mit dem sich die Frage nach dem *Wer* des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das *Niemand*, dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat. »

Même si le « On » n'est rien de déterminé, il n'est pas un « sujet général » ; ce n'est pas non plus le genre du *Dasein* (SZ, 128) ; de surcroît, il n'est pas une qualité permanente que l'on observerait au sein du *Dasein*. Qu'est-ce donc que *das Man* ? Si c'est le *qui* du *Dasein* dans la quotidienneté, alors ce *qui* n'est pas un *quelque chose*, mais un mode d'être, un *comment* du *Dasein* dans la vie quotidienne, un *comment* qui domine le *Dasein* et qui a son pouvoir propre.

Le « On » dispose de diverses possibilités pour se concrétiser au niveau du *Dasein* : il prescrit le mode d'être de la quotidienneté et constitue la publicité (*Öffentlichkeit*) ; il préfigure l'explicitation du monde et de l'être-au-monde ; il ôte au *Dasein* toute responsabilité (*Verantwortlichkeit*) et toute décision ; il décharge le *Dasein*, qui est originellement chargé de lui-même, de l'exister propre qu'il a à être. C'est précisément cette domination du « On » que le *Dasein* doit briser dans l'instant de l'authenticité, dans l'angoisse de l'être pour la mort, dans la voix de la conscience.

3.3 Les existentiels relevant de l'être-à (*In-Sein*) comme tel

Comme nous l'avons mentionné plus haut, l'être-à (*In-Sein*) est l'existential auquel Heidegger accorde une véritable prééminence dans le cadre des structures du *Dasein*. Cette prééminence possède au moins deux significations.

D'une part, l'être-à se spécifie selon les trois dimensions du monde du *Dasein* : (1) dans la direction du monde ambiant (*Umwelt*) et de la préoccupation (*Besorgen*) ; (2) dans la direction du monde partagé (*Mitwelt*) et de la sollicitude (*Fürsorge*) ; (3) dans la direction du monde du soi (*Selbstwelt*) et du « On » (*Man*). *In-Sein* englobe ces trois dimensions et se détermine ou se concrétise *comme* chacune d'entre elles : le *Dasein est dans le monde comme* préoccupation dans un être-auprès des étants intramondains, *comme* sollicitude envers les autres dans un être-avec déterminé, et *comme* rapport à soi et comme mode d'être soi (authentique ou inauthentique).

D'autre part, l'être-à, en tant que tel, possède, à son tour, des structures propres, spécifiques à sa constitution « interne » : la disposition (*Befindlichkeit*), le comprendre (*Verstehen*) ou le parler (*Rede*), les « existentiels fondamentaux » auxquels Heidegger consacra des paragraphes distincts dans l'économie de son ouvrage.⁵² À ce niveau, nous pouvons identifier encore trois autres existentiels – notamment la possibilité (*Möglichkeit*), le projet (*Entwurf*) et le sens (*Sinn*) – qui, étant d'une certaine manière subordonnés à l'existential du comprendre, ont un statut secondaire.

Mais si l'être-à (*In-Sein*) – qui se spécifie et se manifeste *comme, dans et par* l'être dans l'*Umwelt*, le *Mitwelt* et le *Selbstwelt* – est caractérisé par cette « physiologie interne » triadique (notamment *Befindlichkeit*, *Verstehen* et *Rede*), cela signifie que ces structures internes de l'être-à détermineront chacun des trois « niveaux

⁵² *Befindlichkeit* §§ 29–30 et 40, *Verstehen* §§ 31–33, *Rede* §§ 34–35.

de l'expérience » du *Dasein* dans le monde. Le *Dasein* est donc compréhensif (autrement dit : le *Verstehen* est à l'œuvre) aussi bien dans la préoccupation guidée par la circonspection (ou le regard ambiant : *Umsicht*), que dans la sollicitude (ou le souci pour l'autre : *Fürsorge*), guidée par un regard respectueux ou considératif (*Rücksicht*), et dans le rapport à son propre être guidé par la translucidité ou la transparence (*Durchsichtigkeit*), où se jouent autant la perte de soi que la récupération de soi-même. De même, dans chacune des dimensions de son existence, le *Dasein* est discursif et affectivement déterminé. Les trois existentiels fondamentaux traversent – co-originaires – ces « régions » fondamentales (elles-mêmes co-originaires) de l'existence du *Dasein*. Par conséquent, l'affection, le comprendre et le parler percent, d'une manière complète et homogène, l'intégralité des modes mondains de l'être du *Dasein*, qu'il s'agisse de l'*Umwelt*, ou du *Mitwelt* ou du *Selbstwelt*.

Ainsi, non seulement l'être-à a une prééminence dans le cadre de l'architectonique⁵³ des existentiels, mais il en va de même avec ses structures constitutives : l'affection, le comprendre et le parler. C'est pourquoi seules ces structures seront qualifiées d'« existentiels originaires et fondamentaux », dans la mesure où elles sont considérées comme des moments constitutifs de l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein*. L'ouverture est l'ultime condition de possibilité pour rencontrer l'étant intramondain. Pour qu'une chaise ou qu'une table nous soient données, il faut qu'une région nous soit ouverte, une région mondaine où ces outils déterminés nous apparaissent. Or, cette ouverture du monde ambiant et de la région où nous sommes pris de manière facticielle (au bureau, dans la salle de cours, dans notre salle de travail) est simultanément affective, compréhensive et située dans l'horizon du discours. De même, pour pouvoir rencontrer concrètement quelqu'un, que ce soit sur le mode de la collaboration, de l'échange, du voisinage, ou du vivre ensemble, il faut que le *Mitdasein* soit ouvert. Mais l'ouverture de l'espace « intersubjectif » est, elle aussi, simultanément affective, compréhensive et discursive. La même chose est également valable pour le pôle du « soi » : le *Dasein* ne peut pas se référer à lui-même (et à l'existence comme telle), sans que le *Selbst* soit préalablement ouvert (soit comme évitement, soit comme récupération du soi), dans la dimension de la disposition affective, du comprendre et du parler.

3.3.1 L'affection (*Befindlichkeit*)

La discussion heideggérienne sur l'affectivité du *Dasein* tourne autour de deux concepts : *Befindlichkeit* (affection dans la traduction de Martineau, *disposabilité* dans celle de Vezin) et *Stimmung* (tonalité chez Martineau, *disposition* chez Vezin). Cette dualité conceptuelle reflète le double versant de l'affectivité, ontologique et ontique : la situation affective (*Befindlichkeit*) est le terme ontologique pour ce que

⁵³ Le terme *Architektonik* n'apparaît qu'une seule fois dans *Être et temps*, au sujet de Kant (SZ, 51), mais dans le cours de 1928 (GA 26, 172), qui suit la publication de *Sein und Zeit*, Heidegger lui-même utilise ce concept pour qualifier la démarche d'*Être et temps*.

nous connaissons, dans notre expérience facticielle et ontique, comme disposition affective (*Stimmung*). Au sens strict, la *Befindlichkeit* est une structure fondamentale de la constitution d'être du *Dasein*, un existentiel fondamental de l'ouverture du *Dasein*.⁵⁴ La *Befindlichkeit* est l'affectivité générique du *Dasein*, une structure qui a une précedence apriorique par rapport à toutes ses concrétisations ontiques possibles, les *Stimmungen* facticielles. Comme structure ontologique, la *Befindlichkeit* est la condition transcendante de possibilité pour la joie ou la tristesse, la peur, l'horreur ou l'effroi, le courage ou le dégoût, le ressentiment, la frustration ou l'ennui. Ces *Stimmungen* sont des *modes* de la *Befindlichkeit*, ses particularisations concrètes. Il faut donc souligner que la situation affective (*Befindlichkeit*) – cette dimension affective fondamentale du *Dasein* – ne se manifeste que *comme telle ou telle disposition concrète*.

On trouve pourtant le syntagme « *Befindlichkeit (Stimmung)* » plusieurs fois dans *Sein und Zeit* (SZ, 162, 251, 270), comme si les deux termes pouvaient se superposer : par exemple, la peur est considérée, en tant que *Stimmung*, comme *mode* de la situation affective (SZ, 140 : *Modus der Befindlichkeit*), mais aussi comme *Befindlichkeit* en tant que telle (SZ, 185 : *die Furcht als Befindlichkeit* ; SZ, 141 : *die Befindlichkeit der Furcht*) ; l'angoisse est le plus souvent nommée « situation affective » (*Befindlichkeit*), mais il y a une occurrence où elle est nommée « un *mode* de la *Befindlichkeit* » (SZ, 187), et aussi quatre occurrences où elle est tenue pour une *Stimmung* (SZ, 344). En outre, à cela s'ajoutent les termes composés *Grundbefindlichkeit* et *Grundstimmung*. Dans *Être et temps*, seule l'angoisse est considérée comme une *Grundbefindlichkeit* (situation affective fondamentale).⁵⁵ Le terme de *Grundstimmung* (disposition affective fondamentale) apparaît une seule fois, pour localiser la joie plénière (SZ, 310 : *die gerüstete Freude*) qui accompagne l'angoisse devant le pouvoir-être de l'individualisation. Cette constellation conceptuelle se prolonge quelques années après *Sein und Zeit* : dans la conférence *Was ist Metaphysik ?* de 1929, nous trouvons une occurrence surprenante : *die Befindlichkeit der Stimmung* (GA 9, 8), tandis que dans le cours de 1929/1930, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, une autre disposition affective fondamentale (*Grundstimmung*) fait son entrée, à savoir l'ennui profond.⁵⁶

Toutefois, Heidegger ne cherche pas à établir une cartographie complète de l'affectivité. Son intérêt est ailleurs : pour lui, l'enjeu du phénomène de l'affectivité consiste dans le *pouvoir révélateur* de certaines dispositions affectives. Tout d'abord, la *Befindlichkeit* ouvre le *Dasein* dans son être-jeté (*Geworfenheit*), en lui révélant le pur « qu'il est » (*das Daß*) de sa facticité (SZ, 134–135). Le *Dasein* se trouve lui-même, dans son *déjà*, *comme il est* et notamment dans le fait *qu'il est*.

⁵⁴ SZ, 137 : « Sie [Befindlichkeit] ist eine existenziale Grundart der *gleichursprünglichen Erschlossenheit* von Welt, Mitdasein und Existenz [...]. »

⁵⁵ SZ, 140, 182, 184, 188–190, 251, 266, 276, 342.

⁵⁶ GA 29/30, 199 sq. Cf. aussi Ciocan 2010. Après cette période, Heidegger semble renoncer – comme le souligne Michel Haar (1985 : 87–88) – à l'idée de *Befindlichkeit*, car la nuance de *sich befinden* (se trouver) spécifique à ce concept porte une marque encore trop subjectiviste. Voir aussi Dastur 2007a, 108–119.

Ce « se trouver » n'est pas de l'ordre de la connaissance ou de la compréhension, car « le “que” de la facticité [*das Daß der Faktizität*] n'est jamais trouvable dans un intuitionner. » (SZ, 135) Mais par certaines dispositions affectives, le *Dasein* est ouvert à lui-même *avant* tout connaître et au-delà de la portée d'ouverture qui est spécifique au connaître (SZ, 136), principe dont l'angoisse représente l'illustration la plus prégnante.

Heidegger se focalise uniquement sur les dispositions dites fondamentales. Pourquoi ? Qu'est-ce qui fait qu'une disposition affective est « fondamentale » (soit comme *Grundbefindlichkeit*, soit comme *Grundstimmung*) ? Heidegger répond que la dimension « fondamentale » de certains affects est liée précisément à leur capacité d'ouvrir l'intégralité de l'être du *Dasein* ou même la totalité de l'étant. Ils sont fondamentaux par cette *ouverture de la totalité*.⁵⁷ Dans *Être et temps*, l'épicentre de l'analyse ontologique de l'affectivité est l'angoisse. L'insertion de ce thème dans l'ontologie du *Dasein* tient à l'exigence phénoménologique de trouver pour la construction ontologique un sol phénoménal originaire, dans « les choses mêmes » : la mise en lumière de la *totalité de l'être* du *Dasein* doit trouver dans le *Dasein* lui-même une possibilité d'*ouverture de cette totalité*. Or, l'angoisse sera décrite comme l'une des possibilités d'ouverture les plus vastes et les plus originaires qui réside dans le *Dasein* (SZ, 182). L'angoisse est ainsi la disposition affective qui amène le *Dasein* devant lui-même, ouvrant intégralement cet étant (SZ, 184).

Pour clarifier la structure ontologique de l'angoisse, Heidegger analyse au préalable l'affect voisin, la peur (*Furcht*), dont la parenté phénoménale avec l'angoisse est manifeste (SZ, 185). La description trace le contraste structurel entre peur et angoisse à partir de plusieurs paramètres conceptuels communs : d'abord « ce devant-quoi » (*das Wovor*) surgit la disposition affective et « ce pour-quoi » (*das Worum*) la disposition affective s'affecte ; ensuite, ces moments structurels se modalisent en fonction de la *détermination* ou de l'*indétermination* qui leur est propre. La peur est un affect qui surgit devant quelque chose de déterminé, un étant menaçant à l'intérieur du monde, qui s'approche d'une manière menaçante, avec une menace qui vient d'une direction déterminée et met en péril quelque chose de déterminé également. En revanche, l'angoisse surgit devant quelque chose d'indéterminé et vise, en angoissant, quelque chose lui aussi indéterminé : l'être-au-monde du *Dasein* comme tel.

Un autre paramètre relève du pouvoir révélateur de chaque affect. La peur révèle simplement ce qui en nous provoque la peur, l'effrayant, un étant intramondain qui ne peut revendiquer qu'un statut *ontique* : la voiture qui s'approche, le tremblement de terre qui se déclenche, tel homme qui me menace. Par contraste, l'angoisse, venant de nulle part et de partout, est déjà là. Elle est si proche qu'elle « coupe le

⁵⁷ Dans *Être et temps*, l'angoisse ouvre la totalité de l'être du *Dasein*, tandis que dans *Qu'est-ce que la métaphysique* ? elle est censée révéler le rien, comme négation de la totalité de l'étant (GA 9, 112), totalité qui est révélée précisément dans l'ennui profond (GA 9, 110). Dans l'ennui, il ne s'agit pas de la totalité conçue, mais d'une totalité dans laquelle on se trouve soi-même (*Sichbefinden*). Dans le même contexte, Heidegger suggère que la joie aussi, dans la présence du *Dasein* de l'homme aimé, a ce pouvoir de révéler la totalité de l'étant.

souffle » (SZ, 186) : elle révèle non pas un étant intramondain, mais le monde comme monde (SZ, 187), en tant que « quelque chose originaire » « est » avant tous les étants intramondains.

Un autre critère de démarcation, et peut-être le plus important, tient à l'ouverture à l'authenticité ou à l'inauthenticité du *Dasein* : la peur est un affect inauthentique, soumis au « On », tandis que l'angoisse est la marque de l'authenticité comme telle, brisant la dictature tacite du « On », et ouvrant l'étrangeté (*Unheimlichkeit*) fondamentale du *Dasein*. Tous ces paramètres apparaissent clairement dans les contextes problématiques de la mort et de la conscience, qui constituent la plaque tournante entre l'inauthenticité et l'authenticité.

Au-delà de ce contraste structurel entre la peur et l'angoisse, Heidegger souligne la dynamique existentielle entre ces deux phénomènes affectifs, affirmant que c'est l'angoisse qui rend ontologiquement possible la peur (SZ, 186) : il ne faut donc pas comprendre l'angoisse comme une modalité spéciale de la peur. Mais la peur est une modalité ontologiquement précaire, insuffisante et affaiblie de l'angoisse. Heidegger l'affirme explicitement : « la peur est angoisse échue sous la domination du monde, inauthentique et, comme telle, couvert à elle-même » (SZ, 189). Ainsi, l'angoisse n'est pas une « peur élevée », mais la peur est une angoisse dominée par l'échéance (*Verfallen*). Devant la mort, par exemple, la tendance ontologique de l'échéance transforme l'angoisse en une simple peur, afin d'écarter ensuite cette peur en l'appelant « faiblesse » et « lâcheté », pour s'installer enfin dans « l'indifférence supérieure » devant la mort. Dans ce cas, comme nous le verrons de près, le mouvement authentifiant de l'affectivité consisterait d'abord dans l'éclatement de cette indifférence (elle aussi un phénomène affectif), afin de montrer qu'elle n'est rien d'autre qu'une peur dissimulée, qui à son tour est une angoisse falsifiée par l'échéance. Retrouver l'angoisse devant sa propre mort, devant le rien de la possibilité de l'impossibilité de l'existence, signifie donc se remettre soi-même devant soi-même et obtenir l'authenticité, c'est-à-dire l'être en propre.

3.3.2 *Le comprendre (Verstehen)*

Passons maintenant au deuxième niveau de notre analyse : l'existential du comprendre (*Verstehen*). Heidegger ne définit pas le comprendre par la connaissance, par la science, par l'intellection ou par la cognition. En ce sens, il ne s'oppose pas seulement à la domination de la théorie de la connaissance dans la philosophie moderne, mais aussi à l'intellectualisme de la tradition réflexive européenne toute entière, qui a été tout au long de son parcours structurée par le fil directeur *noétique* de la philosophie grecque. En effet, la philosophie ancienne a placé l'intellect (*noûs*) dans la partie la plus noble et la plus élevée de l'âme, la lumière de la connaissance restant son principe indiscutable. Ainsi, ont été préfigurés les rapports entre la faculté de connaître et ses sources légitimes, entre les modalités de la connaissance et leurs objets possibles, entre vérité et fausseté, entre la validité de la connaissance et les différentes manières possibles de la légitimer et de la fonder.

Toutefois, Heidegger ose mettre en question toute la problématique de la connaissance, affirmant que le problème épistémologique doit être reconduit à sa source existentielle-ontologique, qu'il situe conceptuellement dans le périmètre de l'existential du *Verstehen*. Le problème de la connaissance surgit, il est vrai, à plusieurs reprises dans *Sein und Zeit*, mais à chaque fois, Heidegger le met en discussion pour démontrer son caractère dérivé.⁵⁸

De manière quelque peu surprenante (du moins pour un lecteur ancré dans l'approche traditionnelle de ce problème), Heidegger définit le comprendre par le pouvoir et le possible. Il ouvrira alors la problématique du comprendre sur le thème du pouvoir-être (*Seinkönnen*) et sur l'idée de la possibilité (*Möglichkeit*), concepts qui joueront un rôle fondamental dans l'interprétation de l'être pour la mort.

Heidegger affirme que, même dans le sens le plus usuel, « comprendre quelque chose » signifie « pouvoir quelque chose » (*etwas können*). En conséquence, le fait de comprendre – en son sens ontologique – est déterminé par le pouvoir et la puissance. Et Heidegger affirme : « Or, ce qui est ainsi “pu” dans le comprendre en tant qu'existential [*das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist*], ce n'est pas un “quelque chose” (*Was*) [qu'il peut faire], c'est l'être comme exister [*das Sein als Existieren*]. » (SZ, 143, tr. modifiée) Ce *Gekonnte* (ce que nous pouvons, ce qui est en notre pouvoir) – notamment l'être propre, l'existence – est donc décisif pour le sens ontologique du comprendre, qui sera déterminé comme pouvoir-être (*Seinkönnen*). Le comprendre n'est pas une « faculté » du *Dasein*, à l'instar du sujet traditionnel, de la raison, de l'intellect ou de l'entendement. Le comprendre n'est pas même un « trait » ou une « caractéristique » de l'homme, quelque chose qui lui serait essentiellement attribué, comme dans la définition grecque du *zoon logon ekhon*, de l'être animé et doué de *logos*. Heidegger affirme textuellement : « Le mode d'être du *Dasein* comme pouvoir-être réside existentiellement dans le comprendre. »⁵⁹ Il est donc évident que le pouvoir-être (*Sein-können*) est un mode d'être (*Seinsart*) et le comprendre est le mode dans lequel le *Dasein* existe en vue de son pouvoir-être, en se projetant dans ses possibilités.

Heidegger détermine plusieurs fois le pouvoir-être comme existentiel (SZ, 122, 260, 280, 309, 317), ontique, facticiel (SZ, 280). Le *Seinkönnen* n'est pas donc un existentiel, mais une manière d'être ontique-existentielle dans laquelle le *Dasein* vit concrètement. Par conséquent, il s'agit du fait de pouvoir être – à chaque moment de son existence – telle ou telle chose, dans tel ou tel lieu, de telle ou telle manière. Le comprendre, comme existentiel, est l'être du pouvoir-être (*das Sein des Seinkönnens*) et il est intimement lié à l'être du *Dasein* dans le sens de l'existence.⁶⁰ Heidegger ajoute encore que le comprendre est « l'être existentiel [*das existenziale Sein*] du pouvoir-être propre du *Dasein* lui-même » (SZ, 144).

L'existential du comprendre marque ainsi l'ouverture du *Dasein* vers le possible. Et précisément ce projet vers le possible est défini par Heidegger comme *Existenz* :

⁵⁸ Cf. par exemple le § 13 : « Exemplification de l'être-à... à partir d'un mode dérivé : la connaissance du monde ».

⁵⁹ *Ibid.* : *Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können*.

⁶⁰ SZ, 144 : *mit dem Sein des Daseins im Sinne der Existenz « ist »*.

le *Dasein* est existence premièrement comme être-possible, comme étant qui existe à partir et vers des possibilités (propres ou impropres), comme étant déterminé par le pouvoir-être. Tout comme l'affection ouvre l'horizon de l'être-jeté – l'horizon de sens du « déjà », du « passé » que nous portons à chaque moment et qui se sédimente constamment au niveau des assises de notre être –, le comprendre ouvre le registre ontologique de l'existence, de l'être en avant de soi (*Sich-vorweg*), de l'avenir. Ainsi, l'existential et le registre ontologique déterminé de l'être de cet étant se conjuguent ensemble : la *Befindlichkeit* correspond à la *Geworfenheit* qu'elle ouvre ; le *Verstehen* correspond à l'*Existenz* qu'il ouvre.

Mais « entre » le *Verstehen* (comme existential fondamental) et le *Seinkönnen* (comme manière d'être facticiel-existential), entre le niveau ontologique et le niveau ontique, Heidegger place d'autres structures intermédiaires, réciproquement articulées : la possibilité (*Möglichkeit*), le projet (*Entwurf*) et le sens (*Sinn*), structures auxquelles Heidegger va accorder le statut d'*Existenzial*. À part celles-ci, Heidegger met en discussion dans ce contexte d'autres concepts qui, sans avoir le statut d'existential, joueront un rôle essentiel dans la détermination du mode de fonctionnement du comprendre dans la vie facticielle : il s'agit de *Vor-Struktur*, *Als-Struktur* et *Sicht*, concepts que nous rencontrerons dans l'analyse qui suit. Par le truchement de ces structures, Heidegger montre comment l'existential du comprendre articule le champ des possibilités concrètes ouvertes par le pouvoir-être facticiel du *Dasein*.

3.3.3 La possibilité (*Möglichkeit*)

Le *Dasein*, affirme Heidegger, « est à chaque fois ce qu'il peut être [*was es sein kann*] et la manière même dont il est sa possibilité [*wie es seine Möglichkeit ist*]. » (SZ, 143) Le *Dasein* est essentiellement être-possible (*Möglichsein*). La possibilité est donc déterminée comme existential, avec un statut ontologique supérieur. Plus encore, Heidegger insiste fortement sur le fait que la possibilité est « la détermination ontologique positive la plus originaire et ultime du *Dasein*. »⁶¹ Ainsi, tout pouvoir-être existentiel-ontique a précisément comme condition existentielle-ontologique la possibilité.⁶² Le *Dasein* est primordialement être-possible (*Möglichsein*) et c'est seulement en raison de cet « *Urfaktum* » ontologique qu'il peut avoir « à sa disposition », comme pouvoir-être facticiel, des possibilités concrètes : en actualisant certaines, en laissant d'autres derrière lui, en renonçant tout simplement à d'autres encore (SZ, 144). Nous obtenons donc le schéma hiérarchique suivant :

- I. *Verstehen* Le comprendre comme existential fondamental.
- II. *Möglichkeit* La possibilité comme existential subordonné au comprendre.

⁶¹ SZ, 143–144 : *die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins*.

⁶² Par exemple, l'être-tout (*Ganzsein*) est un pouvoir-être existentiel qui a comme *Bedingung der Möglichkeit* la structure du souci. Cf. SZ, 317 : « La structure du souci ne parle pas contre un être-tout possible, mais elle est la *condition de possibilité* d'un tel pouvoir-être existentiel ».

- III. *Seinkönnen* Le pouvoir-être comme mode d'être (*Seinsart*) existentiel du *Dasein*.
- IV. *Möglichkeiten* Les possibilités concrètes que le *Dasein* choisit, rejette, perd ou ignore.

Nous pouvons déceler plusieurs significations propres au terme « possibilité ». Certaines se réfèrent à l'être du *Dasein* ; par exemple, quand il s'agit de telle ou telle possibilité concrète, cela renvoie au quatrième niveau du schéma ci-dessus. Mais, quand il parle de la possibilité en tant qu'élément constitutif de l'être du *Dasein*, Heidegger se réfère, évidemment, au deuxième niveau. Ainsi, nous rencontrons l'expression « possibilité existentielle » (*existenzielle Möglichkeit*), mais aussi « possibilité existentielle » (*existenziale Möglichkeit*) ; nous rencontrons parfois l'idée de « possibilité ontique » (*ontische Möglichkeit*), mais aussi le concept de « possibilité ontologique » (*ontologische Möglichkeit*). Voyons donc ce qu'il en est de leur différence.

Commençons avec les possibilités existentielles. Ce sont des possibilités qui sont effectivement données au *Dasein* dans l'horizon facticiel de son pouvoir-être (*Seinkönnen*), des possibilités qu'il peut « vivre » : il peut être effectivement ces possibilités. C'est pourquoi elles sont *existentielles* ou *ontiques*. Heidegger dit par exemple que le *Dasein* est libre pour ses possibilités existentielles authentiques.⁶³ De même, le vouloir-avoir-conscience (*Gewissen-haben-wollen*) est déterminé comme possibilité existentielle du *Dasein* (SZ, 234) ; la possibilité existentielle d'être bon est comprise d'une manière similaire et elle se fonde à son tour sur le vouloir-avoir-conscience.⁶⁴ Ensuite, l'être-en-dette (*Schuldigsein*) est déterminé comme possibilité existentielle d'être en dette d'une manière authentique ou inauthentique (SZ, 306). La résolution (*Entschlossenheit*) est elle aussi, comme le montre le titre du paragraphe 54, une possibilité existentielle du *Dasein* (SZ, 268), ou du moins ce phénomène de résolution est attesté dans sa possibilité existentielle (SZ, 302, 305). Même le pouvoir-être-tout authentique (*eigentliches Ganzseinkönnen*) du *Dasein* (construit phénoménologiquement au paragraphe 62 par la liaison entre *Vorlaufen* et *Entschlossenheit*) est considérée comme une possibilité existentielle de cet étant (SZ, 310). L'ouverture et la saisie de l'histoire sont également déterminées comme une possibilité existentielle (SZ, 376). Par ailleurs, Heidegger place sous la juridiction de l'anthropologie philosophique la tâche de clarifier les possibilités « existentielles » du *Dasein* ; l'ontologie du *Dasein* a seulement affaire à la *structure existentielle* de ces possibilités existentielles (SZ, 301). Concernant notre sujet, il est important de remarquer que l'être pour la mort authentique est déterminé comme une possibilité existentielle du *Dasein* (SZ, 260).

Les possibilités ontiques se superposent dans une certaine mesure sur les possibilités existentielles. Par exemple, « la recherche » est déterminée comme une

⁶³ SZ, 193 : *Freisein für eigentliche existenzielle Möglichkeiten*. Cf. aussi p. 285 : « La nullité visée appartient à l'être-libre du *Dasein* pour ses possibilités existentielles ».

⁶⁴ SZ, 288 : « Ainsi, le vouloir-avoir-conscience devient-il assumption de l'inconscience essentielle à l'intérieur de laquelle seulement subsiste la possibilité existentielle d'être "bon". »

possibilité ontique du *Dasein* (SZ, 19). De même, la compréhension de l'être est aussi une possibilité ontique (SZ, 212). Heidegger affirme explicitement que les possibilités ontiques sont des modes du pouvoir-être (*Weisen des Seinkönnens* ; SZ, 312) et que ces possibilités ontiques doivent rester à la base de l'interprétation ontologique, comme sol phénoménal à partir duquel celle-ci se légitime phénoménologiquement. Mais l'interprétation ontologique-phénoménologique ne se limite pas à la simple description de ces possibilités ontiques, mais elle les projette « vers leur *possibilité ontologique* » (*ibid.*).

Que sont alors les possibilités existentielles ? Voyons donc les occurrences et leurs contextes. Par exemple, la *Furchtsamkeit* (« intimidation fondamentale » chez Martineau, « être-susceptible-d'éprouver-la-peur » selon Vezin) est déterminée comme « possibilité existentielle » de la *Befindlichkeit* essentielle (SZ, 142). Heidegger parle aussi de la « communication des possibilités existentielles » de l'affection, comme but du discours poétique (SZ, 162). Il s'avère que le *Hören* (« l'entendre » selon Martineau, « l'écoute » selon Vezin) est une possibilité existentielle qui appartient au parler (*Rede*).⁶⁵ Finalement, le fondement unitaire de la « possibilité existentielle » du souci est la temporalité (SZ, 351), la possibilité existentielle de l'*In-der-Welt-sein* est l'enracinement du *Dasein* dans la temporalité (*ibid.*) et la possibilité existentielle du *Verfallen* (*échéance* selon Martineau, *dévalement* selon Vezin) est un mode de la temporalisation (SZ, 436). Dans tous ces exemples, l'idée de possibilité existentielle vise les couches « verticales » de la constitution du *Dasein* et les relations de fondation, qui peuvent être décelées à l'intérieur de cette constitution ontologique. Les possibilités existentielles *ne sont pas* des possibilités qui peuvent être effectuées ou réalisées comme telles (comme c'est le cas des possibilités existentielles), mais ce sont des structures qui fonctionnent dans la dynamique de l'architectonique de la constitution d'être du *Dasein*. Autrement dit, l'idée de possibilité existentielle correspond à l'idée de « condition existentielle-ontologique de possibilité » (*existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit*) de telle ou telle structure existentielle. Par exemple, la mienneté (*Jemeinigkeit*) est déterminée comme condition de possibilité de l'authenticité et de l'inauthenticité (SZ, 53) ; la significativité (*Bedeutsamkeit*) est décrite comme condition de possibilité pour que le *Dasein* ouvre les significations (*Bedeutungen* ; SZ, 87) ; le souci (*Sorge*) est déterminé comme condition de possibilité pour les soucis de la vie (*Lebenssorgen*, SZ, 199) ; l'être-en-dette (*Schuldigsein*) est déterminé comme condition de possibilité pour le bien et le mal moraux (SZ, 286) ; la temporalité (*Zeitlichkeit*) est comprise comme condition de possibilité de plusieurs moments de l'être-au-monde.

La fondation ontologique est ainsi une mise en lumière des conditions de possibilité. Il faut toutefois préciser que le syntagme « condition de possibilité » surgit dans plusieurs constructions conceptuelles. Le plus fréquemment, ce syntagme est dénué de détermination spécifique et de qualité. Mais il y a des contextes où la

⁶⁵ SZ, 163. À la page 164, on parle de la possibilité existentielle du *Reden* et *Hören*.

« condition de possibilité » est qualifiée comme apriorique,⁶⁶ ontique-ontologique,⁶⁷ ontique,⁶⁸ relevant de l'ordre de l'être,⁶⁹ ontologique,⁷⁰ existentielle-ontologique,⁷¹ existentielle,⁷² ou existentielle-temporelle.⁷³ Les différences d'usage conceptuel de ces constructions ne peuvent pas être fixées dans ce contexte – elles ne peuvent être déchiffrées que dans le cadre d'une recherche séparée, qui viserait l'explicitation du concept heideggérien de possible.

Voyons maintenant ce que signifie l'idée de « possibilité ontologique ». En lien avec ce que nous avons déjà observé, nous pouvons dire que la possibilité ontologique devrait correspondre au concept de « possibilité existentielle ». D'ailleurs, Heidegger utilise à un certain moment la construction conceptuelle « possibilité existentielle-ontologique », quand il affirme que l'unité ekstatico-horizontale de la temporalité constitue la possibilité existentiel-ontologique de l'être-au-monde (SZ, 366). Dans un autre fragment, Heidegger affirme que plusieurs moments structuraux sont constitutifs de la « possibilité ontologique du vouloir » : l'ouverture d'un « en-vue-de-quoi » (*Worumwillen*) comme un « en-avant-de-soi » (*Sich-vorweg*), l'ouverture d'un objet possible de la préoccupation ou l'auto-projection du *Dasein* vers l'objet voulu (SZ, 194). Ces moments structuraux constituent la possibilité ontologique du vouloir en ce sens que, dans l'architecture de la constitution de l'être du *Dasein*, ils déterminent la constitution du vouloir comme tel, en en restant à son fondement.

D'autre part, le terme de possibilité n'est pas réservé exclusivement au *Dasein*. On parlera aussi de possibilités en ce qui regarde l'étant à-portée-de-la-main (*Zuhandenes*) : les outils eux-mêmes ont des possibilités propres ; c'est ainsi qu'ils peuvent être découverts dans leur possibilité d'être utiles (*Dienlichkeit*), d'être employés (*Verwendbarkeit*) ou d'être nuisibles (*Abträglichkeit*). Il y a donc un sens catégorial de la possibilité, qui se réfère à la structure apriorique des étants qui diffèrent du *Dasein*.⁷⁴

Heidegger se réfère non seulement à la possibilité catégoriale qui est spécifique aux outils, mais aussi à la possibilité qui relève de l'être-sous-la-main (*Vorhandenheit*). D'abord, la connaissance de la nature est une connaissance des

⁶⁶ SZ, 11 : « apriorische Bedingung der Möglichkeit ».

⁶⁷ SZ, 13 : « ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit ».

⁶⁸ SZ, 38, 87 : « ontische Bedingung der Möglichkeit ».

⁶⁹ SZ, 83 : « seinsmäßige Bedingung der Möglichkeit ».

⁷⁰ SZ, 87, 226, 350 : « ontologische Bedingung der Möglichkeit ».

⁷¹ SZ, 193 : « existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit ».

⁷² SZ, 199, 286, 339, 353 : « existenziale Bedingung der Möglichkeit ».

⁷³ SZ, 347, 360, 365 : « existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit ».

⁷⁴ SZ, 144 : « La totalité de tournure [*Bewandtnisganzheit*] se dévoile comme le tout catégorial [*kategoriales Ganze*] d'une possibilité de complexion d'étant à-portée-de-la-main [*Möglichkeit des Zusammenhangs von Zuhandenem*]. ». Évidemment, le sens catégorial de la possibilité (spécifique aux outils) se fonde sur sens existentiel de la possibilité, car l'être du *Dasein* dans sa dimension de préoccupation détermine l'utilisation des outils : *Besorgen* détermine la *Dienlichkeit*.

conditions de *possibilité* de la nature. Ensuite, la formalisation de celle-ci nous permet de concevoir la possibilité purement logique, *als modale Kategorie*, signifiant « ce qui *n'est pas encore* effectif et *pas toujours* nécessaire » (SZ, 143). Il est inutile de souligner que, entre ces différentes significations de la possibilité, existe une hiérarchie stricte et une dérivation ontologique. Et le fait que la possibilité soit comprise les plus souvent comme possibilité logique vient attester encore une fois l'occultation qui s'insinue dans l'ontologie traditionnelle et dans la logique qui en dérive.

Mais au-delà de ces niveaux, à un « méta-niveau » pour ainsi dire, Heidegger affirme que même la compréhension a ses propres possibilités : le *Dasein* peut se situer primordialement dans le monde en se comprenant lui-même à partir du monde – cas où nous avons affaire à la *possibilité inauthentique* de la compréhension – ou, il peut se comprendre d'abord à partir de soi-même, à partir de son propre en-vue-de-quoi (*Worumwillen*), ce qui implique une *possibilité authentique* de la compréhension.⁷⁵

Heidegger indique en passant une autre voie possible pour la compréhension : il affirme que « le comprendre authentique aussi bien qu'inauthentique peuvent derechef être véridiques ou fallacieux [*echt oder unecht*]. »⁷⁶ Pour la compréhension, « inauthentique » ne signifie donc pas « être faux », « incorrect », « illogique », « contradictoire » ou « inadéquat ». Par exemple, dans la perspective heideggérienne, l'inauthenticité d'une investigation scientifique – qui s'oriente d'après l'étant compris comme sous-la-main et qui est guidée par une optique objectivante – ne signifie pas que cette investigation soit fausse ou qu'elle ne conduise pas à des résultats remarquables. Il faut toujours souligner que les termes « authentique » et « inauthentique » n'ont pas, dans *Être et temps*, une connotation axiologique ou morale. Comme le montre leur étymologie, *eigentlich* et *uneigentlich* nous ramènent à l'idée du propre et de l'appropriation. Une certaine compréhension (disons : une théorie biologique) peut être située en dehors de l'horizon du propre, de l'authentique et de l'originaire (et elle est ainsi nécessairement), tout en restant parfaitement valide, en fonction de la logique interne de cette science, en fonction des concepts et de l'optique fondamentale qui la dirigent. De même, il est possible qu'une compréhension se place vraiment dans l'horizon de l'originaire et du propre (étant donc authentique), sans être véritable (par exemple, un discours défectueux de philosophie existentielle). Il est alors facile de comprendre pourquoi *eigentlich* et *uneigentlich* ne se superposent pas aux *echt* et *unecht*.

Heidegger dit aussi que le *Dasein* peut « se transposer » dans l'une ou l'autre de ces possibilités fondamentales de la compréhension : soit authentique, soit inauthentique. Ainsi, Heidegger parle d'une « transposition-de-soi de la

⁷⁵ SZ, 146 : « Le comprendre est soit authentique – jaillissant du Soi-même propre comme tel – soit inauthentique. »

⁷⁶ *Ibid.* : « Das eigentliche ebensowohl wie das uneigentliche Verstehen können wiederum echt oder unecht sein ».

compréhension »⁷⁷ dans ses possibilités fondamentales (c'est-à-dire la compréhension authentique et celle inauthentique). D'un tel transport de soi de la compréhension, Heidegger affirme qu'il est une *existenziale Modifikation des Entwurfes als ganzen*, une modification existentielle du projet dans sa totalité. Il ne s'agit donc pas d'une « modification existentielle », concrète, facticielle, mais d'une modification structurelle, qui affecte le cadre « général » de l'« expérience ».

3.3.4 Le projet (Entwurf)

La deuxième structure, censée articuler la distance ontologique qui sépare le *Verstehen* (existential) du *Seinkönnen* (existentiel), est le projet. Heidegger le dit clairement : « le comprendre a en lui-même la structure existentielle que nous appelons le projet » (SZ, 145) ; et il ajoute : « Le projet est la constitution existentielle d'être [*die existenziale Seinsverfassung*] de l'espace de jeu du pouvoir-être facticiel [*Spielraum des faktischen Seinkönnens*]. » Autrement dit, un pouvoir-être (ontique, existentiel, factice) dispose, dans une situation concrète, d'une série de possibilités déterminées envers lesquelles il existe. Comme pouvoir-être facticiel, je peux, en ce moment même – j'ai la possibilité concrète de – soit continuer l'analyse de ce paragraphe, soit m'arrêter et faire tout autre chose. Ce pouvoir-être, cet être envers et pour (*zu*) des possibilités est ontologiquement fondé, comme nous l'avons vu, dans un *Möglichsein* essentiel et, finalement, dans l'existentiel de la possibilité. Nous pouvons dire que la possibilité comme structure existentielle détermine cette ouverture envers et pour (*zu*) le possible ou envers et pour l'horizon des possibles.

Néanmoins, le projet – le deuxième existentiel secondaire subordonné à la compréhension – a une tâche dynamique : il détermine le mouvement du *Dasein* vers ses possibilités concrètes, générant l'auto-projection effective dans l'une ou l'autre de ces possibilités. La compréhension, montre Heidegger, projette l'être du *Dasein* (*entwirft das Sein des Daseins*) dans deux directions : le *Dasein* peut se projeter lui-même, par la compréhension, soit dans la direction des possibilités intramondaines (je peux aller au marché, ou peindre ma maison, ou acheter des livres), soit dans la direction des possibilités liées au soi propre : je peux me constituer moi-même dans tel ou tel sens. Ainsi, la compréhension se projette elle-même vers la mondanéité du monde dans sa significativité (*Bedeutsamkeit*), soit dans ce en vue de quoi (*Worumwillen*) le *Dasein* existe.

Il est aussi très intéressant de noter que Heidegger détermine le pouvoir-être facticiel comme espace de jeu (*Spielraum*), lorsqu'il indique que le projet est la

⁷⁷ SZ, 146 : *Sichverlegen des Verstehens*. Dans sa traduction, Martineau a opté pour la variante « le fait de se transporter (pour la compréhension) », tandis que Vezin a choisi le syntagme « investissement de l'entendre » ; en anglais, Macquarrie et Robinson ont forgé la formule « diversion (of the understanding) », tandis que Joan Stambaugh a choisi la variante « the involvement (of understanding) » ; enfin, en espagnol, la traduction de Jorge Eduardo Rivera dit « el transponerse (der comprender) ».

« constitution existentielle d'être [*existenziale Seinsverfassung*] » de cet espace de jeu. En conséquence, l'horizon des possibilités n'est pas seulement ouvert, il est aussi dynamique, vif, mobile. L'articulation de l'existential « possibilité » et de l'existential « projet » constitue le mode dans lequel la compréhension – comme existential fondamental – structure et organise la dynamique de la vie facticielle, la mobilité intrinsèque de l'existence. La compréhension projette le soi envers et pour des possibilités, et le projet et la possibilité forment par là les deux moments inséparables de la compréhension.

En prolongeant le thème du projet, et en stricte articulation avec lui, Heidegger déterminera un autre niveau problématique, en l'occurrence celui de la *Sicht* (vue selon Martineau, *visée* selon Vezin). Heidegger délimite trois types de vue par lesquels la compréhension se spécifie, en fonction de l'horizon vers lequel la vue se dirige.

- (i) Si la vue se dirige vers les étants intramondains, « localisés » dans le monde ambiant (*Umwelt*) et déterminés par leur utilité et leur utilisabilité, dans la préoccupation (*Besorgen*), la vue se modalise comme « vue ambiante » (*Umsicht*, « circon-spection » selon Martineau, « discernation » selon Vezin).
- (ii) Si la vue se dirige vers le *Dasein* des autres, les étants intramondains surgissant dans le monde commun (*Mitwelt*) ouvert par l'être-avec (*Mitsein*), dans le souci-pour-l'autre (*Fürsorge*, « sollicitude » selon Martineau, « souci mutuel » selon Vezin), la vue se modalise comme *Rücksicht* (« regard considératif » ou « égard ») et comme *Nachsicht* (« indulgence ») qui, à leur tour, peuvent avoir des modes déficients et indifférents ; ici, Heidegger mentionne les deux pôles : la *Rücksichtslosigkeit* (« indiscretion » selon Martineau, « absence d'égard » selon Vezin) et le *Nachsehen* ou la tolérance (SZ, 123).
- (iii) Finalement, la vue que le *Dasein* porte et dirige sur lui-même, dans le monde du soi (*Selbstwelt*), est déterminée comme *Durchsichtigkeit* (« translucidité » selon Martineau, « transparence à soi-même » selon Vezin) (SZ, 146).

Quant à son statut ontologique, Heidegger affirme que « le comprendre [...] constitue existentiellement [...] la vue », précisant même que la vue « est existentiellement avec l'ouverture du là »⁷⁸ et qu'elle a une « signification existentielle » (*existenziale Bedeutung*, SZ, 147). Toutefois, Heidegger n'accorde pas à la *Sicht* le statut explicite d'*Existenzial*.

3.3.5 Le sens (Sinn)

Le troisième existential par lequel Heidegger détermine le comprendre est « le sens ». Ce concept est explicité dans le paragraphe 32, quand Heidegger entend par explicitation (*Auslegung*) une « configuration du comprendre » (*Ausbildung des Verstehens* ; selon Vezin : « développement de l'entendre »). Comme ce fut déjà le

⁷⁸ SZ, 146 : « Die mit der Erschlossenheit des Da existenzial seiende Sicht... »

cas auparavant, Heidegger a besoin ici d'une série de structures intermédiaires pour montrer comment fonctionne effectivement le comprendre existentiel, comment celui-ci articule le pouvoir-être facticiel à travers le projet et la possibilité, ou plus simplement : comment le *Dasein* parvient à saisir les choses qu'il rencontre dans son monde.

Grâce à l'explicitation, qui est une détermination plus concrète du comprendre, le *Dasein* saisit les « essences » (ou ce qu'on nomme traditionnellement comme telles) des choses qu'il rencontre. La structure du « comme » (*Als-Struktur* ; SZ, 149–151) de l'explicitation mettra précisément en évidence ce « mécanisme phénoménologique » du comprendre par lequel le *Dasein* saisit tout naturellement la chaise *comme* chaise, la fleur *comme* fleur, le livre *comme* livre (ce qui, dans le sens traditionnel, serait l'*idée* de chaise, de fleur, de livre, leur *eidōs*). Si Heidegger postulait assez énigmatiquement, quelques pages auparavant, que l'intuition phénoménologique des essences (*phänomenologische Wesensschau*) avait son fondement dans le comprendre existentiel (SZ, 147), maintenant – par la structure du « comme » de l'explicitation – nous voyons plus clairement où nous pouvons placer, dans le schéma heideggérien, ce concept fondamental husserlien et, en conséquence, tout platonisme *sui generis*. Selon Heidegger, les « idées des choses » apparaissent seulement au niveau de l'*Auslegung*, plus précisément dans les interstices de la structure du « comme » propre à l'explicitation.

Cette structure du « comme » se raccorde à un autre mécanisme du comprendre : la structure du « préalable » (*Vor-Struktur*). Si la structure du « comme » a un horizon « eidétique », la structure du « préalable » est placée dans un horizon *herméneutique*. Le comprendre s'articule au sein de cette *Vor-Struktur* dans la direction d'une auto-explicitation, conformément à trois vecteurs. Tout d'abord, pour comprendre quelque chose, il faut que la chose soit donnée au préalable, et que nous la détenions dans l'horizon de l'« avoir préalable ». Heidegger détermine conceptuellement cet horizon comme *Vorhabe* (« pré-acquisition » selon Martineau, « acquis préalable » selon Vezin). Il s'agit donc de l'objet compris seulement implicitement, de manière non-analytique : c'est l'appréhension vague et indéterminée de telle ou telle chose. Dans une perspective traditionnelle, la pré-acquisition correspondrait à un entendre (sensoriel ou non) qui ne s'élève pas au niveau du concept. La deuxième structure mise en jeu est la *Vorsicht* (« pré-vision » selon Martineau, « visée préalable » selon Vezin), indiquant le regard qui fixe l'objet déjà entré dans l'horizon de notre accessibilité. Comme nous l'avons vu plus tôt, Heidegger indique au moins trois manières de la vue, en fonction de l'horizon où elle se meut, soit comme *Umsicht*, soit comme *Rücksicht*, soit comme *Durchsichtigkeit*. La vue (ou la visée) préalable semble avant tout désigner le mode de pré-configuration de la vue existentielle dans l'une de ces directions.⁷⁹ Dans l'expérience commune (« naturelle »), on ne regarde pas un autre *Dasein* comme un outil à-portée-de-la-main, tout comme on ne peut se regarder soi-même comme un autre. Même si le texte ne le dit pas, nous pouvons présupposer que, dans chaque dimension phénoménale, la « vue préalable »

⁷⁹ SZ, 150 : « Die Auslegung gründet jeweils in einer Vorsicht, die das in Vorhabe Genommene auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin "anschneidet". »

orienterait le comprendre, dans sa démarche déterminative, d'une manière de plus en plus aiguë : car l'autre que nous rencontrons dans la rue n'est pas à déterminer seulement comme étant différent d'un outil et de moi-même ; il peut être visé (par la même « visée préalable ») avec plus de détails : qui est-il, comment est-il, où est-il, d'où vient-il, que fait-il, comment se rapporte-t-il à moi, me regarde-t-il, me menace-t-il, etc. ? Par cette visée, on arrive à déterminer finalement *ce qu'il est*, en entrant donc dans la juridiction de l'*Als-Struktur*.⁸⁰

Toutefois, il n'est guère possible de comprendre véritablement « quelque chose comme quelque chose » sans une détermination conceptuelle minimale. Pour arriver à une compréhension explicite et thématique, le comprendre doit s'autodéterminer en vue d'une certaine conceptualité. Une chose, une fois découverte et apportée dans l'horizon de l'accessibilité, étant ainsi présente dans un « acquis préalable » (*Vorhabe*), étant en outre saisie et focalisée dans l'espace d'une visée préalable (*Vorsicht*), devient finalement susceptible d'être comprise conceptuellement en fonction d'une pré-conceptualité que Heidegger appelle *Vorgriff* (« anti-cipation » selon Martineau, « saisie préalable » selon Vezin).

Ainsi, la diversité des compréhensions, la multiplicité des interprétations et la variété des significations sont en mesure d'être légitimées par l'analytique existentielle du comprendre, qui s'auto-explicite et s'autodétermine en direction d'un sens précis. L'espace du comprendre s'auto-explicitant est un espace de jeu, un espace qui peut prendre différentes configurations et qui se joue entre un acquis préalable, une visée préalable et une saisie préalable. Heidegger veut donc montrer que le fondement ultime de toutes nos compréhensions concrètes – qu'il s'agisse de savoir comment fermer la porte, comment déchiffrer un texte ou comment résoudre une opération mathématique – est le comprendre comme existentiel. Ce comprendre qui s'auto-explicite est, dans sa racine, aussi bien eidétique (par l'*Als-Struktur*) qu'herméneutique (par la *Vor-Struktur*).

Mais tout comprendre eidétique-herméneutique consiste dans l'articulation d'un *sens*. Par conséquent, le sens comme *Existenzial* rassemble toutes les structures (la possibilité, le projet, la structure du comme, la structure du préalable) qui déterminent le fonctionnement existentiel du comprendre. Le sens est déterminé comme « ce qui est articulable dans l'ouvrir compréhensif [*verstehende Erschließen*] » (SZ, 151), comme « le vers-quoi du projet [*Woraufhin des Entwurfs*] structuré par le *Vorhabe*, le *Vorsicht* et le *Vorgriff* », comme « ce à partir de quoi quelque chose devient compréhensible comme quelque chose » (*aus dem her etwas als etwas verständlich wird*). Ainsi, « le concept de *sens* embrasse la structure formelle de ce qui appartient nécessairement à ce que l'explicitation compréhensive [*verstehende Auslegung*] articule ».

Prenons le titre d'un ouvrage canonique de la philosophie analytique – *Über Sinn und Bedeutung* de Gottlob Frege –, nous constatons que Heidegger place la signification (*Bedeutung*) dans l'horizon des étants intramondains, parlant de significativité (*Bedeutsamkeit*) comme structure de la mondanéité (la totalité des

⁸⁰ *Ibid.* : « Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesentlich durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert. »

renvois signifiants des étants à-portée-de-la-main ; SZ, 87). À côté de cela, le sens (*Sinn*) est strictement réservé au *Dasein*. Le sens, Heidegger le répète, n'est détenu que par le *Dasein* : il peut parfois perdre son sens uniquement parce que, fondamentalement et essentiellement, il « a » et il « est » sens. C'est pourquoi Heidegger affirme que « seul le *Dasein* peut être chargé de sens (*sinnvoll*) ou vide de sens (*sinnlos*) ». L'étant dont le mode d'être diffère du *Dasein* est en dehors du sens (*unsinniges*). Et seul ce qui est en dehors du sens (*das Unsinnige*) peut être contraire au sens ou absurde (*wiedersinnig*), comme le sont, notamment, les calamités naturelles (SZ, 152).

Nous verrons par la suite que Heidegger articulera le thème du comprendre avec le thème de l'énoncé et du parler. À ce niveau, le problème du sens sera posé par rapport à sa dimension discursive. Nous y reviendrons.

3.3.6 *Le parler (Rede)*

Quelle est donc la relation entre l'existential du parler et les deux existentiels fondamentaux : le comprendre et l'affection ? Commençons par remarquer que ces deux couches architectoniques de notre être – le comprendre et l'affectivité – sont si distinctes, qu'ils sont même compatibles avec une vision dualiste, telle qu'elle a été formulée traditionnellement, eu égard à l'être de l'homme. Jusqu'à un certain point, on pourra argumenter que le *Verstehen* pourrait constituer (y compris comme condition ontologique de possibilité) le « pôle » de la rationalité, tandis que la *Befindlichkeit*, par les affects et les passions qui lui correspondent, couvrirait le pôle pathétique et pathique d'une corporéité vivante.⁸¹ Même si un tel dualisme est expressément rejeté par Heidegger – qui souligne maintes fois que la compréhension est toujours affectée et que l'affection est toujours compréhensive – la polarité entre le comprendre et l'affection semble évidente.

Dans ce contexte, nous pouvons nous demander : comment situer ce tiers, le parler (*Rede*), par rapport à une polarité si prononcée ? Est-il situé d'une manière équilibrée dans l'intervalle – ou l'interface – qui sépare la *Befindlichkeit* du *Verstehen*, à égale distance de chacun d'entre eux, en les rassemblant et les réunissant ? Ou, doit-on plutôt le voir comme « indépendant » par rapport à ces deux pôles, s'instituant lui-même, d'une manière autonome, comme un troisième pôle ? Quel est donc le rapport entre le parler, le comprendre et l'affection ? La réponse, comme nous le verrons, n'est pas simple.

Du comprendre et de l'affection on dit que, étant des « existentiels fondamentaux », ils constituent, dans leur co-originarité, l'être du là (*das Seins des Da*). Mais le parler, est-il aussi un « existential fondamental », ayant la même dignité ontologique que le comprendre et l'affection ? La situation n'est pas exempte de certaines ambiguïtés. Le parler est sans aucun doute considéré comme co-originnaire

⁸¹ C'est la thèse de Michel Haar 1985, 81 *sq.*, qui soutient que le lieu masqué de la chair dans *Sein und Zeit* se trouve précisément dans le contexte problématique de l'affection.

(*gleichursprünglich*) avec la *Befindlichkeit* et le *Verstehen* (SZ, 161). Plus encore, la *Rede* est explicitement déterminée comme « existenzial originaire de l'ouverture » (SZ, 161 : *ursprüngliches Existenzial der Erschlossenheit*). Mais rien n'indique avec certitude que les expressions « existenzial fondamental » et « existenzial originaire » sont synonymes. Il faut dire que le statut du parler ne manque pas d'être quelque peu équivoque. En effet, son autonomie semble improbable, au regard d'un certain enchevêtrement des structures du parler et de celles du comprendre ; de la même manière, les frontières qui les séparent ne sont pas toujours évidentes. Non seulement le parler ne constitue pas un pôle distinct et autonome (dans une figure « équilatérale triangulaire ») par rapport au comprendre et à l'affection, mais il ne se trouve pas non plus « à mi-chemin de la distance » qui sépare les deux existenziaux fondamentaux : le parler semble être pris dans le champ gravitationnel du comprendre, comme son « satellite ».

D'autre part, la connexion si étroite entre comprendre et parler se révèle à première vue tout à fait naturelle, puisque de prime abord, le comprendre est discursif et le parler est compréhensif. Ce n'est que dans la mesure où je comprends, que je peux parler, et le parler surgit toujours d'une certaine compréhension. Ces deux couches de notre être paraissent si fortement liées l'une à l'autre qu'elles peuvent même donner l'impression d'être inséparables. Toutefois, dans l'analytique existenziale, Heidegger sépare les deux phénomènes et les place sous deux existenziaux distincts. En dépit de cela, la séparation entre ces deux existenziaux n'est pas très nette. Par exemple, Heidegger affirme que, si « l'intelligibilité est toujours déjà articulée [*gegliedert*] », c'est précisément le parler qui est « l'articulation de l'intelligibilité » (*ibid.* : *Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit*). Mais cela signifie aussi que le parler *présuppose* le comprendre, que celui-ci le fonde et demeure à sa base, comme fondement existenzial. Plus encore, on dit que le parler « est à la base de l'explicitation et de l'énoncé » (*ibid.* : [*Rede*] *liegt daher der Auslegung und Aussage schon zugrunde*). Cependant, l'explicitation et l'énoncé sont, comme nous l'avons vu, des concrétisations du comprendre, et sont fondés dans le comprendre en tant qu'existentiel. Il en résulte une singulière bizarrerie, dans la mesure où l'explicitation et l'énoncé possèdent chacun deux « racines ontologiques », et qu'ils connaissent une fondation gémée, à partir de deux couches ontologiques distinctes, aussi bien dans le comprendre que dans le parler. Cela est-il possible du point de vue ontologique ?

Cette difficulté n'est pas isolée. Prenons un autre exemple. Le fait que « le fondement existenzial-ontologique de la parole [*Sprache*] soit le parler [*Rede*] » (SZ, 160) ne pose pas de problèmes particuliers ; c'est aussi non-problématique qu'une « parole parlante » (*redendes Sprechen*) possédant des possibilités propres, tels *Hören* (« entendre » selon Martineau, « écoute » selon Vezin) et *Schweigen* (« faire-silence » selon Martineau, « silence » selon Vezin ; SZ, 161). Néanmoins le *Hören* – qui semble avoir sa racine ontologique dans le parler – est plusieurs fois subordonné au *Verstehen*. Comment un phénomène tel que l'entendre peut-il être fondé *ontologiquement* sur deux existenziaux distincts, c'est-à-dire sur deux couches ontologiques distinctes de l'être du *Dasein* ? Le *Verstehen* et la *Rede*, comme existenziaux distincts, ne devraient-ils pas posséder chacun leur propre « juridiction ontologique »,

interdisant toute « immixtion » de la part d'un autre existentiel ? Il est vrai qu'un passage du texte heideggérien infirme l'hypothèse de la séparation entre les existentiels : « *Reden und Hören gründen im Verstehen.* » (SZ, 164) Mais dans ce cas, si le parler *se fonde* effectivement dans le comprendre, le parler lui-même ne cesse-t-il pas d'être un existentiel *originaire*, plus précisément *co-originaire* avec les deux existentiels fondamentaux, le comprendre et l'affection ?

Or, peut-être la source de cette difficulté d'une racine géminée du parler et de l'énoncé réside-t-elle ailleurs. Peut-être notre propre tentative délimiter strictement les niveaux de l'être du *Dasein* (et les existentiels comme tels) n'est-elle pas absolument adéquate à la nature ontologique de cet étant. Peut-être l'être même du *Dasein* ne permet-il pas un tel traitement conceptuel. Peut-être l'être du *Dasein*, reflété dans l'articulation des existentiels, comporterait-il une *circularité ontologique essentielle* que ce souci de stricte démarcation ne ferait que figer. Si cette dernière hypothèse se révélait valide, le fait pour les phénomènes existentiels tels le sens, la signification, l'énoncé et l'entendre, de se situer aussi bien dans le périmètre du comprendre, que dans le territoire du parler, ne constituerait aucun problème structurel. En revanche, la difficulté d'un double fondement du parler et de l'énoncé relèverait alors de la tentative qui, elle, serait coupable, en fait, d'hypostasier l'être de cet étant, de le représenter comme un être inertiel, simplement présent, là-devant.

D'ailleurs, cette superposition d'existentiels n'est pas singulière. Par exemple, nonobstant la forte polarité avec laquelle ils se confrontent, l'affection et le comprendre entretiennent toutefois une relation fondamentale qui les lie plutôt qu'elle ne les sépare : l'affection « se tient dans une certaine compréhension »⁸² et, par conséquent, à l'affection il appartient une certaine explicitabilité (*Auslegbarkeit*). Il semble donc que ces *Existenzialien* ne doivent pas être strictement démarqués par des frontières nettes. Au contraire, l'être du *Dasein* serait constitué par l'égale fonctionnalité de ces structures, par leur détermination réciproque, par leur enchevêtrement essentiel.

Ces précautions étant prises, voyons comment nous pouvons délimiter la sphère problématique de l'existential du parler (*Rede*). Commençons par quelques questions. D'abord, quelle est la fonction ontologique du parler ? Ensuite, quels sont ses moments structuraux ? Enfin, quelles sont les possibilités essentielles de cet existentiel ? À la première question, nous avons déjà partiellement répondu : le parler est l'articulation de l'intelligibilité (ou compréhensibilité : *Verständlichkeit*). Dans ce procès d'articulation sont impliquées plusieurs niveaux placées, du point de vue ontologique, « entre » l'existential fondamental du comprendre et l'énoncé comme forme dérivée de l'explicitation : le sens (*Sinn*), le tout des significations (*Bedeutungsganze*), les significations déterminées (*Bedeutungen*) et les mots (*Worte*). Le problème de cette *Artikulation* regarde donc la manière par laquelle, à partir du niveau profond du comprendre comme existentiel, on passe graduellement à la profération verbale comme telle, aux mots dits et entendus concrètement, profération qui, finalement, peut même prendre la forme logique de l'assertion et de

⁸² SZ, 160 : « Befindlichkeit [...] hält sich in einem gewissen Verständnis. »

l'énonciation prédicative. Le dévoilement de cette articulation veut montrer que le phénomène de la langue (*Sprache*) ne doit pas être traité isolément, parce qu'il « a ses racines dans la constitution existentielle de l'ouverture du *Dasein* ». ⁸³ Il s'agit ici d'une genèse ontologique de la langue, dont devraient tenir compte tout linguiste et tout grammairien, pour fonder ontologiquement et de manière adéquate leur effort de compréhension : *Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede* (SZ, 160).

Voyons maintenant comment se réalise cette articulation (ou genèse ontologique) de la langue. Comme nous l'avons vu, le sens, qui est articulé par l'explicitation (*Auslegung*), est déjà articulé « plus originairement » par le parler. ⁸⁴ Nous serions donc en présence de deux articulations stratifiées : l'une plus profonde, celle du parler, qui demeure à la base d'une articulation seconde, celle de l'explicitation. Selon Heidegger, ce qui est organisé et rassemblé dans l'articulation parlante est « le tout des significations ». ⁸⁵ À son tour, ce *Bedeutungsganze* est « dispersé » (*aufgelöst*) dans des significations. Quant à celles-ci, elles s'avèrent « porteuses de sens » (*sinnhaft*). Ensuite (un « ensuite » évidemment ontologique), les significations génèrent des mots : les mots se greffent aux significations, ils s'attachent aux significations préalables. ⁸⁶ Autrement dit, les significations produisent les mots et non l'inverse. Les mots n'existent pas par hasard, mais surgissent à partir de significations déterminées et s'ancrent dans de profondes couches ontologiques : les mots surgissent à partir de significations déterminées ; les significations font intimement partie d'un tout de significations ; le tout de significations, à son tour, constitue l'intelligibilité de l'être-au-monde ; l'intelligibilité – enfin – est la concrétisation facticielle de l'existential du comprendre, comme existential fondamental du *Dasein*.

Comme Heidegger le souligne, nous n'avons pas affaire à des mots-choses, dotés de significations (*Wörterdinge mit Bedeutungen*). Au contraire, les mots font partie d'une chaîne de concrétisations ontologiques relevant d'un *Existenzial*, ils constituent donc un moment distinct d'une « genèse ontologique ». Ainsi, l'être des mots ne peut être authentiquement compris que dans le cadre d'une telle perspective génétique-ontologique. Comprendre la langue seulement comme un phénomène mondain, dans un isolement phénoménal, conduit à la suppression de ses liens avec son fondement ontologique, source d'une perte de la signifiante originaire de la langue comme telle, dans son essence. C'est pourquoi Heidegger souligne encore une fois à quel point la langue (*Sprache*), comme totalité des mots (*Wortganzheit*), est seulement l'« être mondain » du parler, en tant qu'extériorisation orale ou qu'être-exprimé (*Hinausgesprochenheit*) de cet existential.

⁸³ SZ, 160 : « [...] dieses Phänomen [Sprache] in der existenzialen Verfassung der Erschlossenheit des Daseins seine Wurzeln hat ».

⁸⁴ SZ, 161 : « Das in der Auslegung, ursprünglicher mithin schon in der Rede Artikulierbare nannten wir den Sinn ».

⁸⁵ *Ibid.* : « Das in der redenden Artikulation Gegliederte als solches nennen wir das Bedeutungs-ganze. »

⁸⁶ *Ibid.* : « Den Bedeutungen wachsen Worte zu ».

Par conséquent, si nous voulons comprendre existentiellement la langue, alors sa liaison essentielle avec ses propres assises, avec le parler qui articule l'intelligibilité du comprendre, devrait devenir transparente. Ainsi interprétée, et à la lumière de son fondement ontologique, le phénoménologue découvre certaines possibilités de la langue qui semblent échapper à l'approche strictement linguistique : l'entendre (*Hören*) et le silence (*Schweigen*). Le linguiste est incapable d'embrasser de tels phénomènes existentiels primordiaux, parce qu'il isole le phénomène mondain de la langue de sa provenance ontologique (le parler, l'intelligibilité, le comprendre), sans compter que le linguiste ne possède ni l'ampleur du regard ni la conceptualité adéquate pour appréhender ces moments essentiels de la langue. Et il appartient précisément au phénoménologue de les mettre en évidence.

Phénoménologiquement, tout parler est d'abord un « parler sur quelque chose » ; le « ce sur quoi » (*Worüber*) ou le « ce dont on parle » (*Beredete*) est donc le premier moment structurel du parler. D'autre part, dans tout parler on dit quelque chose ; le « ce qui est dit » (*Geredete*) est le deuxième moment structurel du parler. Ensuite, tout parler s'adresse à quelqu'un, il est partagé et communiqué, ce qui n'est ontologiquement possible qu'en vertu de l'être-avec (*Mitsein*). Nous ne pouvons communiquer avec l'autre (dans un *Mitdasein* facticiel) qu'à partir d'une disposition et d'un comprendre que nous partageons avec l'autre (*Mitbfindlichkeit* et *Mitverstehen*).⁸⁷ La communication (*Mitteilung*) est ainsi le troisième moment structurel du parler. Finalement, si la liaison du parler avec le comprendre a été maintes fois examinée, la liaison du parler avec la disposition affective entre seulement maintenant sous la loupe du phénoménologue. Heidegger indique cette liaison, cet impact de l'affect sur le parler avec un terme spécial : *Bekundung* (« annonce » chez Martineau, « message » chez Vezin). À cette dimension affective du parler, celle-ci étant son quatrième moment structurel, Heidegger subsume « l'intonation, la modulation, le tempo du parler, la manière de parler » (SZ, 162).

Après cette radiographie de la structure du *Rede*, Heidegger focalise son attention sur deux possibilités spéciales du parler, notamment l'entendre et le silence. Leur enjeu deviendra manifeste avec la question de l'authenticité. En effet, dans le projet d'une modalité authentique d'être du *Dasein*, le parler prendra tout son rôle. Mais cette manière authentique du parler ne se constitue qu'à partir d'une déstructuration de son mode inauthentique : le bavardage (*Gerede*). Comment la modalité du parler déchu est-elle envisagée ? Quelle est la « physiologie interne » du bavardage, telle qu'elle est décrite dans le paragraphe 35 d'*Être et temps* ? Heidegger nous avertit qu'il ne faut pas prendre à la lettre ce terme dépréciatif. Il ne s'agit pas de ce que nous connaissons, dans notre vie, comme « bavardage », comme manière frivole de parler inutilement et abondamment, une logorrhée verbale à laquelle on opposerait la sobriété d'un parler austère et responsable. Heidegger ne discute pas d'un parler précaire tel le cancan, auquel on opposerait le parler ouvert et franc, assumé et, par conséquent, « authentique ». Même ce qui pourrait sembler, du point de vue ontique, un parler « sobre et responsable » (qu'il s'agisse indifféremment d'un cours de

⁸⁷ SZ, 162 : « Mitdasein ist wesentlich schon offenbar in der Mitbfindlichkeit und im Mitverstehen. »

philosophie, d'un discours politique ou de conseils donnés généreusement à autrui), s'apparente en fait, du point de vue ontologique, au *Gerede*. La démarche de Heidegger s'éloigne délibérément de toute critique moralisante. Même s'il utilise une série d'images conceptuelles qui se prêtent à une interprétation valorisante, son intention est purement formelle-ontologique.

Dès lors, qu'est donc le bavardage, du point de vue formel ? En guise de première approximation, nous pouvons dire que le parler tombe dans le bavardage à partir d'un processus d'isolation par rapport à sa source de sens. Le parler devient bavardage quand il s'autonomise, quand il ne s'enracine plus dans le comprendre, quand il ne retire plus son sens d'une expérience véritable de la chose dont il parle. Car si le comprendre se rapporte essentiellement à l'étant qu'il comprend, le parler articule cette compréhension tout en gardant cette relation – donatrice de sens – à l'étant. Le parler a ainsi un être relationnel ou référentiel : sa référence est la compréhension et – par celle-ci – l'étant même dont on parle. Quand le parler devient autoréférentiel, quand il ne se rapporte plus au comprendre et quand il perd tout lien avec l'étant, alors son « monde » est un monde de mots, un monde qui s'autonomise et se rapporte exclusivement et narcissiquement à lui-même, croissant de lui-même. Le monde du bavardage est un monde où l'étant qui est le « sujet » du parler arrive à ne plus compter. Ce qui compte, ce sont seulement les mots. Sans référence authentique à l'étant, le parler devient une simple référence aux mots, dans l'absence totale de l'expérience de l'être, un pur renvoi de certains mots aux autres mots.

Par contre, Heidegger affirme que l'entendre (*Hören*) constitue « l'ouverture primordiale et authentique du *Dasein* pour son pouvoir-être le plus propre » (SZ, 163). Cette affirmation nous renvoie implicitement au thème de la conscience, dans la mesure où la voix de la conscience (*Stimme des Gewissens*) appelle le *Dasein* de sa chute et le revendique pour son pouvoir-être le plus propre (*eigenstes Seinskönnen*). Le *Dasein* s'ouvre à la voix de sa conscience grâce à une manière fondamentale d'entendre,⁸⁸ un entendre qui *suspend* l'écoute focalisée exclusivement (*Hinhören*) sur le « On ».⁸⁹ Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les détails du phénomène de la conscience, mais il faut toutefois remarquer qu'ici Heidegger détermine énigmatiquement cet entendre⁹⁰ comme « entente de la voix de l'ami que tout *Dasein* porte avec soi ».⁹¹ Quant au silence (*Schweigen*), il participe aussi, avec le phénomène

⁸⁸ SZ, 269 : « Dem Gewissensruf entspricht ein mögliches Hören ».

⁸⁹ SZ, 271 : « Der Ruf bricht das sich überhörende Hinhören des Daseins auf das Man, wenn er, seinem Rufcharakter entsprechend, ein Hören weckt, das in allem gegenteilig charakterisiert ist im Verhältnis zum verlorenen Hören. »

⁹⁰ Heidegger montre que cet entendre originaire (*Hören*) – qui se fonde sur le comprendre (*Verstehen*) – rend possible l'écoute (*Horchen*) qui, à son tour, est plus originaire que les phénomènes déterminés dans une perspective psychologique comme « saisie des tons » (*Empfinden von Tönen*) et comme « perception des sons » (*Vernehmen von Lauten*), phénomènes déterminés – dans un sens restreint et réductif – comme « perception acoustique » (*akustische Vernehmen*). Cf. SZ, 163.

⁹¹ SZ, 163 : « Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt ». Cet « ami » dont le *Dasein* porte en lui-même la voix, serait-il « la conscience » ? Cf. le commentaire de Jacques Derrida 1994, 343–419.

voisin de la réticence (ou « discrétion » : *Verschwiegenheit*), à la configuration de la modalité authentique du parler. En effet, le rôle privilégié de la discrétion apparaît notamment lorsqu'elle articule originairement l'intelligibilité en vue de son authenticité.⁹² En tant que *Schweigen* et *Verschwiegenheit*, le parler authentique s'oppose précisément au parler déchu : la modalité bruyante du verbiage, le bavardage assourdissant. Dans cette tension existentielle, c'est la discrétion qui ôte au bavardage compréhensif du « On » (*verständige Gerede des Man*) sa possibilité de parler,⁹³ déterminant par là le noyau fort du *Dasein* dans sa résolution : « Le *Dasein* est authentiquement lui-même dans l'isolement originaire de cette résolution discrète et prête à affronter l'angoisse. »⁹⁴ Ainsi, la conscience parle à la manière du silence, contraignant le *Dasein* à la « discrétion de soi-même » (SZ, 273 : *Verschwiegenheit seiner selbst*), une « discrétion du pouvoir-être existant » (SZ, 277 : *Verschwiegenheit des existenten Seinkönnens*).

3.4 L'enroulement des existentiels dans le souci : la vérité comme ouverture

Comme nous l'avons vu, dans le paragraphe 12 de *Sein und Zeit*, trois lignes d'analyse de l'*In-der-Welt-sein* sont ouvertes : (a) le moment « monde », §§ 14–24 ; (b) le moment « qui » (est au monde), §§ 25–27 ; et (c) le moment « être-au » (*In-Sein*), §§ 28–38. Si nous regardons cette composition de près, nous voyons que l'analytique du *Dasein* en fait n'est pas structurée en trois couches, indiquées par les moments *a*, *b* et *c*, mais que Heidegger met en discussion *deux perspectives triadiques distinctes*. Nous avons parlé plus tôt de la prééminence de l'existential *In-Sein* dans le cadre de l'analytique existentielle. Plus précisément, nous avons découvert deux grandes branches de l'analytique existentielle, qui se constituent par deux types distincts de « sectionnement » de l'être-à..., comme existentiel intégrateur. La première coupure est quasiment « transversale » et le sectionnement de l'*In-Sein* nous met alors devant trois dimensions de l'être du *Dasein* : l'être-à en tant qu'être-auprès du monde (*Sein bei*), en tant qu'être-avec les autres (*Mitsein*) et en tant qu'être-soi (*Selbstsein*). Entre ces trois pôles se joue l'être du *Dasein*. L'enjeu – et la tension existentielle que le *Dasein* vit – repose sur la domination du pôle *Selbstsein* sur les deux autres pôles (*Sein bei* et *Mitsein*) ou lorsque, au contraire, ce « pôle du soi » se laisse dominer par ceux-ci.⁹⁵ La deuxième coupure est, pour ainsi dire, « en

⁹² SZ, 165 : « *Verschwiegenheit* artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt. »

⁹³ SZ, 296 : « Sie entzieht dem verständigen Gerede des Man das Wort. »

⁹⁴ SZ, 322 : « Das Dasein ist eigentlich selbst in der ursprünglichen Vereinzelung der verschwiegenen, sich Angst zumutenden Entschlossenheit. »

⁹⁵ Le verbe « dominer » peut ici nous tromper. Il est vrai que Heidegger présente les efforts du soi pour arriver à son authenticité en termes polémiques de lutte, d'arrachement, de conflit et de libération. Mais il ne faut pas oublier que, même lorsqu'un parfum trop concret plane sur les pages de

profondeur ». Ici, l'*In-Sein* est radiographié pour mettre en évidence ses structures intimes : nous sommes donc confrontés à l'être-à en tant que comprendre, en tant qu'affection et en tant que parler (*Verstehen, Befindlichkeit, Rede*).

Le comprendre, l'affection et le parler se modalisent donc, distinctement, en fonction des différentes modalités de l'existence du *Dasein*. Il y a, de fait, une distinction entre, d'une part, le mode du comprendre qui vise l'être-auprès, d'autre part, le mode du comprendre qui vise l'être-avec et, enfin, le mode du comprendre qui vise l'être-soi. De même, l'affection peut se modaliser en tant qu'affection regardant soit le monde ambiant, soit le monde partagé avec les autres, soit le monde du soi. Finalement, le parler lui aussi semble avoir une triple concrétisation : il est l'articulation de la compréhensibilité de la *Bedeutungsganzheit* qui constitue le monde de l'outil ; il est aussi communication (*Mitteilung*) avec l'autre ; mais, finalement, le parler regardant le soi-même, dans la possibilité de son authenticité, se modalise comme silence et discrétion, comme *Schweigen* et *Verschwiegenheit*.

Ainsi, nous avons parcouru l'analyse détaillée des trois directions relationnelles du *Dasein* (au monde, aux autres, à soi-même), suivie par l'analyse des « mécanismes internes » de ces rapports (l'affection, le comprendre et le parler). Plus encore, d'autres phénomènes secondaires ont été analysés : la peur comprise comme mode déterminé de l'affection, l'explicitation comprise comme configuration du comprendre, l'énoncé comme mode dérivé de l'explicitation, la langue comme extériorisation mondaine du parler. Enfin, ceux-ci ont été exposés dans leurs modalisations quotidiennes, déchues : le bavardage, la curiosité, l'ambiguïté.

Toutefois, il est clair que l'analyse déployée entre les paragraphes 14 et 38 a découvert une multiplicité de structures dont l'unité risque de devenir problématique. Heidegger se voit obligé de poser encore une fois la question de l'unité de ces éléments dans une intégralité originaire. La difficulté consiste dans le fait que, à la suite des deux coupures mentionnées, de ces deux types distincts de sectionnement, il est assez difficile d'entrevoir la perspective totalisante qui pourrait rassembler tous ces éléments dans une entièresité apriorique et unitaire. Mais il était évident que cette ample procession conceptuelle, d'une multiplicité apparemment irréductible, ce déroulement des structures existentielles stratifiées du *Dasein*, prétendait, tout comme dans une dialectique hégélienne, à un nouvel enroulement, à une nouvelle synthèse, à un autre rassemblement autour d'un noyau, afin de récupérer la totalité de l'être du *Dasein* dans son unité originaire. C'est ce que montrera le paragraphe 39 intitulé *Die Frage nach der ursprünglichen Ganzheit des Strukturganzen des Daseins*.

Heidegger, nous avons affaire à un langage formel ontologique et que l'intention de Heidegger est purement ontologique. Il ne s'agit pas d'une épopée du *Dasein*, d'une suite de faits et d'événements qui arrivent à cet étant. Même quand sont présentés avec un peu plus de couleur des thèmes comme l'appel de la voix de la conscience, le devancement vers la mort, l'assomption de l'être-en-dette, la défaite de la dictature du « On », il faut que ce pathétisme de l'écriture ne masque pas l'« indication formelle ».

Le résultat de cet « enroulement » qui totalise et unifie les structures antérieurement déroulées, c'est le phénomène du souci (*Sorge*). La formule synthétique de Heidegger est la suivante : « l'être du *Dasein* veut dire être-déjà-en-avant-de-soi-dans-(le-monde-) comme-être-auprès (de l'étant faisant rencontre de manière intramondaine) » (SZ, 192). Remarquons que le souci comme tel n'est pas déterminé comme un *Existenzial*, mais comme « être du *Dasein* » (SZ, 57, 180, 191) ou « être originaire du *Dasein* » (SZ, 131), comme « sens existentiel de l'être du *Dasein* » (SZ, 41),⁹⁶ comme « phénomène existentiel fondamental » (SZ, 182) ou comme « totalité structurelle originaire » (SZ, 193) de l'être de cet étant.

En tout cas, il semble qu'avec la mise en lumière du souci, l'analytique préparatoire du *Dasein*, accompagné de son « cortège d'existentiels », prenne fin. Mais cela n'est pas tout à fait exact. Car, dans le paragraphe 44, un autre *Existenzial* surgit : il s'agit de la vérité, comprise comme *l'ouverture la plus originaire et la plus authentique* du *Dasein* (SZ, 221). Nous avons donc affaire, avant la fin de la première section d'*Être et temps*, à la constellation conceptuelle *Sorge*, *Erschlossenheit*, *Wahrheit*. Essayons de l'élucider succinctement.

La vérité existentielle (ou la vérité comme *Existenzial*) est comprise comme *l'ouverture la plus originaire et la plus authentique* du *Dasein*. Ainsi, avant d'éclaircir la signification existentielle de la vérité, il faut nous interroger : qu'est-ce que l'ouverture (*Erschlossenheit*) ?

Disons d'abord que Heidegger ne lui attribue pas le statut d'existentiel. L'ouverture n'est pas non plus une *structure déterminée* de la constitution de l'être du *Dasein*, comme le sont *Mitsein*, *Befindlichkeit* ou *Raumlichkeit*. Que signifie alors ce terme ? Il semble d'abord indiquer ce qui rend possible l'accès du *Dasein* à son monde (SZ, 75). Le *Dasein* peut rencontrer des étants dans son monde, parce qu'il les découvre (*entdeckt*), qu'il est être-découvrant (*entdeckend-sein*). Mais cette découverte (*Entdeckung*) et le fait d'être-découvert (*Entdecktheit*) de l'étant dépendent d'une ouverture préalable, d'une *Erschlossenheit* qui vise les conditions de possibilité de la découverte des étants.⁹⁷ Ces conditions de possibilité relèvent de structures aprioriques ou ontologiques, tandis que les étants découverts (soit à-portée-de-la-main, soit sous-la-main) relèvent du niveau ontique-concret de l'existence du *Dasein*. Si le *Dasein* découvre un outil intramondain déterminé dont il se préoccupe, c'est seulement parce qu'un monde est préalablement ouvert.⁹⁸

⁹⁶ Remarquons donc, pour la symétrie, que, tandis que le souci est déterminé comme « sens existentiel de l'être du *Dasein* », la temporalité sera déterminée comme « sens ontologique du souci » (SZ, 235).

⁹⁷ SZ, 220 : « die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden *gründet* in der Erschlossenheit der Welt ». Cf. aussi p. 225 : « Das in der Erschlossenheit des Daseins fundierte existenziale Phänomen der Entdecktheit [...] ».

⁹⁸ SZ, 76 : « Wenn die Welt aber in gewisser Weise aufleuchten kann, muß sie überhaupt erschlossen sein. »

Il y a donc un parallélisme constant⁹⁹ entre le fait d'être découvert (*Entdecktheit*), qui relève de l'étant différent du *Dasein*, et la « mise en ouverture » (*Erschließung*) et l'ouverture (*Erschlossenheit*) qui relèvent du *Dasein*, des structures qui lui sont propres et des dimensions transcendantales, aprioriques, ontologiques¹⁰⁰ de la phénoménalité. Voilà pourquoi Heidegger parle d'une « ouverture du monde » (SZ, 137, 146 : *Erschlossenheit der Welt*), d'une « ouverture des autres » (SZ, 123 : *Erschlossenheit der Anderen*), d'une « ouverture de l'être-là-avec » (*ibid.* : *Erschlossenheit des Mitdaseins*), d'une « ouverture de l'être-l'un-avec-l'autre » (SZ, 174 : *Erschlossenheit des Miteinanderseins*), d'une « ouverture d'une possibilité » (SZ, 145 : *Erschlossenheit einer Möglichkeit*), d'une « mise en ouverture de l'être » (SZ, 7),¹⁰¹ d'une « mise en ouverture de l'existentialité de l'existence » (SZ, 13 : *Erschließung der Existenzialität der Existenz*), d'une mise en ouverture de l'a priori (SZ, 50 : *Erschließung des Apriori*), d'une « mise en ouverture d'un domaine » (SZ, 9 : *Erschließung des Gebietes*), ou d'une « mise en ouverture de l'histoire » (*Erschließung von Geschichte*).¹⁰²

Dans ces derniers contextes, le syntagme « l'ouverture de... » indique un *genitivus objectivus*. Ce qui est ouvert, c'est le monde, l'être-avec, l'être-l'un-avec-l'autre, l'espace, etc. Mais dans la problématique de l'*Erschlossenheit*, il y a aussi un autre aspect, encore plus important, relevant d'un *genitivus subiectivus*, qui regarde l'*action* d'ouvrir. Car ce n'est pas seulement « ce qui est ouvert » qui est en jeu, mais aussi, et plus significativement, « ce qui ouvre » ou « celui qui ouvre ». Bien sûr, celui qui ouvre c'est toujours le *Dasein*. Mais cette ouverture que le *Dasein* accomplit peut être encore spécifiée. Dans un syntagme comme « ouverture du comprendre » (SZ, 143), le comprendre est ce qui ouvre et non pas ce qui est ouvert. Le comprendre comme tel, comme existential, est une ouverture particulière : le monde ambiant, les renvois de la *Zeughaftigkeit*, la significativité, la *Bewandtnisganzheit*, les possibilités concrètes sont ainsi ouvertes par le comprendre. Dans la même ligne, Heidegger parle aussi d'une fonction ouvrante de l'explicitation (SZ, 150 : *Erschließungsfunktion der Auslegung*). Si nous considérons que l'appel (de la conscience) est une modalité déterminée du parler en tant qu'existential, nous retrouvons également l'idée de l'ouverture dans ce registre ontologique, car

⁹⁹ Voir aussi p. 20, où Heidegger parle d'une « découverte de la tradition [*Entdeckung von Tradition*] », mais aussi d'une « mise en ouverture de ce qu'elle “transmet” et de la manière dont elle le transmet [*die Erschließung dessen, was sie “übergibt” und wie sie übergibt*] ».

¹⁰⁰ SZ, 6 : « L'être comme questionné requiert donc un mode propre de mise en lumière [eine eigene Aufweisungsart], qui se distingue essentiellement de la découverte de l'étant [*Entdeckung des Seienden*]. »

¹⁰¹ SZ, 38 : *Erschließung von Sein* ; SZ, 26 : « die Möglichkeit der Erschließung eines noch ursprünglicheren universaleren Horizontes, daraus die Antwort auf die Frage : was heißt “Sein” ? » ; SZ, 67 : « In der Erschließung und Explikation des Seins ist das Seiende jeweils das Vor- und Mitthematische, im eigentlichen Thema steht das Sein. »

¹⁰² L'idée d'ouverture revient quand il s'agit du *Geschehen* du *Dasein* (« le provenir » selon Martineau, « aventure » selon Vezin) : « Au *Geschehen* du *Dasein* appartiennent essentiellement l'ouverture et l'explicitation » (SZ, 376). Dans le même contexte, Heidegger parle d'une *ausdrückliche Erschließung und Erfassung von Geschichte*, d'une *historische Erschließung von Geschichte* (SZ, 392), d'une *Erschließung der « Vergangenheit »* (SZ, 393, 395), d'une *konkrete Erschließung des dagewesenen Daseins* et d'une *Erschließung des Dagewesenen* (SZ, 394).

Heidegger mentionne plusieurs fois la « tendance ouvrante de l'appel », ¹⁰³ son caractère d'ouverture ¹⁰⁴ ou sa « portée d'ouverture ». ¹⁰⁵

Mais ce ne sont pas seulement le comprendre et le parler qui possèdent une telle vertu ouvrante : l'affection, la *Befindlichkeit*, est elle aussi capable d'ouvrir. Heidegger affirme même que l'ouverture de la *Befindlichkeit* est bien plus ample que l'ouverture de la connaissance : « les possibilités d'ouverture du connaître [*Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens*] portent bien trop court [*viel zu kurz tragen*] par rapport à l'ouvrir originaire propre à ces tonalités mêmes [*ursprüngliche Erschließen der Stimmungen*] où le *Dasein* est transporté devant son être comme Là [*vor sein Sein als Da*] » (SZ, 134). Il est évident qu'il ne s'agit pas, dans ce passage, de l'affirmation d'une simple suprématie de la *Befindlichkeit* sur la *Verstehen*, même si le connaître (*Erkennen*) est effectivement un mode dérivé du comprendre.

Dans un autre contexte, Heidegger mettra encore en discussion le vouloir et la perception : d'une part, « la tonalité [doit être] considérée comme le mode d'être originaire du *Dasein* où celui-ci est ouvert à lui-même *avant* tout connaître et tout vouloir [*vor allem Erkennen und Wollen*] et *au-delà* de leur portée d'ouverture [*Erschließungstragweite*] » (SZ, 136) ; d'autre part, « la "simple tonalité" ouvre le Là plus originairement – mais, corrélativement, elle le *referme* aussi encore plus obstinément que toute *non*-perception ». ¹⁰⁶ Dans la problématique de l'ouverture spécifique à la *Befindlichkeit*, le plus important pour Heidegger consiste à chercher, autour de cette dimension de l'être du *Dasein*, « l'une des possibilités d'ouverture *les plus vastes et les plus originaires* qui réside dans le *Dasein* même », ¹⁰⁷ afin de trouver dans celle-ci le sol phénoménal sur lequel poser la question d'une totalité originaire de l'être du *Dasein*. Cette possibilité privilégiée d'ouverture est, comme nous le savons, l'angoisse (analysée dans le § 40) ; la totalité originaire qu'elle met en évidence est le souci (mis en lumière dans le § 41).

Le problème fondamental est donc de savoir comment le *Dasein* peut s'ouvrir lui-même dans les registres fondamentaux de son être, ¹⁰⁸ comment l'ouverture de soi peut devenir si profonde, si totale, si complète, si authentique, que cette ouverture puisse être prise comme fondement pour l'analyse phénoménologique même. L'enjeu repose donc sur cette *Erschlossenheit des Da*, ¹⁰⁹ l'ouverture du Là, qui est ouverte par et pour le *Dasein* lui-même qui est ce Là. Dans cette ouverture originaire

¹⁰³ SZ, 271, 274 : *Erschließungstendenz des Rufes*.

¹⁰⁴ SZ, 280 : *Erschließungscharakter*.

¹⁰⁵ SZ, 293 : *Erschließungstragweite*. Voir aussi p. 300, « le caractère d'ouverture de la conscience [*Erschließungscharakter des Gewissens*] » ; p. 307 « le sens d'ouverture [*Erschließungssinn*] » de la résolution (*Entschlossenheit*).

¹⁰⁶ SZ, 136 : « Die "bloße Stimmung" erschließt das Da ursprünglicher, sie *verschließt* es aber auch entsprechend hartnäckiger als jedes *Nicht*-wahrnehmen. »

¹⁰⁷ SZ, 182 : « eine der *weitgehendsten und ursprünglichsten* Erschließungsmöglichkeiten ».

¹⁰⁸ SZ, 129 : « Lorsque le *Dasein* découvre et s'approche proprement le monde, lorsqu'il s'ouvre à lui-même son être authentique, alors cette découverte du "monde" et cette ouverture du *Dasein* s'accomplit toujours en tant qu'évacuation des recouvrements et des obscurissements, et que rupture des dissimulations par lesquelles le *Dasein* se verrouille l'accès à lui-même. »

¹⁰⁹ SZ, 145, 146, 147, 148, 152, 170.

de soi, le philosophe est enfin en mesure de s'approprier (dans son *Vorhabe*), le *Dasein* en tant que tout originaire, ce qui lui permettra de l'explicitier phénoménologiquement et ontologiquement.

L'ouverture du *Dasein*¹¹⁰ indique à la fois un *genitivus objectivus* et un *genitivus subjectivus*, car celui qui ouvre est identique avec celui qui est ouvert. La double ouverture du comprendre et de l'affection (aussi bien avec les ouvertures plus spécifiées, telles celle de l'explicitation ou du parler) constitue finalement *une seule et unique Ouverture* qui englobe toutes les ouvertures particulières. L'affection ouvre primordialement le *Dasein* dans son « qu'il est » (*das Daß*)¹¹¹ et dans son être-jeté (*Geworfenheit*)¹¹² tandis que le comprendre ouvre le *Dasein* dans sa dimension avenante, dans le projet (*Entwurf*)¹¹³ et dans ses possibilités.¹¹⁴

Ainsi, à part les ouvertures « locales » ou « particulières », Heidegger parle maintes fois de l'ouverture en général (SZ, 184, 221, 331, 335 : *Erschlossenheit überhaupt*), d'une ouverture essentielle (SZ, 132, 180, 221 : *wesenhafte Erschlossenheit*) qui englobe toutes les ouvertures spécifiques. C'est donc sous cet aspect que l'ouverture est considérée comme « un mode fondamental [*Grundart*] du *Dasein* conformément auquel il est son Là ».¹¹⁵ Quant à la constitution de cette « ouverture en général », le texte de *Sein und Zeit* nous offre plusieurs variantes. Quelquefois le texte affirme que la *Erschlossenheit* est seulement constituée par la *Befindlichkeit* et le *Verstehen* (SZ, 160) ; d'autres fois par la *Befindlichkeit*, le *Verstehen* et la *Rede* (SZ, 295) et, enfin, en d'autres endroits, par la *Befindlichkeit*, le *Verstehen*, le *Verfallen* et la *Rede* (SZ, 269, 270, 334–335). L'affection et le comprendre, dont la co-originarité est souvent soulignée, semblent donc demeurer primordiales. Le parler articule la significativité de l'ouverture, tandis que la chute (*Verfallen*), sans être un *Existenzial* comme les trois autres, les modifie selon le « vecteur » de l'inauthenticité : nous sommes en présence d'une affection déchu (la peur), mais aussi d'un parler déchu (le bavardage) et d'un comprendre déchu (sous le masque de l'ambiguïté). Heidegger souligne même que l'ouverture dans son mode inauthentique signifie en fait une fermeture.¹¹⁶ Comme nous le verrons,

¹¹⁰ SZ, 146, 160, 161, 177, 184, 200, 220, 223, 225, 226, 228, 269, 295, 296, 297, 335 : *Erschlossenheit des Daseins*.

¹¹¹ SZ, 135 : « Bien plutôt faut-il concevoir le “que” ouvert dans l'affection comme une détermination existentielle de l'étant qui est en la guise de l'être-au-monde. »

¹¹² SZ, 135 : « Si la tonalité ouvre, ce n'est pas en tournant ses regards sur l'être-jeté, c'est en se tournant vers lui pour s'en détourner. »

¹¹³ SZ, 145 : « Le caractère de projet du comprendre [*der Entwurfcharakter des Verstehens*] constitue l'être-au-monde du point de vue de l'ouverture de son Là [*Erschlossenheit seines Da*] comme Là d'un pouvoir-être. »

¹¹⁴ SZ, 148 : « C'est dans l'ouvrir projetant de telles possibilités qu'il [le *Dasein*] est à chaque fois déjà intonné. »

¹¹⁵ SZ, 145 : « *Erschlossenheit* [...] ist die Grundart des Daseins, gemäß der es sein Da ist. »

¹¹⁶ SZ, 311 : « l'entendement préoccupé [*die besorgende Verständigkeit*] s'est emparé du pouvoir-être et de son ouverture [*Erschließung*], en l'occurrence de sa fermeture [*Verschließung*]. » Voir aussi SZ, 184 : « diese Verschlossenheit ist nur die Privation einer Erschlossenheit » et SZ, 222 : « Das Entdeckte und Erschlossene steht im Modus der Verstelltheit und Verschlossenheit durch das

chacune de ces hypostases déchuées sont constitutives du mode inauthentique par lequel le *Dasein* se rapporte à sa mort.

Du reste, l'ouverture en général, l'ouverture générique du *Dasein*, celle qui fonde ontologiquement les ouvertures spécifiées (du comprendre, de l'affection, de l'explicitation, du parler, etc.) est un premier pas vers l'unité intégrale que l'analytique existentielle cherche dans le concept de souci. Par conséquent, la relation ontologique entre *Sorge* et *Erschlossenheit* doit être immédiate. C'est ce que le texte d'*Être et temps* confirme : « la structure du souci [...] abrite en soi [*birgt in sich*] l'ouverture du *Dasein* » (SZ, 220). En d'autres termes, « l'ouverture en général [...] embrasse le tout de la structure d'être [*das Ganze der Seinsstruktur*] qui est devenue explicite grâce au phénomène du souci » (SZ, 221).

Mais si l'ouverture peut se modaliser sous le mode inauthentique (modalisant ainsi ses constituants : l'affection en tant que peur, le comprendre en tant qu'ambiguïté, le parler en tant que bavardage, la vue en tant que curiosité), elle peut aussi se modaliser sous le mode authentique. Et c'est dans ce contexte qu'intervient l'existentiel de la vérité, *Wahrheit als Existenzial* : « c'est seulement avec l'ouverture du *Dasein* que le phénomène le plus originaire de la vérité est atteint » (SZ, 220–221).¹¹⁷ La modalisation authentique de l'ouverture, autrement dit l'ouverture authentique, est ce que Heidegger nomme « la vérité originaire du *Dasein* », comme ce qui fonde d'abord la vérité de l'étant en tant qu'être-découvert (*Entdeckt-sein*) et ensuite la vérité propositionnelle comprise comme adéquation entre *intellectus et rei*. L'ouverture authentique est donc la vérité la plus originaire du *Dasein*,¹¹⁸ la vérité de l'existence.¹¹⁹ Ce phénomène (la résolution) sera approfondi dans la deuxième section d'*Être et temps* : la connexion fondamentale entre *Erschlossenheit* et *Entschlossenheit* constituera le phénomène ultime, originaire et fondamental du *Dasein*. En conséquence, le phénomène de la vérité a un lien essentiel avec la problématique de la mort.

3.5 Les existentiels situés au dehors de l'analyse préparatoire

Arrivés à la fin de la première section de *Sein und Zeit*, nous espérons avoir épuisé « la liste des existentiels », et nous souhaitons que la deuxième section révèle leur fonctionnement sur leur horizon temporel. Mais, une nouvelle fois, notre désir de

Gerede, die Neugier und die Zweideutigkeit. [...] Zur Faktizität des Daseins gehören Verschlossenheit und Verdecktheit. »

¹¹⁷ On peut aussi poser la question si l'*Unwahrheit* est à son tour un *Existenzial*. Même si le texte ne dit explicitement rien sur ce point, Frederick S. Gardiner affirme que même la non-vérité du *Dasein* est un existentiel : « Diese Unwahrheit der Existenz wird aber zu einem wesenhaften Existenzial erhoben [...] » (Gardiner 1984, 172).

¹¹⁸ SZ, 221 : « Diese eigentliche Erschlossenheit zeigt das Phänomen der ursprünglichsten Wahrheit im Modus der Eigentlichkeit. »

¹¹⁹ *Ibid.* : « Die ursprünglichste und zwar eigentliche Erschlossenheit, in der das Dasein als Seinkönnen sein kann, ist die *Wahrheit der Existenz*. »

symétrie est mis en difficulté. La liste des existentiels ne s'arrête pas au § 44 et leur exposition ne se limite pas à la première section d'*Être et temps*, celle qui est caractérisée comme « analyse fondamentale préparatoire du *Dasein* ». Car, force est de constater que nous identifions aussi dans la deuxième section du livre, au début du § 48, deux structures déterminées explicitement comme existentiels : la fin et la totalité. Le fait que Heidegger ne limite pas l'exposition des existentiels à la première section de *Sein und Zeit* nous conduit à soulever d'autres questions sur la signification rigoureuse de ce concept. Si la fin et la totalité sont des existentiels, pourquoi d'autres concepts fondamentaux qui surgissent dans la deuxième section de l'ouvrage (la conscience, la dette, la nullité, la résolution, l'historicité, la temporalité ou même l'être pour la mort) ne seraient-ils pas eux aussi des existentiels ? La question demeure : qu'est-ce qui distingue les concepts déterminés comme existentiels par rapport aux autres concepts fondamentaux qui, tout en étant à la mesure du *Dasein* (*daseinsmäßig*), ne sont pas, précisément, des *Existenzialien* ?

Quant à la fin et à la totalité, nous n'avons pas affaire à une légitimation procédurale de leur statut d'existential, mais à une simple affirmation : « Ainsi se consolidera la compréhension de la fin [*Ende*] et de la totalité [*Ganzheit*] selon qu'elles se modifient en existentiels [*Abwandlung als Existenzialien*], ce qui nous garantira la possibilité d'une interprétation ontologique de la mort » (SZ, 242). Nous n'avons donc pas de renseignements supplémentaires concernant l'attribution du statut d'existential à la fin et à la totalité. Bien sûr, chacun de ces concepts sera délimité par rapport à un usage catégorial. Comme vous le verrons de plus près, la fin du *Dasein* comme existential ne doit pas être pensée à l'aune catégoriale de la fin des étants qui n'ont pas le mode d'être du *Dasein* : quand la rue ou le pain ont une fin, leur fin n'est pas ontologiquement compatible avec la fin du *Dasein*, car pour le *Dasein* la fin est précisément une possibilité (et non pas un fait). Aussi la totalité du *Dasein* ne doit-elle pas être déterminée d'une manière catégoriale, comme somme et mise-ensemble des parties pour le moment séparées, mais la totalité existentielle sera déterminée comme *pouvoir-être-tout*. Ces deux existentiels, les derniers exposés par Heidegger, sont par voie de conséquence de première importance pour notre sujet.

3.6 Les caractéristiques des existentiels

Après ce déroulement des structures conceptuelles auxquelles Heidegger attribue explicitement le statut d'*Existenzial*, nous pouvons nous demander quelles en sont les caractéristiques essentielles et comment les déterminer. Quelles sont les caractéristiques de ces structures qui configurent la constitution d'être du *Dasein* ? Qu'ont en commun ces composants essentiels de notre être ?

Existential et catégorie. La seule délimitation directe du terme nominal d'*Existenzial* se trouve dans le § 9. Heidegger distingue ici entre les caractères de l'étant à la mesure du *Dasein* (qu'il nomme « existentiels ») et les caractères de l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein* (qu'il nomme « catégories » ; SZ, 44). Ensuite, il affirme

qu'« [e]xistentiaux et catégories sont les deux formes fondamentales possibles de caractères d'être [*Grundmöglichkeiten von Seinscharakteren*] » (SZ, 45). Nous avons donc deux types possibles de démarche ontologique : l'une qui regarde l'étant qui diffère du *Dasein*, donc une *ontologie catégoriale*, et l'autre qui regarde l'être du *Dasein* lui-même, une *ontologie existentielle*. La différence entre les deux types d'étant examinés provient de la particule interrogative spécifique qui les vise : tandis que le *Dasein* ne peut être visé proprement que dans la question du « qui » (*Wer*) – et c'est ainsi qu'advient par là l'idée d'existence (ses structures sont des existentiels) –, l'étant qui diffère du *Dasein* est visé par la question du « quoi » (*Was*) et c'est pourquoi ses structures sont des catégories. Dans le projet heideggérien, la démarche ontologique existentielle est articulée à la démarche ontologique catégoriale : nous rencontrons déterminations ontologico-catégoriales (telles la *Zuhandenheit* ou la *Vorhandenheit*) et des structures ontologico-existentielles (telles l'*In-Sein* ou le *Sein bei*).

Toutefois, si l'*Existenzial* se différencie nettement et par essence d'une *Kategorie*, alors à chaque existentiel déterminé devrait correspondre une certaine catégorie qui pourrait le délimiter. Cependant, les seuls existentiels déterminés par rapport aux catégories concernent les structures suivantes : *Sein bei*, *In-Sein*, *Ende* et *Ganzheit*. Heidegger détermine l'existentiel du *Sein bei* en le distinguant du sens catégorial de l'être-ensemble (*Beisammen-sein*)¹²⁰ et de la juxtaposition (*Nebeneineinander*). De même, l'existentiel de l'*In-Sein* est distingué du sens catégorial de l'inclusion (*Inwendigkeit*).¹²¹ Enfin, le § 48 montrera une série de modalisations catégoriales de la fin (*Ende*) et de la totalité (*Ganzheit*) qui sont essentiellement différentes du sens existentiel de ces concepts (pour la fin : l'accomplissement, le cesser, la disparition ; pour la totalité : la somme ; SZ, 242–243).

Mais qu'en est-il des autres existentiels ? Par rapport à quelles catégories sont-ils différenciés ? Nous pouvons supposer que la mondanéité en tant qu'existentiel pourrait être déterminée par la délimitation de la catégorie de l'univers (*das All*). Le sens existentiel de la vérité comme ouverture (*Erschlossenheit*) pourrait être confronté avec le sens catégorial de la vérité en tant qu'« être-découvert » (*Entdecktheit*) ou en tant qu'*adequatio*. Nous pouvons présumer aussi que la possibilité comme existentiel peut être comparée avec la catégorie logique du possible. Enfin, si la spatialité et la temporalité du *Dasein* avaient été considérées comme des existentiels (ce qui n'est pas le cas !), nous aurions pu les délimiter par rapport à la *catégorie* de l'espace homogène et tridimensionnel et par rapport à la catégorie du temps compris comme succession mathématique d'instantanés identiques.

En tout état de cause, nous avons plusieurs existentiels – la préoccupation, l'éloignement, l'aménagement, la sollicitude, le « On », l'affection, le comprendre, le projet, le sens ou le parler – pour lesquels il est très difficile d'imaginer des correspondants catégoriels. Il faut donc en conclure que le parallélisme existentiel-catégorie ne fonctionne pas parfaitement.

¹²⁰ SZ, 55 : « Das "Sein bei" der Welt als Existenzial meint nie so etwas wie das Beisammen-vorhanden-sein von vorkommenden Dingen. »

¹²¹ SZ, 56 : « Zunächst gilt es nur, den ontologischen Unterschied zwischen dem In-Sein als Existenzial und der "Inwendigkeit" von Vorhandenem untereinander als Kategorie zu sehen. »

Existential et caractère d'être du Dasein. Nous remarquons que Heidegger détermine l'existential par le caractère d'être (*Seinscharakter*) : « Comme ils se déterminent à partir de l'existentialité, nous appelons les caractères d'être du *Dasein* [*Seinscharakter des Daseins*] des *existentiaux* » (SZ, 44). Voilà donc une identification : les existentiels sont des caractères d'être du *Dasein*. Nous pouvons nous demander si tous les caractères d'être qui appartiennent au *Dasein* sont, réciproquement, des existentiels. La réponse est négative, car nous rencontrons plusieurs concepts qui relèvent du *Seinscharakter des Daseins*, sans être déterminés comme existentiels : c'est le cas des concepts fondamentaux de l'analytique du *Dasein* tels *Geworfenheit* ou *Faktizität*,¹²² mais aussi des concepts secondaires tels le distancement, la médiocrité, le nivellement, la publicité, le déchargement d'être ou la complaisance.¹²³ Ainsi, force est de conclure que, au moins logiquement, le concept de *Seinscharakter des Daseins* est plus large que le concept d'*Existenzial* qu'il inclut.

Existential et manière d'être. Heidegger nous prévient que les caractères d'être du *Dasein* doivent être entendus non pas comme des propriétés objectives, mais comme des manières existentielles d'être (*existenziale Weisen zu sein*).¹²⁴ En effet, tous les existentiels que nous avons rencontrés doivent être considérés comme des manières d'être du *Dasein*.¹²⁵ Mais cela signifie-t-il automatiquement que toutes les manières d'être du *Dasein* sont des *Existenzialien* ? La réponse doit demeurer, ici aussi, négative. Car, non seulement l'*aisthesis* et le *noesis* sont des manières d'être (*Weisen zu sein*) du *Dasein* (SZ, 14), mais le bavardage et la curiosité sont également déterminés comme manières d'être, sans jouir du statut d'existential (SZ, 173). De même, la quotidienneté est considérée comme une manière d'être du *Dasein*,¹²⁶ mais elle n'est pas un *Existenzial*. D'autre part, *das Man* a des manières propres d'être (SZ, 127), notamment *Unselbständigkeit* et *Uneigentlichkeit*, qui ne sont pas des

¹²² SZ, 135 : « Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses "Daß es ist" nennen wir die Geworfenheit dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist. [...] Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des *factum brutum* eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommener, wenngleich zunächst abgedrängter Seinscharakter des Daseins. » Nous ne pouvons donc pas être d'accord avec Edgar C. Boedeker, qui considère *Geworfenheit* et *Faktizität* comme des existentiels (Boedeker 2002, 66–67).

¹²³ SZ, 128 : « In den herausgestellten Seinscharakteren des alltäglichen Untereinanderseins, Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung, Öffentlichkeit, Seinsentlastung und Entgegenkommen liegt die nächste "Ständigkeit" des Daseins. »

¹²⁴ SZ, 42 : « Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene "Eigenschaften" eines so und so "aussehenden" vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das. » ; cette idée est reprise à la page 133 : « Die Analyse der Seinscharaktere des Da-seins ist eine existenziale. Das besagt : Die Charaktere sind nicht Eigenschaften eines Vorhandenen, sondern wesentlich existenziale Weisen zu sein. »

¹²⁵ Voir, par exemple, SZ, 176 : « Zwar wurden die möglichen Grundarten des In-Seins, das Besorgen und die Fürsorge, beschrieben. Die Frage nach der alltäglichen Seinsart dieser Weisen zu sein, blieb unerörtert. »

¹²⁶ SZ, 371 : « Alltäglichkeit ist eine Weise zu sein, der allerdings die öffentliche Offenbarkeit zugehört. »

existentiels.¹²⁷ Plus proche de notre sujet, Heidegger affirme que même la mort est « une manière d'être, que le *Dasein* assume sur lui-même dès qu'il est » (SZ, 245, tr. modifiée), sans qu'elle arrive au statut d'existential. Ces exemples nous montrent que, tout comme dans le cas du *Seinscharakter des Daseins*, le concept d'existential est compris logiquement dans le concept de « manière d'être », sans toutefois l'épuiser, sans qu'il y ait une identité entre les deux.

Quant au concept de « manière » (*Weise*) comme tel, il trouve un second corrélat avec le concept d'existential. Par exemple, Heidegger énumère plusieurs manières de l'être-à (*Weisen des In-Seins*). Il s'agit de certaines manières dans lesquelles l'*In-Sein* (en tant qu'existential) « se disperse » (*zerstreut*) : « avoir affaire avec quelque chose, produire quelque chose, prendre soin de quelque chose, employer quelque chose, abandonner quelque chose et le laisser se perdre, entreprendre, imposer, rechercher, interroger, considérer, discuter, déterminer... ».¹²⁸ De ces manières de l'*In-Sein*, Heidegger affirme qu'elles ont « la guise d'être de la préoccupation » (*Seinsart des Besorgens*).¹²⁹ Ainsi, le *Besorgen* est déterminé comme « guise d'être » des diverses « manières » de l'*In-Sein*. En outre, tout comme il y a des manières de l'être-à... (*Weisen des In-Seins*), il y a aussi des manières de la préoccupation (*Weisen des Besorgens*), que Heidegger détermine parfois comme des « modes déficients ».

Pour le dire autrement, nous pourrions considérer l'être-à... comme un genre et les manières de l'être-à... comme des espèces déterminées se subsumant sous ce genre, c'est-à-dire comme des façons spécifiques d'être au monde. Le genre visé (l'être-à...) se spécifie donc comme l'une ou l'autre de ses espèces déterminées (les manières : être de tel ou tel façon). Ensuite, la *qualité* de toutes ces espèces subordonnées consiste dans la « guise d'être » de la préoccupation (*Seinsart des Besorgens*). Cette qualité, la préoccupation, peut être tenue, à son tour, pour un genre. La préoccupation comme genre connaît ainsi elle-même des espèces déterminées. Celles-ci se distinguent selon deux grandes classes, qui constituent ses « modes » : des modes négatifs, « déficients » (comme l'omission, le renoncement, l'abstention ou la paresse) et des modes positifs, efficients (tels l'activité, la diligence, le zèle, etc.).

Ce schématisme met en lumière une certaine caractéristique des existentiels. Un existential – dans ce cas : *In-Sein* ou *Besorgen* – a plusieurs manières de se manifester ou de se concrétiser. L'existential comme tel se spécifie *dans* et *par* ces manières concrètes. Heidegger affirme même que l'existential se disperse dans ses manières concrètes, qu'il s'émiette *en* chacune de ses manières. Nous pouvons donc

¹²⁷ SZ, 128 : « Man ist in der Weise der Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit. Diese Weise zu sein bedeutet keine Herabminderung der Faktizität des Daseins, so wenig wie das Man als das Niemand ein Nichts ist. »

¹²⁸ SZ, 56–57 : « Die Mannigfaltigkeit solcher Weisen des In-Seins läßt sich exemplarisch durch folgende Aufzählung anzeigen : zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen ... »

¹²⁹ SZ, 57 : « Diese Weisen des In-Seins haben die noch eingehend zu charakterisierende Seinsart des *Besorgens*. »

parler d'un aspect unitaire et formel de l'existential (préalable à toute dispersion et à tout émiettement) et, de l'autre côté, de sa multiplication « matérielle », de sa manifestation concrète. Ce « dualisme » entre l'un et le multiple, entre le niveau ontologique et le niveau ontique se retrouve partout à travers *Être et temps*. Nous mettons le mot « dualisme » entre guillemets, car il n'y a pas vraiment un abîme entre le caractère unitaire de l'existential et ses manifestations concrètes (« les manières »), entre l'unité de la structure ontologique et la multiplicité de sa modalisation ontique. L'*In-Sein* en tant que tel n'est concrètement *que* l'une ou l'autre de ses modalisations : soit comme « entreprendre », soit comme « faire », soit comme « interroger », soit comme « chercher », soit comme « discuter », etc. De même, la préoccupation comme telle, *Besorgen als Existenzial* (structure ontologique et unitaire), n'existe concrètement et ne se manifeste *que comme* l'une ou l'autre de ses possibles manières : soit comme « se procurer quelque chose », soit comme « s'efforcer d'obtenir quelque chose », soit comme « traîner auprès de quelque chose », soit comme « laisser indolemment les choses comment on les trouve », etc.

Existential et guise d'être. Dans plusieurs contextes, nous avons aussi rencontré le concept de « guise » (*Art*), dans deux syntagmes distincts : guise d'être (*Seinsart*) et guise fondamentale (*Grundart*). Il est important de remarquer que certains existentiels sont déterminés comme guise fondamentale (*Grundart*) du *Dasein*. Ainsi, l'affection est déterminée comme « *eine existenziale Grundart der gleichursprünglichen Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz* » (SZ, 137) ou comme « *eine existenziale Grundart, in der das Dasein sein Da ist* ». (SZ, 139.) À son tour, le comprendre est explicité comme « *die Grundart alles daseinsmäßigen Erschließens* » (SZ, 170). Enfin, la préoccupation et la sollicitude sont déterminées comme des guises fondamentales possibles de l'être-à... (SZ, 176 : *die möglichen Grundarten des In-Seins*). Mais l'usage du concept de « guise fondamentale » ne se limite pas aux existentiels, étant forgé aussi à l'égard des concepts qui ne sont pas des existentiels, tels l'échéance (*Verfallen*),¹³⁰ l'être-jeté (*Geworfenheit*),¹³¹ l'ouverture (*Erschlossenheit*),¹³² l'étrangeté (*Unheimlichkeit*)¹³³ ou même le fait de s'angoisser (*Sichhängen*).¹³⁴

Existential et mode. Le concept de « mode » (*Modus*) possède un ample usage dans l'analytique du *Dasein*. Plusieurs occurrences entrent en conjonction directe avec un certain existential. Par exemple, au § 13, la connaissance du monde est prise pour « un mode fondé » (*fundierter Modus*) de l'*In-Sein* comme existential. De même, le

¹³⁰ *Verfallen* comme *Grundart des Seins des Da* (SZ, 137), comme *Grundart des Seins der Alltäglichkeit* (SZ, 175).

¹³¹ *Geworfenheit* comme *Grundart dieses Seienden, gemäß der es an die besorgte Welt ausgeliefert ist* (SZ, 199).

¹³² SZ, 220 : « *Erschlossenheit ist die Grundart des Daseins, gemäß der es sein Da ist.* »

¹³³ SZ, 277 : « *Unheimlichkeit ist die obzwar alltäglich verdeckte Grundart des In-der-Welt-seins.* »

¹³⁴ SZ, 188, « *eine Grundart des In-der-Welt-seins* ».

§ 30 détermine la peur comme « mode de l'affection » (*Modus der Befindlichkeit*).¹³⁵ Nous avons affaire aussi à des « modes de la sollicitude » (*Fürsorge*, SZ, 121). Quant à la *Besorgen*, nous en avons déjà mentionné les « modes déficients ». Ce qui est crucial, c'est qu'à partir d'un mode déficient comme le ne-plus-faire-que-séjourner-auprès-de... (*Nur-noch-verweilen bei...*) surgit existentiellement l'attitude théorique (la connaissance et la visée objective : *Hinsehen*), de telle sorte que l'étant se manifeste comme être-sous-la-main.¹³⁶

Dans la mesure où un existentiel « a des modes », le mode est par principe second, dérivé, fondé dans un phénomène déterminé en tant qu'existential. Par conséquent, si le concept d'*Existenzial* désigne un constituant ontologique de l'être du *Dasein*, alors le mode d'un existentiel vient déterminer l'une de ses possibles concrétisations ontiques et existentielles. Nous rencontrons donc le même schéma indiqué auparavant.

Notons toutefois que le terme de mode est utilisé par ailleurs en d'autres contextes. Nous rencontrons d'abord ce terme utilisé dans le plus haut registre ontologique : on parle des modes de l'être,¹³⁷ des modes des caractères de l'être (*Vorhandenheit* et *Zuhandenheit* (SZ, 45), déterminées aussi comme « modes de la réalité » ; SZ, 211), des modes de l'être de l'étant rencontré à l'intérieur du monde (notamment : l'existence et la réalité ; SZ, 324), des modes de la temporalité (SZ, 17 : les structures du *Dasein* sont des modes de la temporalité) ou des modes de temporalisation de la temporalité (SZ, 304, 329, 335). Nous rencontrons également un registre plus concret avec les modes de la non-rencontre de l'outil (SZ, 74 : *Auffälligkeit*, *Aufdringlichkeit*, *Aufsässigkeit*), les modes du *Mitdasein*, *Miteinandersein* (SZ, 121) et *Mitsein* (SZ, 125), les modes de l'être quotidien du Là (le bavardage, la curiosité, l'ambiguïté ; SZ, 133–134), ou les modes de la fin (SZ, 245).

Entre ces registres, il existe un niveau intermédiaire : on parle de modes du *Dasein* en tant que tel, mais aussi de modes de l'être au monde : l'authenticité et l'inauthenticité. L'*Eigentlichkeit* et l'*Uneigentlichkeit* ne sont pas des *Existenzialien*, mais des « modes d'être » du *Dasein* (SZ, 53 ; on mentionne aussi dans ce contexte l'indifférence modale). L'authenticité et l'inauthenticité sont chacune une possible guise d'être soi (SZ, 178 : *eine mögliche Seinsart seiner selbst*) : elles sont, comme telles, des possibilités fondamentales de l'être du *Dasein* (SZ, 191), possibilités fondamentales de l'existence (SZ, 304), possibilités existentielles (SZ, 350), ayant comme condition ontologique la mienneté (*Jemeinigkeit* ; SZ, 53). Ainsi, dans le fonctionnement ontique de chacune, la structure du *Dasein* est

¹³⁵ L'angoisse est, elle aussi, un mode de la *Befindlichkeit* comme *Existenzial*. Mais elle n'est pas, comme telle, un existentiel, comme le suggère M. Caron 2005, 837 : « C'est cet existentiel, l'angoisse, qui n'a rien d'un vulgaire sentiment [...] ». »

¹³⁶ SZ, 61 : « Im Sichenthalten von allem Herstellen, Hantieren u. dgl. legt sich das Besorgen in den jetzt noch einzig verbleibenden Modus des In-Seins, in das Nur-noch-verweilen bei... »

¹³⁷ SZ, 18 : « Si l'être doit être conçu à partir du temps et si les divers modes et dérivés de l'être [*Modi und Derivate von Sein*] deviennent en effet compréhensibles en leurs modifications et dérivations du point de vue du temps [...] ». »

modalement concrétisée au niveau ontique, existentiel. Voilà pourquoi Heidegger n'a pas attribué à l'authenticité et à l'inauthenticité (qui sont des modalisations concrètement-existentielles) le statut d'*existential*,¹³⁸ qui vise en principe une structure apriorique. Toute modalité ou modalisation est donc *existentielle*, ontique, étant exclue de l'aire ontologique de l'*Existenzial*.

Pour mesurer toute la rigueur de la « logique modale » inhérente à l'analytique existentielle heideggérienne, nous pouvons examiner d'autres occurrences du concept de mode. Dans une corrélation intime avec le mode de l'inauthenticité, la quotidienneté moyenne (*durchschnittliche Alltäglichkeit*) est elle aussi déterminée comme un mode d'être du *Dasein*.¹³⁹ L'énoncé, conformément au § 33, est un mode dérivé (*abkünftiger Modus*) de l'explicitation. D'autres modes d'être (*Seinsmodi*) du *Dasein* sont considérés : l'interrogation (*Fragen*)¹⁴⁰ et, dans sa descendance, le viser (*Hinsehen auf*), le comprendre et le concevoir (*Verstehen und Begreifen von*), mais aussi le choisir (*Wählen*) et l'accéder (*Zugang zu*).¹⁴¹ Dans la structure de la spatialité existentielle, la proximité (*Nähe*) est « un mode de l'éloignement » (*Entferntheit* ; SZ, 103). Le « manque d'études historiques » (*das Fehlen von Historie*) est un mode déficient (*defizienter Modus*) de l'historicité (*Geschichtlichkeit* ; SZ, 20). Le temps a, à son tour, des « modes » : le présent, le passé et l'avenir sont chacun un *Zeitmodus* (SZ, 25). Toutes ces illustrations montrent que le mode est par principe dérivé et fondé. Le fait qu'il soit déficient ou non importe peu, car cela relève strictement de son « remplissage » ontique existentiel.

Existential et modification. Nous avons vu comment fonctionnent les trois concepts qui configurent la subtile logique modale heideggérienne – une logique ontologique, une ontologie modale – par rapport aux existentiels déployés dans *Être et temps*. Il s'agit donc de l'*Art* (guise), de la *Weise* (manière) et du *Modus* (mode). Ces concepts modaux ont une dimension ontologique en tant que *Seinsart* (guise d'être), *Seinsweise* (manière d'être) et *Seinsmodus* (mode d'être). En outre, ces concepts ont aussi une teneur de sens fondamentale, comme *Grundart* (guise fondamentale), *Grundweise* (manière fondamentale) et *Grundmodus* (mode fondamental). Même si ces concepts sont sémantiquement voisins, nous ne pouvons pas présumer de leur identité.

Un autre concept doit être introduit dans ce contexte : la « modification ». Car c'est précisément par des modifications qu'on arrive à des modes. Une « modification de quelque chose » dépend de ce « quelque chose », se fonde en et puise son sens à partir de celui-ci. Par là, ce qui « supporte » les modifications revendique une indiscutable prééminence par rapport à ses modifications.

¹³⁸ Comme remarque erronément Gardiner 1984, 172 : « Die Uneigentlichkeit ist selbst ein Existenzial des Daseins, dessen "Subjekt" das Dasein als Man ist. »

¹³⁹ SZ, 50 : « Alltäglichkeit ist [...] ein Seinsmodus des Daseins ».

¹⁴⁰ SZ, 7 : « Das Fragen dieser Frage ist als *Seinsmodus* eines Seienden selbst von dem her wesentlich bestimmt, wonach in ihm gefragt ist – vom Sein ».

¹⁴¹ *Ibid.* : « Hinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu sind konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selbst *Seinsmodi* eines bestimmten Seienden, *des* Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind. »

Heidegger utilise le syntagme « modification existentielle », dans un seul contexte (avec quatre occurrences), pour déterminer le passage de *Man-selbst* à l'*eigentliche Selbstsein* : l'être-soi authentique est une modification existentielle du « On ».¹⁴² Le fait qu'il s'agisse d'une modification existentielle (*existenzielle Modifikation*) signifie que ce changement « se passe » au niveau de la vie facticielle concrète, qu'il y a un changement ontique dans l'existence du *Dasein*. Nous rencontrons, d'autre part, le syntagme « modification existentielle » (*existenziale Modifikation*), signifiant un changement structurel, une modification onto-logique, une variation ou une transformation qui *ne se passe pas* (au niveau ontique).

Heidegger montre, par exemple, que l'énoncé est un mode dérivé de l'explicitation¹⁴³ ; dans ce cas, nous sommes confrontés à une modification ontologico-existentielle.¹⁴⁴ L'idée d'une « modification existentielle » est aussi présente au § 31, où Heidegger affirme que « la transposition de soi du comprendre » (*Sichverlegen des Verstehens*) dans ses possibilités fondamentales (c'est-à-dire le comprendre authentique et le comprendre inauthentique) est « une modification existentielle du projet en son tout » (SZ, 146 : *eine existenzielle Modifikation des Entwurfes als ganzen*). Dans le même sens, le § 41 signale que « le souhait [*Wünschen*] est une modification existentielle du se-projeter compréhensif [*verstehendes Sichertwerfes*] », mais en outre « le vouloir rassuré [*beruhigtes Wollen*] » est une modification de l'être pour le pouvoir-être (*Sein zum Seinkönnen*) du *Dasein* (SZ, 195).

Ensuite, par une modification de la rencontre des étants intramondains, les choses « passent » de la qualité de la *Zuhandenheit* à la qualité de la *Vorhandenheit*, en sorte que cette modification est strictement coordonnée avec la modification de la vue ambiante ou la circonspection (*Umsicht*) dans une « perception qui considère » (*hinsehendes Vernehmen* ; SZ, 335) et avec la modification de la préoccupation dans la pure « découverte qui considère [*hinsehendes Entdecken*] » (SZ, 351) ou la connaissance théorique (SZ, 352, 356). L'oubli (*Vergessen*), l'illusion (*Täuschung*) et l'erreur (*Irrtum*) sont à leur tour des modifications de l'être-à...¹⁴⁵ L'horreur, l'effroi et la timidité sont caractérisés comme des modifications de la peur (SZ, 142). La pulsion (*Trieb*) ou le vouloir (*Willen*) sont aussi des modifications du souci (SZ, 211). La vérité comme accord est une modification déterminée

¹⁴²SZ, 130 « Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern ist eine *existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*. » Cf. aussi p. 267, 268, 317.

¹⁴³SZ, 157 : « Inwiefern wird sie aber zu einem *abkünftigen* Modus der Auslegung ? Was hat sich an ihr modifiziert ? Wir können die Modifikation aufzeigen, wenn wir uns an Grenzfälle von Aussagen halten, die in der Logik als Normalfälle und als Exempel der "einfachsten" Aussagephänomene fungieren. »

¹⁴⁴SZ, 157 : « Durch welche existenzial-ontologischen Modifikationen entspringt die Aussage aus der umsichtigen Auslegung ? »

¹⁴⁵SZ, 62 : « Selbst das Vergessen von etwas [...] muß als eine *Modifikation des ursprünglichen In-Seins* begriffen werden, in gleicher Weise alle Täuschung und jeder Irrtum. »

qui dérive de l'ouverture (*Erschlossenheit*).¹⁴⁶ Enfin, dans le registre temporel, l'*Entspringen* (« re-sulter » selon Martineau, « échappement » selon Vezin) est une « modification ekstatique » de l'expectative (*Gewärtigen* : « s'attendre à... » selon Martineau, « l'attente » selon Vezin).¹⁴⁷ Heidegger parle même, finalement, d'une modification de la compréhension de l'être (SZ, 361–362 : *Modifikation des Seinsverständnisses*).

Les existentiels sont aprioriques et transcendants. Après cette incursion dans la logique modale heideggérienne qui a confronté le concept d'*Existenzial* avec les notions de mode, de modification, de manière et de guise, essayons de déterminer les caractéristiques des existentiels. Il semble que les traits les plus non-problématiques des existentiels soient leur caractère apriorique et transcendantal.

D'assez nombreux passages montrent que Heidegger nourrit un *projet apriorique*. D'ailleurs, dans le cours de 1925 qui est contemporain de l'élaboration de *Sein und Zeit*, Heidegger affirme que l'une des trois grandes découvertes de la phénoménologie est le sens originaire de l'*a priori* (GA 20, 99–103). Dans *Être et temps*, Heidegger lui-même dit qu'il appartient à l'essence de la démarche philosophique en général qu'elle vise l'*a priori* et non pas les faits empiriques (SZ, 229). En ce qui concerne son propre projet, Heidegger souligne dès le début que l'*In-der-Welt-sein* est une « constitution nécessaire *a priori* du *Dasein* » (SZ, 53) et que les déterminations de l'être du *Dasein* doivent être comprises *a priori* sur la base de cette constitution. Il insiste sur le fait que la tâche de l'analytique existentielle consiste à « exposer l'*a priori* qui doit nécessairement devenir visible pour que la question “qu'est-ce que l'homme” puisse être abordée philosophiquement » (SZ, 45). Ainsi, dans la mesure où l'intention heideggérienne est fondamentale-ontologique (visant à élucider le sens de l'être), les résultats de l'analytique du *Dasein* ne font que fournir quelques bases conceptuelles pour un discours fondamental-anthropologique, sans pouvoir le remplacer en tant que tel. À son tour, ce discours anthropologique ne peut démarrer qu'à partir d'une démarche apriorique. C'est dans cette ligne que Heidegger souligne le fait que « nos résultats précédents appellent des compléments en vue d'une élaboration complète de l'*a priori* existentiel de l'anthropologie philosophique » (SZ, 131). En conséquence, l'articulation des existentiels constitue l'*a priori* existentiel de l'être du *Dasein*.

Étant essentiellement apriorique, la démarche heideggérienne est inévitablement placée dans la descendance du projet apriorique kantien-husserlien de la philosophie européenne. Dans la même mesure et avec le même héritage, le projet heideggérien est un projet *transcendentaliste*. Heidegger affirme même que la compréhension de

¹⁴⁶ SZ, 223 : « Wahrheit, als Übereinstimmung verstanden, hat ihre Herkunft aus der Erschlossenheit und das auf dem Wege einer bestimmten Modifizierung. [...] Die Seinsart der Erschlossenheit selbst führt dazu, daß zunächst ihre abkünftige Modifikation in den Blick kommt und die theoretische Explikation der Wahrheitsstruktur leitet. »

¹⁴⁷ SZ, 347 : « Das “Entspringen” ist eine ekstatische Modifikation des Gewärtigens [...] ». Le terme *Entspringen* a été traduit par J. Stambaugh comme « arising » et par Macquarrie-Robinson comme « leaping-away ».

l'être et la vérité phénoménologique ont une nature transcendante.¹⁴⁸ À son tour, le temps lui-même est l'horizon transcendantal de la question de l'être (SZ, 51). Plus encore, Heidegger souligne l'universalité transcendante du phénomène du souci et de tous les existentiels fondamentaux (SZ, 199).

Même si nous pouvons dire que Heidegger est l'héritier de la tradition apriorique-transcendantaliste de la philosophie européenne, pouvons-nous supposer également que le *Dasein*, notamment en son être comme articulation des existentiels (« l'existentialité de l'existence ») est une reformulation du subjectivisme de la philosophie moderne ? La constitution du *Dasein* est-elle une reformulation de la subjectivité transcendante-apriorique kantienne-husserlienne ? Nous pouvons observer que, si nous pensons aux trois piliers du projet de la philosophie moderne – Descartes, Kant et Husserl – Heidegger a des affinités essentielles seulement avec Kant et Husserl. En revanche, par rapport à Descartes, son attitude est très défavorable. En effet, Descartes, le fondateur de la tradition de la subjectivité dans la philosophie moderne, est toujours critiqué dans *Être et temps*.¹⁴⁹ Heidegger a maintes fois dénoncé la structure sujet-objet comme l'une des plus persistantes et des plus dangereuses alluvions sémantiques de la métaphysique occidentale. Si Heidegger peut être rattaché au filon *apriorique-transcendantaliste* de la philosophie moderne, nous ne pouvons en dire autant concernant le filon *subjectiviste*.

Heidegger a contesté la définition de l'homme par le concept de sujet. La notion de *Dasein* vise précisément à miner la notion de sujet, participant à sa déconstruction. Autrement dit, Heidegger propose avec le concept de *Dasein* une alternative au concept traditionnel de subjectivité, une « subjectivité » facticielle et située d'emblée dans un monde, et non pas dans un rapport d'opposition avec le monde, comme dans une « boîte » d'où elle pourrait ensuite sortir (SZ, 60 *sq.*), pour arriver au monde de l'« objet », à ce qui reste devant soi, en opposition avec soi (*Gegen-stand*). Le caractère transcendantal-apriorique de cette nouvelle « subjectivité » se modifie à son tour : cet apriorisme n'est pas obtenu par la purification du concret, par l'abstraction d'un état naturel, à distance de tout champ facticiel. Au contraire : « Le souci, en tant que totalité structurelle originaire, “précède” de manière apriorico-existential toute “conduite” et “situation” du *Dasein*, ce qui veut dire qu'il s'y trouve aussi bien toujours déjà. »¹⁵⁰ Il n'est pas donc besoin d'un état spécial d'abstraction pour arriver aux structures aprioriques du *Dasein*, car dans la quotidienneté « même dans le mode de l'inauthenticité, se trouve *a priori* la structure de l'existentialité ». ¹⁵¹ Comme le montre Heidegger, la

¹⁴⁸ SZ, 38 : « Toute mise à jour de l'être comme *transcendens* est connaissance transcendante. La vérité phénoménologique (ouverture de l'être) est *veritas transcendentalis*. »

¹⁴⁹ Pour une discussion plus détaillée sur ce sujet, voir Jean-Luc Marion 1987, 25–53, repris dans Marion 1989, 119–161.

¹⁵⁰ SZ, 193 : « Die Sorge liegt als ursprüngliche Struktur ganzheitlich existenzialapriorisch “vor” jeder, das heißt immer schon in jeder faktischen “Verhaltung” und “Lage” des Daseins. »

¹⁵¹ SZ, 44 : « Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins darf aber nicht als ein bloßer “Aspekt” genommen werden. Auch in ihr und selbst im Modus der Uneigentlichkeit liegt *a priori* die Struktur der Existenzialität. »

critique de l'idée de la conscience et du sujet ne contrevient pas à la tentative d'une élaboration technique de la notion d'*a priori* :

Les idées d'un « moi pur » et de « conscience en général » contiennent si peu l'*a priori* de la subjectivité « effective » [*das Apriori der « wirklichen » Subjektivität*] qu'elles manquent au contraire, ou même n'aperçoivent pas du tout les caractères ontologiques de la facticité et de la constitution d'être du *Dasein* [*die ontologischen Charaktere der Faktizität und der Seinsverfassung des Daseins*]. La récusation [*Zurückweisung*] d'une « conscience en général » ne signifie pas la négation de l'*a priori*, pas plus d'ailleurs que la position d'un sujet idéalisé ne garantit l'*a priori* intrinsèque du *Dasein*. (SZ, 229)

Il s'agit donc d'une opposition entre l'*a priori* d'un sujet idéalisé d'une manière fantaisiste (*phantastisch idealisiertes Subjekt*) et l'*a priori* de la subjectivité « effective ». L'*a priori* du sujet seulement « factuel » (*das Apriori des nur « tatsächlichen » Subjekts*) est une apriorité fondée dans les choses elles-mêmes (*sachgegründete Apriorität*), c'est-à-dire dans l'être du *Dasein*. La nécessité d'un *a priori* à la mesure du *Dasein* est ainsi requise par principe par l'exigence primordiale de la phénoménologie, celle d'aller « aux choses elles-mêmes ».

Les existentiels sont neutres du point de vue ontique. En tant qu'aprioriques et transcendants, les existentiels semblent être *neutres et indifférents* par rapport à leurs possibles concrétisations ontiques, qui sont leurs modalisations existentielles, soit sur le mode de l'authenticité, soit sur le mode de l'inauthenticité. Par exemple, l'affection (*Befindlichkeit*), neutre en tant qu'existential, peut se modaliser sous le mode de l'inauthenticité (comme peur) ou bien sous le mode de l'authenticité (comme angoisse). De même, le parler (*Rede*) est, comme structure apriorique-transcendantale, indifférent par rapport à ses concrétisations ontiques, qu'il s'agisse du parler inauthentique (et Heidegger donne ici l'exemple du bavardage) ou du parler authentique (comme silence et réticence). Par conséquent, il n'y a pas de différenciation *ontologique* entre les « existentiels de l'inauthenticité » et les « existentiels de l'authenticité », mais seulement une distinction *ontique-existentielle* entre les concrétisations de certains existentiels. Ce critère de la neutralité comporte toutefois une exception : le « On » (*das Man*) n'est pas une structure formelle neutre, mais la forme du soi quotidien, échu dans l'inauthenticité. Sur ce point, nous nous sommes déjà demandé s'il ne serait pas plus adéquat que le Soi, dans sa neutralité formelle, soit considéré comme un *Existenzial* capable de se concrétiser au niveau existentiel ou bien comme soi inauthentique (*Man-selbst*) ou encore comme soi authentique (*eigentliches Selbst*).

Les existentiels déterminent une dimension de l'être du Dasein. Nous pouvons supposer qu'un existentiel est une structure fondamentale qui marque, dans une direction déterminée, la constitution fondamentale du *Dasein*. Il en résulte qu'une certaine couche de l'être du *Dasein* est mise sous la « juridiction » d'un existentiel, qui serait la structure qui déterminerait et in-formerait l'aire phénoménale correspondante. Dans cette perspective, un existentiel ne pourrait pas, par principe, être dérivé, mais devrait être considéré comme une structure *ultime* de l'être du *Dasein*. Ainsi, l'existentialité de l'existence, c'est-à-dire l'articulation apriorique des existentiels, constitue l'armature des structures ultimes qui déterminent et in-forment (sont donatrices de sens) les niveaux et les dimensions de l'être du *Dasein*.

Par là, nous comprenons maintenant les raisons pour lesquelles certaines structures spécifiques au *Dasein* ne sont pas considérées comme des existentiels. Par exemple, la circonspection (*Umsicht*) s'exerce dans l'horizon de la préoccupation et lui est subordonnée ; par suite, si la préoccupation s'avère être un existentiel, la circonspection ne l'est pas. Le même schéma revient quand il s'agit du rapport entre l'égard (*Rücksicht*) et la sollicitude (*Fürsicht*). Par ailleurs, l'explicitation (*Auslegung*) n'est pas considérée comme un existentiel, car elle est subordonnée au comprendre (*Verstehen*) comme existentiel, étant fondée en celui-ci. De même, l'énoncé (*Aussage*), étant subordonné à l'explicitation ne saurait revendiquer un tel titre. Les *Hören*, *Schweigen*, *Sprache* ou *Mitteilung* se trouvent dans la même situation : ces manières d'être du *Dasein* ne sont pas des existentiels, car elles *se fondent* dans l'existentiel du parler (*Rede*). Quant à la condition du *Mitsein*, nous pouvons supposer que le motif pour lequel Heidegger aurait hésité à lui conférer le statut d'existentiel, résiderait dans la superposition « juridictionnelle » entre *Mitsein* et *Fürsorge*.

D'autre part, nous sommes tout de même en mesure d'identifier des existentiels qui se superposent, qui semblent entrer dans la « juridiction » l'un de l'autre. Par exemple, *Sein bei* et *Besorgen*, « l'être auprès » des étants intramondains (qui ont la manière d'être d'un outil) et « la préoccupation » avec ces étants intramondains paraissent (presque) signifier la même chose. Nous nous trouvons encore une fois dans l'aporie.

Les existentiels sont co-originaux. Nous pouvons supposer enfin que les existentiels sont cooriginaux, car l'idée de la cooriginarité (*Gleichursprünglichkeit*) revient assez souvent dans *Être et temps* à l'égard de plusieurs phénomènes existentiels. La prémisse qui veut que les existentiels soient cooriginaux implique une conséquence évidente : aucun existentiel ne peut être *subordonné* (ou supra-ordonné) à un autre existentiel, aucun existentiel ne peut être *fondé* dans un autre existentiel. Nous savions déjà que l'existentiel était une structure *fondamentale* qui, nécessairement, *ne pouvait pas être dérivée*. Au contraire, c'est à partir d'une telle structure fondamentale – qui s'articule cooriginellement avec d'autres structures fondamentales, placées dans d'autres registres architectoniques de l'être du *Dasein* – que des phénomènes concrets du *Dasein* sont dérivés.

Cette vision homogène des existentiels – comme structures fondatrices et non pas fondées – semble toutefois contredite par quelques exemples. Heidegger affirme que l'être auprès de (*Sein bei*), un existentiel déclaré, est *fondé* dans l'être-à (*In-Sein*), qui est aussi un existentiel.¹⁵² Mais si le *Sein bei* est fondé, cela n'implique-t-il pas automatiquement qu'il ne soit plus originaire et fondamental, mais dérivé ? Dans un autre contexte, on affirme que l'affection (qui est un existentiel) se fonde aussi bien dans l'être-jeté (*Geworfenheit*)¹⁵³ que dans l'être-été (*Gewesenheit*),¹⁵⁴ même si ces concepts n'indiquent pas des existentiels. Que signifie alors l'idée de fondation quand il s'agit de la constitution d'être du *Dasein* ?

¹⁵² SZ, 54. « Das "Sein bei" der Welt [...] ist ein im In-Sein fundiertes Existenzial ».

¹⁵³ SZ, 340 : « Die Befindlichkeit gründet [...] in der Geworfenheit. »

¹⁵⁴ *Ibid.* : « Befindlichkeit gründet primär in der Gewesenheit. »

D'autre part, l'affection (SZ, 134), le comprendre (SZ, 143, 150, 336) et la vérité (SZ, 297) sont déterminés explicitement comme des existentiels *fondamentaux*.¹⁵⁵ Cette attribution n'implique-t-elle pas une certaine hiérarchie dans le cadre des existentiels ? La détermination de la *Befindlichkeit*, du *Verstehen* et de la *Wahrheit* comme *fundamentalen Existenzialien* ne jette-t-elle pas une certaine ombre de suspicion sur d'autres existentiels, qui ne seraient pas alors « aussi fondamentaux » que les premiers ? Il est vrai, Heidegger parle dans un autre passage de l'« universalité » transcendante du « phénomène du souci et de tous les existentiels fondamentaux ».¹⁵⁶ Cependant, cette affirmation est ambiguë : d'une part, on pourrait croire que, implicitement, « tous les existentiels sont fondamentaux et que, en tant que tels, tous ont une universalité transcendante » ; d'autre part, on pourrait comprendre que « seuls les existentiels qui sont fondamentaux accèdent à cette universalité transcendante ».

Enfin, le parler (*Rede*) est caractérisé comme un existentiel *originaire*.¹⁵⁷ Nous réitérons notre question : cela signifie-t-il que tous les existentiels sont originaires ou que, au contraire, dans le contexte de l'articulation des existentiels, le parler s'individualise parce que lui seul est « originaire » ? Il est aussi vrai que, dans plusieurs contextes, Heidegger affirme la *cooriginarité* de l'affection, du comprendre et du parler,¹⁵⁸ où il faut comprendre que les deux premiers termes, étant cooriginaires,¹⁵⁹ sont cooriginellement *déterminés* par le parler.¹⁶⁰ Cela signifie-t-il que seuls ces trois existentiels sont « originaires et fondamentaux » ? Plusieurs passages plaident pour cette hypothèse, car l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein* est constituée par la *Befindlichkeit*, le *Verstehen* et la *Rede*.

En effet, l'idée qu'un existentiel puisse être fondé dans un autre existentiel et que nous puissions identifier des rapports de fondation « à l'intérieur » de l'existentialité, nous amène à penser à une *architectonique* des existentiels, à une articulation *hiérarchique* de l'existentialité. Mais, en ce cas, dans quelle mesure les existentiels peuvent-ils encore être cooriginaires ? Comment devons-nous concevoir le rapport entre l'idée de fondation et l'idée de cooriginarité ?

Si nous suivons de près les occurrences de la notion de cooriginarité, nous constatons qu'elle n'est pas attribuée explicitement et spécifiquement à tous les existentiels. À part l'affection, le comprendre et le parler, dans les contextes cités,

¹⁵⁵ SZ, 160. « Die fundamentalen Existenzialien, die das Sein des Da, die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins konstituieren, sind Befindlichkeit und Verstehen. »

¹⁵⁶ SZ, 199 : « transzendente „Allgemeinheit“ des Phänomens der Sorge und aller fundamentalen Existenzialien » [n. s.].

¹⁵⁷ SZ, 161 : « Wenn die Rede, die Artikulation der Verständlichkeit des Da, ursprüngliches Existenzial der Erschlossenheit ist [...] ».

¹⁵⁸ *Ibid.* : « Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich. »

¹⁵⁹ SZ, 133 : « Befindlichkeit und Verstehen sind gleichursprünglich bestimmt durch die Rede. » ; SZ, 142 : « Die Befindlichkeit ist eine der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein des „Da“ hält. Gleichursprünglich mit ihr konstituiert dieses Sein das Verstehen » ; SZ, 160 : « Sofern die Befindlichkeit mit Verstehen gleichursprünglich ist, hält sie sich in einem gewissen Verständnis » ; SZ, 270 : « Zur Befindlichkeit (Stimmung) gehört gleichursprünglich das Verstehen. »

¹⁶⁰ SZ, 133 : « Befindlichkeit und Verstehen sind gleichursprünglich bestimmt durch die Rede. »

l'usage des termes *gleichursprünglich* et *Gleichursprünglichkeit* n'est pas vraiment systématique dans le contexte des existentiels. Il est vrai, Heidegger souligne au § 39 (quand il prépare l'introduction du concept de souci, comme totalité originaire des structures du *Dasein*) la cooriginarité des structures mises en lumière jusqu'à ce niveau de l'analyse :

L'être du *Dasein* se laisse-t-il dégager de manière telle qu'à partir de lui la cooriginarité essentielle des structures mises en évidence [*die wesenhafte Gleichursprünglichkeit der aufgezeigten Strukturen*] devienne intelligible conjointement aux possibilités existentielles de modification qui leur appartiennent [*in eins mit den zugehörigen existenzialen Modifikationsmöglichkeiten*] ? (SZ, 181)

À la suite de cette question, nous devons alors nous demander : si *tous* les éléments de la structure du *Dasein* sont cooriginaux, comment pouvons-nous comprendre certains rapports de fondation qui parfois sont spécifiés ? Et comment interpréter le caractère explicitement dérivé de certaines structures ?

Approfondissons donc l'idée de la cooriginarité. Suivant les occurrences du terme *gleichursprünglich* / *Gleichursprünglichkeit*, nous voyons que cette idée ne regarde pas seulement le rapport entre deux (ou plusieurs) existentiels, mais aussi le rapport entre d'autres modalités d'être du *Dasein*. Par exemple, les manières d'être de la vue (*Sicht*) – notamment la circon-spection (*Umsicht*) de la préoccupation, l'égard (*Rücksicht*) de la sollicitude et la translucidité (*Durchsichtigkeit*, la vue du *Dasein* sur soi-même) – sont cooriginaux.¹⁶¹ *Mitsein* et *Mitdasein* sont, à leur tour, cooriginaux (SZ, 114), comme le sont aussi les ekstases de la temporalité.¹⁶²

La cooriginarité concerne aussi les phénomènes qui sont effectivement ouverts par le *Dasein* dans ses comportements ouvrants spécifiques : il s'agit donc d'une ouverture cooriginale de plusieurs phénomènes ou aspects phénoménaux. Ainsi, il existe différents phénomènes cooriginaux, qu'il s'agisse d'une ouverture compréhensive, ou d'une ouverture affective ou encore d'une ouverture discursive (nous retrouvons la triade *Befindlichkeit*, *Verstehen*, *Rede* même à ce niveau). Dans notre analyse antérieure, nous avons vu que toutes ces ouvertures (affective, compréhensive, discursive) s'articulent dans une ouverture générique englobante qui, elle aussi, ouvre cooriginellement la triade classique de l'être du *Dasein* : le monde, l'être-à et le soi.¹⁶³

Mais nous retrouvons même l'idée de la cooriginarité autour d'ouvertures spécifiques. Par exemple, l'affection est « l'ouverture cooriginale du monde, de

¹⁶¹ SZ, 146 : « Die mit der Erschlossenheit des Da existenzial seiende Sicht *ist* das Dasein gleichursprünglich nach den gekennzeichneten Grundweisen seines Seins als Umsicht des Besorgens, Rücksicht der Fürsorge, als Sicht auf das Sein als solches, umwillen dessen das Dasein je ist, wie es ist. Die Sicht, die sich primär und im ganzen auf die Existenz bezieht, nennen wir die *Durchsichtigkeit*. »

¹⁶² SZ, 329 : « Das soll anzeigen, daß die Zukunft in der ekstatischen Einheit der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit einen Vorrang hat, wenngleich die Zeitlichkeit nicht erst durch eine Anhäufung und Abfolge der Ekstasen entsteht, sondern je in der Gleichursprünglichkeit derselben sich zeitigt. »

¹⁶³ SZ, 220 : « L'ouverture [...] concerne cooriginellement le monde, l'être-à et le Soi-même. »

l'être-Là-avec et de l'existence ». ¹⁶⁴ L'angoisse, pour sa part, est censée ouvrir cooriginairement le tout du *Dasein* (SZ, 191). Même une concrétisation de l'ouverture affective comme la peur – en tant qu'« avoir-peur-pour... [*Fürchten um*] » et « prendre-peur-devant... [*Sichfürchten vor*] » – ouvre cooriginairement l'étant menaçant et l'être-à menacé. ¹⁶⁵

D'autre part, « l'ouverture du comprendre [*Erschlossenheit des Verstehens*] concerne [...] co-originaires l'être-au-monde en sa plénitude » (SZ, 142). Ensuite, la « compréhension du monde » et la « compréhension de l'être de l'étant intramondain » sont cooriginaires dans la *Seinsverständnis* propre au *Dasein*. ¹⁶⁶ Dans la même ligne de l'ouverture compréhensive du monde, le texte souligne la cooriginarité de la « libération de la totalité de tournure » (*Freigabe einer Bewandtnisganzheit*) et du « laisser-retourner é-loignant-orientant d'une contrée » (*ent-fernend-ausrichtendes Bewendenlassen bei einer Gegend*), celui-ci compris comme « libération de l'appartenance spatiale de l'à-portée-de-la-main » (*Freigabe der räumlichen Hingehörigkeit des Zuhandenen* ; SZ, 110). Enfin, au niveau du parler, Heidegger affirme que « [l]'être-ex-primé [*Ausgesprochenheit*] [...] préserve un comprendre du monde ouvert et, cooriginairement, de l'être-Là-avec d'autrui et de l'être-à à chaque fois propre » (SZ, 168). Même quand Heidegger trace la généalogie philosophique de l'énoncé, le ramenant à l'interprétation aristotélicienne du *logos*, il affirme la cooriginarité de la *synthesis* et de la *diairesis* (SZ, 159).

Voilà donc plusieurs niveaux problématiques où l'idée de cooriginarité devient effective. Toutefois, si la notion de la *Gleichursprünglichkeit* est décisive pour comprendre le rapport formel entre les existentiels et leur possible fondation réciproque, elle ne saurait être comprise sans mettre en jeu l'idée d'où elle puise son sens : l'*Ursprünglichkeit*. Ainsi, la cooriginarité devrait être comprise à partir de l'originarité en tant que telle, comme modalisation de celle-ci : afin de comprendre ce que signifie d'être cooriginaires pour deux structures ou deux phénomènes, il faudrait donc se demander ce que signifie tout simplement « être originaire ».

Si nous parcourons la table des matières de *Sein und Zeit*, nous constatons que le terme « *ursprünglich* » apparaît assez souvent : dans le titre du § 36, nous avons affaire à une totalité *originale* du tout structurel du *Dasein* (*die ursprüngliche Ganzheit des Strukturganzen des Daseins*) ; le § 44 parle d'un phénomène *originale* de la vérité (*das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit*) ; le § 45 annonce la tâche d'une interprétation existentielle *originale* (*die Aufgabe einer ursprünglichen existenzialen Interpretation*) du *Dasein*, qui est doublée par une autre tâche, soulignée par le § 66, à savoir celle d'une « répétition plus *originale*

¹⁶⁴ SZ, 137 : « Sie [Befindlichkeit, n.n.] ist eine existenziale Grundart der gleichursprünglichen Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesentlich In-der-Welt-sein ist. »

¹⁶⁵ SZ, 141 : « Das Fürchten um als Sichfürchten vor erschließt immer – ob privativ oder positiv – gleichursprünglich das innerweltliche Seiende in seiner Bedrohlichkeit und das In-Sein hinsichtlich seiner Bedrohtheit. »

¹⁶⁶ SZ, 13 : « Das dem Dasein zugehörige Seinsverständnis betrifft daher gleichursprünglich das Verstehen von so etwas wie "Welt" und Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der Welt zugänglich wird. »

de l'analyse existentielle » (*ursprünglichere Wiederholung der existenzialen Analyse*) à partir de la temporalité.

Formellement, l'originairé se détermine à partir d'une origine (*Ursprung*). Celle-ci se conçoit de deux façons : d'une part, elle peut être concrète, ontique et existentielle ; d'autre part, l'origine peut être existentielle, ontologique, structurelle. Nous devons donc distinguer entre ce qui est « existentiellement originairé » et ce qui est « existentiellement originairé ». En tout cas, il est évident que l'analytique existentielle s'intéresse à ce dernier aspect, à ce qui est originairé du point de vue existentiel.

Mais que peut-on dire de l'originarité existentielle ? Sous la plume de Heidegger, l'idée d'une telle « originarité existentielle » intervient en faisant mention des diverses manières dans lesquelles le *Dasein* a la possibilité de s'interpréter lui-même, à partir d'une compréhension pré-ontologique de soi. Ces modalités d'auto-compréhension et d'auto-interprétation revêtent donc plusieurs formes. Heidegger n'en indique que quelques-unes : « la psychologie philosophique, l'anthropologie, l'éthique, la "politique", la poésie, la biographie et l'historiographie » (SZ, 16). Toutes ces disciplines ouvrent un certain aspect du *Dasein* d'une manière originairé, mais seulement à un niveau existentiel. Nous comprenons bien pourquoi il s'agit là seulement d'un niveau existentiel ; mais que signifie « originairé du point de vue existentiel » ? En quoi consiste le fait que l'anthropologie, l'éthique, la poésie ou la biographie *sont ou ne sont pas* des interprétations existentiellement originaires ? Nous pouvons supposer que, même si une telle interprétation n'est pas guidée par des concepts ontologiquement bien-fondés, elle aurait la possibilité, en principe, d'atteindre la nature intime du phénomène dont elle parle, son sens profond, pour ne pas dire son « être » : quand une poésie parle de la nostalgie, par exemple, elle atteint une originarité existentielle seulement si elle « touche » de près la nature d'un tel phénomène, si elle se l'approprie intimement, si elle trouve sa « vérité phénoménale » ; quand une démarche biographique touche quelque chose du fond de son objet, elle pourrait aussi être déterminée comme originairé. Au contraire, quand une telle approche ontique n'arrive pas à s'approprier son objet, elle serait non-originairé, elle flotterait, déracinée, au dessus de son thème. Mais cela ne revient-il pas au dicton de la phénoménologie : *zu den Sachen selbst* ? Quoi qu'il en soit, pour Heidegger,

[I]a question est seulement de savoir si ces interprétations furent conduites d'une manière aussi originairé, du point de vue existentiel, qu'elles l'avaient peut-être été du point de vue existentiel. (*Ibid.*)

Pour l'ontologie fondamentale, seule l'originarité existentielle semble donc intéressante. Ce n'est pas le lieu pour se poser la question du rapport entre l'originarité existentielle et l'originarité existentielle. La clef de ce rapport est probablement à chercher à la lumière de la relation entre la compréhension pré-ontologique et la compréhension ontologique : si une compréhension pré-ontologique est originairé, elle pourrait, en principe, être reprise au niveau ontologique, comme démarche existentielle explicite. Par conséquent, il nous paraît plus que probable que, pour Heidegger et sa biographie intellectuelle, les compréhensions du *Dasein*

humain qu'il a trouvées chez saint Paul, saint Augustin, Luther, Kierkegaard ou Jaspers, ont représenté des interprétations *originaires*, quoique seulement existentielles. L'analyse existentielle a pu ainsi se donner pour tâche la *radicalisation* de ces interprétations existentielles, à l'égard de l'analyse et de la conceptualité mises en œuvre. En tout cas, la radicalisation de la compréhension pré-ontologique existentielle originaire en vue d'une compréhension ontologique existentielle originaire n'est qu'une seule direction de ce rapport – même si elle est peut-être la plus importante. La deuxième direction va en sens inverse : l'interprétation ontologique peut revenir sur les compréhensions existentielles. Effectivement, autour de la problématique de la conscience, Heidegger montre que « l'interprétation existentiellement plus originaire [*die existenzial ursprünglichere Interpretation*] ouvre également des *possibilités* de comprendre existentiel plus originaire [*Möglichkeiten ursprünglicheren existenziellen Verstehens*], aussi longtemps du moins que la conception ontologique ne se laisse par couper de l'expérience ontique » (SZ, 295). Il faut toujours garder à l'esprit qu'il n'y a aucun dualisme figé entre le niveau ontologique et le niveau ontique (pré-ontologique), entre l'approche existentiel et la vie existentielle concrète.

Quant à l'originarité existentielle, nous en avons plusieurs occurrences. Par exemple, Heidegger affirme, au § 76, que l'historialité (*Geschichtlichkeit*) du *Dasein* est l'« origine existentielle » (*existenziale Ursprung*) de la recherche historique (*Historie*). De même, comme le montre le titre du chapitre final d'*Être et temps*, la temporalité et l'intra-temporalité constituent l'origine du concept « vulgaire » du temps : plus spécifiquement, l'origine de la compréhension commune du temps est la temporalité inauthentique, tandis que l'origine de la temporalité authentique est la temporalité authentique (SZ, 326–327). Dans la même ligne, l'origine temporelle de l'angoisse est l'avenir, tandis que l'origine de la peur est le présent (SZ, 344–345). Ensuite, dans un sens plus formel : la relation (*Beziehung*) a son « origine ontologique » dans le renvoi (*Verweisung*)¹⁶⁷ ; les valeurs ont leur « origine ontologique » dans la réalité chosique¹⁶⁸ ; le « comme » apophantique a son « origine existentielle » dans le « comme » herméneutique (SZ, 159) ; l'origine ontologique de la négation (*Nichtheit*) est la négativité existentielle (*existenziale Nichtigkeit*) de l'être-en-dette (SZ, 268) ; quant à l'origine de la science (*Ursprung der Wissenschaft*), un passage la situe – dans sa « genèse existentielle » – dans « le souci de voir » (suivant le début de la *Métaphysique* d'Aristote ; SZ, 171), tandis qu'un autre l'aperçoit dans l'existence authentique.¹⁶⁹

Ainsi « originaire » signifie « ce qui n'est pas dérivé », « ce qui fonde », « ce qui donne sens au phénomène fondé ». Nous retrouvons partout dans *Sein und Zeit* cette

¹⁶⁷ SZ, 77 : « [...] muß sogar gezeigt werden, daß "Beziehung" selbst wegen ihres formal-allgemeinen Charakters den ontologischen Ursprung in einer Verweisung hat. »

¹⁶⁸ SZ, 99 : « Werte sind vorhandene Bestimmtheiten eines Dinges. Werte haben am Ende ihren ontologischen Ursprung einzig im vorgängigen Ansatz der Dingwirklichkeit als der Fundamentalschicht. »

¹⁶⁹ SZ, 363 : « Der Ursprung der Wissenschaft aus der eigentlichen Existenz ist hier nicht weiter zu verfolgen. »

recherche d'une couche originaire des phénomènes du *Dasein*, recherche qui aboutit finalement à la quête de ce qui est originairement ultime, de ce qui constitue le fond dernier de l'être du *Dasein*, comme ce à partir de quoi dérive tout ce qui remplit sa vie. Dès lors nous comprenons pourquoi quelque chose est dite « plus originaire » (*ursprünglicher*) qu'une autre, tandis que, parfois, un certain phénomène peut être qualifié comme « le plus originaire » (*ursprünglichste*). Cette dernière détermination est attribuée plusieurs fois à l'ouverture du *Dasein* en tant que phénomène le plus originaire de la vérité (*das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit* ; SZ, 220, 221, 223, 297, 316) ; mais le monde aussi est déterminé comme « le quelque chose le plus originaire »¹⁷⁰ ; l'angoisse, pour sa part, est affirmée comme étant l'une des possibilités d'ouverture « les plus originaires » et les plus vastes du *Dasein*¹⁷¹ ; l'être-en-dette (*Schuldigsein*) se montre comme le pouvoir-être « le plus originaire » du *Dasein* (*das ursprünglichste Seinkönnen des Daseins*). Enfin, c'est sur cette note d'un niveau problématique « le plus originaire » que s'achève la première section de *Sein und Zeit*, en demandant :

[...] est-ce qu'avec le phénomène du souci la constitution ontologico-existentielle la plus originaire du *Dasein* est ouverte ? Est-ce que la multiplicité structurelle contenue dans le phénomène du souci livre la totalité la plus originaire de l'être du *Dasein* facticiel ? (SZ, 230, nous soulignons, traduction partiellement modifiée)

La qualification de « plus originaire » semble indiquer un certain avancement compréhensif vers l'origine. Un phénomène est « plus originaire » quand il s'articule plus profondément dans le fond ultime de l'être du *Dasein*, d'une manière plus fondamentale.¹⁷² Par exemple, la disposition ouvre le *Dasein* « plus originairement » que la perception (SZ, 136) ; la vue compréhensive est « plus originaire » que la saisie qui dérive d'elle (SZ, 149) ; l'entendre (*Hören*) est « plus originaire » que l'écoute (*Horchen* ; SZ, 163) ; l'être-en-dette (*Schuldigsein*) est « plus originaire » que tout savoir de la dette (SZ, 286) ; dans l'usage de l'outil, « moins la chose-marteau est simplement “regardée”, plus elle est utilisée efficacement et plus originel est le rapport à elle » (SZ, 69). Ensuite, les questions ontologiques sont « plus originaires » que les questions ontiques de la science (SZ, 11) ; pour sa part, la théologie comme science cherche une interprétation « plus originaire » de l'être envers Dieu (*Sein zum Gott*) de l'homme (SZ, 10). Enfin, directement lié à notre sujet, Heidegger montre que l'être-jeté dans la mort (*Geworfenheit in den Tod*) « se dévoile plus originellement et instamment [*ursprünglicher und eindringlicher*] dans l'affection de l'angoisse » (SZ, 251). Dans la même ligne, la certitude de la mort (*Gewißheit des Todes*), comprise comme le tenir-pour-vrai de la mort (*Fürwahrhalten des Todes*), « est plus originaire que toute certitude concernant un étant rencontré à l'intérieur du monde ou les objets formels » (SZ, 265).

¹⁷⁰ SZ, 187 : « Das Nichts von Zuhandenheit gründet im ursprünglichsten “Etwas”, in der Welt. »

¹⁷¹ SZ, 182 : *eine der weitgehendsten und ursprünglichsten Erschließungsmöglichkeiten*.

¹⁷² SZ, 196 : « Or, n'est-ce pas là l'indice phénoménal que la question ontologique doit être poussée encore plus loin pour dégager un phénomène *encore plus originaire*, qui porte ontologiquement l'unité et la totalité de la multiplicité structurelle du souci ? »

Voilà donc que le texte heideggérien forge une carte assez diversifiée de l'idée de l'originaire qui traverse entièrement l'analytique existentielle, soit dans un sens adjectival – originaire (*ursprünglich*), plus originaire (*ursprünglicher*), le plus originaire (*ursprünglichste*), cooriginaire (*gleichursprünglich*) – soit dans un sens nominal : origine (*Ursprung*), originarité (*Ursprünglichkeit*), cooriginarité (*Gleichursprünglichkeit*). Même si cette cartographie ne résout pas les difficultés que nous avons soulignées – la plus compliquée visant le rapport entre la cooriginarité des existentiels et leur possible fondation –, elle peut au moins déterminer cette idée avec plus de concrétude. Dans sa structure interne, le modèle ontologique heideggérien semble cacher quelques apories qu'une analyse appliquée et rigoureuse pourrait en principe éclairer.

Il est aussi probable que ces apories conceptuelles que nous avons affrontées proviennent en fait d'une conception encore trop traditionnelle du rapport de la fondation avec la problématique de l'origine. Heidegger accuse ici l'ontologie traditionnelle « d'une tendance méthodiquement non réfrénée à faire provenir [*Herkunftsnachweisung*] tout et n'importe quoi d'un "fondement originel" [*einfacher "Urgrund"*] », cela expliquant pourquoi le phénomène de la cooriginarité lui échappe toujours (SZ, 131). Quant à ce que signifie, pour la constitution du *Dasein*, le fait d'être originaire, il est utile de citer deux passages où Heidegger s'explique lui-même :

Si [...] nous nous enquérons thématiquement de l'être-à [*In-Sein*], assurément ce ne peut être avec le dessein d'annuler l'originarité du phénomène [*Ursprünglichkeit des Phänomens*] en le dérivant d'autres phénomènes [*durch Ableitung aus anderen*], autrement dit de le soumettre à une analyse inadéquate au sens d'une dissolution [*Auflösung*]. Néanmoins, l'indérivabilité d'un phénomène originaire [*Unableitbarkeit eines Ursprünglichen*] n'exclut nullement qu'il ne soit constitué par une multiplicité de caractères d'être [*Mannigfaltigkeit der dafür konstitutiven Seinscharaktere*]. Que de tels caractères se montrent, et ils seront alors existentiellement cooriginaux [*existenzial gleichursprünglich*]. (*Ibid.*)

Et ensuite :

En tant qu'elle est articulée, la totalité originaire de la constitution du *Dasein* [*ursprüngliche Ganzheit der Daseinsverfassung*] exclut si peu une telle multiplicité [*Mannigfaltigkeit*] qu'au contraire elle l'exige. L'originarité de la constitution d'être [*Ursprünglichkeit der Seinsverfassung*] ne coïncide pas avec la simplicité et l'unicité d'un élément constitutif dernier [*Einfachheit und Einzigkeit eines letzten Aufbauelements*]. L'origine ontologique de l'être du *Dasein* [*ontologische Ursprung des Seins des Daseins*] n'est pas « moindre » que ce qui en jaillit, mais, d'emblée, elle l'excède en puissance, et tout « jaillir », dans le champ ontologique, est dé-génération. La percée ontologique jusqu'à l'« origine » [*ontologische Vordringen zum « Ursprung »*] ne s'achemine donc pas vers des « évidences » ontiques pour le sens commun ; à elle, au contraire, s'ouvre le caractère problématique de tout ce qui est « évident ». (SZ, 334)¹⁷³

¹⁷³ En effet, Heidegger indique la possibilité qu'un phénomène soit fondé d'une manière multiple ou diverse, par exemple, « la présentification circon-specte est un phénomène diversement fondé [*ein mehrfach fundiertes Phänomen*] » (SZ, 359) ; la vérité judicative est « un phénomène de vérité déjà fondé de multiple façon [*ein mehrfach fundiertes Phänomen von Wahrheit*] » (SZ, 34).

Nous avons analysé ainsi quelques possibles caractéristiques du concept d'*Existenzial*. Nous disons « possibles », car finalement notre analyse a montré que chaque caractéristique qui peut être attribuée au concept générique d'*Existenzial* comporte au moins une exception. Le concept d'existential se détermine comme concept aporétique, réfractaire à tout effort visant à le définir d'une manière appliquée et rigoureuse. Il s'agit, peut-être, d'un concept dynamique, mobile, qui ne se laisse pas fixer en une seule définition.

Cette analyse ne manque pas de soulever une autre série d'interrogations tenant à la nature de la conceptualité philosophique mise en œuvre par Heidegger. Car, si le concept d'*Existenzial* se dévoile comme aporétique, s'il couvre des champs phénoménaux assez hétérogènes, s'il ne se laisse pas déterminer d'une manière définitive dans ses caractères essentiels, alors ne faut-il pas soupçonner que nos prétentions à l'égard de la *fixité* des concepts seraient hasardeuses ? Si le concept d'*Existenzial* apparaît comme un concept *flexible*, ne devons-nous pas penser que, précisément la spécificité des concepts *phénoménologiques* consiste à échapper à toute tentative de les réduire aux contenus figés, spécifiques aux concepts métaphysiques ? Dans ces conditions, comment faut-il penser et élaborer la différence entre la conceptualité spécifiquement phénoménologique, qui surprendrait la vie dans son originalité réfractaire à toute systématisation (comme indications formelles, par exemple), et la conceptualité spécifiquement métaphysique, qui serait, par nature, immobile et fixée sur son contenu ?

GA 9 = Heidegger, Martin. 1976. *Wegmarken*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 20 = Heidegger, Martin. 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 26 = Heidegger, Martin. 1978. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. Klaus Held. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 59 = Heidegger, Martin. 1993. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, ed. Claudius Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 61 = Heidegger, Martin. 1985. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, ed. Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 62 = Heidegger, Martin. 2005. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, ed. Günther Neumann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 63 = Heidegger, Martin. 1988. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, ed. Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 64 = Heidegger, Martin. 2004. *Der Begriff der Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Martineau = Heidegger, Martin. 1985. *Être et temps*. Tr. Emmanuel Martineau. Paris: Authentica.

SZ = Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*, elfte, unveränderte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer.

Vezin = Heidegger, Martin. 1986. *Être et temps*. Tr. François Vezin. Paris: Gallimard.

Boedeker, Edgar C. Jr. 2002. Individual and community in early Heidegger: Situating *das Man*, the man-self, and self-ownership in *Dasein*'s ontological structure. In *Heidegger Reexamined*, ed. Hubert Dreyfus and Mark Wrathall, vol. I, 211–247. New York/London: Routledge.

- Böhmer, Anselm. 2002. *Kosmologische Didaktik: Lernen und Lehren bei Eugen Fink*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Caron, Maxence. 2005. *Heidegger: pensée de l'être et origine de la subjectivité*, préface de Jean-François Marquet. Paris: Éditions du Cerf.
- Ciocan, Cristian. 2010. Heidegger and the problem of Boredom. *Journal of the British Society for Phenomenology* 41:64–77.
- Dastur, Françoise. 2007. *Heidegger. La question du logos*. Paris: Vrin.
- Demske, James M. 1963. *Sein, Mensch und Tod: das Todesproblem bei Martin Heidegger*. Freiburg: Alber.
- Derrida, Jacques. 1994. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.
- Dreyfus, Hubert. 1995. Interpreting Heidegger's *Das Man*. *Inquiry* 38(4):423–430.
- Fink, Eugen. 1958. *Sein, Wahrheit, Welt: Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Fink, Eugen. 1979. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, ed. Egon Schütz, Franz-Anton Schwarz. Freiburg im Breisgau: Alber.
- Gardiner, Frederick S. 1984. *Die Abstraktheit des Todes: die ethische Problematik in der daseins-analytischen Grundlage von Heideggers Kehre zum seinsgeschichtlichen Denken*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Greisch, Jean. 1993. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale d'Etre et temps*. Paris: PUF.
- Greisch, Jean. 2000. *L'Arbre de vie et l'arbre du savoir*. Paris: Cerf.
- Haar, Michel. 1985. *Le chant de la terre: Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. Paris: L'Herne.
- Kwan, Tze-Wan. 1995. The doctrine of categories and the topology of concern: Prolegomena to an ontology of culture. *Analecta Husserliana* 46:243–302.
- Lohner, Alexander. 1997. *Der Tod im Existentialismus*. Paderborn: Schöningh.
- Marion, Jean-Luc. 1987. L'ego et le Dasein, Heidegger et la "Destruction" de Descartes dans *Sein und Zeit*. *Revue de Métaphysique et de Morale* 92:25–53.
- Marion, Jean-Luc. 1989. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.
- Olafson, Frederick. 1998. *Heidegger and the Ground of ethics: A study of Mitsein*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Richardson, John. 1986. *Existential epistemology: A Heideggerian critique of the Cartesian project*. Oxford: Clarendon.
- Schenk-Mair, Katharina. 1997. *Die Kosmologie Eugen Finks: Einführung in das Denken Eugen Finks und Explikation des kosmischen Weltbegriffs an den Lebensvollzügen des Schlafens und Wachens*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Wandinger, Nikolaus. 2003. *Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen: Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie*. Münster: LIT.
- Zaiser, Reinhard. 2004. *Karl Rahners Begriff des "übernatürlichen Existentials" im Lichte von Viktor E. Frankls These vom unbewussten Gott*. Hamburg: Kovac.

DEUXIÈME PARTIE

Itinéraire structurel du phénomène de la mort

Après ces prolégomènes, venons-en maintenant aux « choses elles-mêmes », en attaquant le phénomène de la mort, tel qu'il est déployé dans *Être et temps*. Un certain nombre de questions ne manquent pas alors de se poser : *comment* faut-il aborder la phénoménologie heideggérienne de la mort, dans sa tentative d'articuler les existentiels, telle que nous l'avons mise en lumière jusqu'ici ? Peut-on l'approcher directement et frontalement ? Si oui, à partir de quel angle herméneutique et en suivant quelle perspective ? La voie la plus simple et la plus ordinaire consisterait, bien évidemment, à emprunter le long chemin du commentaire ligne par ligne de cette problématique, en expliquant les thèses principales et les enjeux conceptuels qui sont à l'œuvre. Cependant, non seulement ce type d'analyse linéaire a été déjà mené plusieurs fois dans l'exégèse heideggérienne, mais en outre une telle perspective risque de n'apporter rien de nouveau pour la compréhension de l'ontologie fondamentale. Comment donc entreprendre une nouvelle interprétation du problème heideggérien de la mort, capable de reprendre à nouveaux frais cette célébrisissime problématique, afin d'en restituer la profondeur et d'en actualiser les enjeux ? Sous quel l'angle découvrir une interprétation stimulante et fraîche du problème heideggérien de la mort ?

L'analyse labyrinthique que nous avons déployée dans la première partie va nous permettre de répondre à ses difficultés. En effet, la recherche des usages du concept d'*Existenzial* nous a révélé l'articulation serrée des structures qui constituent l'existentialité du *Dasein*. Grâce à cette recherche, nous avons pu nous focaliser sur plusieurs phénomènes fondamentaux qui sont intimement impliqués dans la détermination ontologique du phénomène de la mort. Ainsi, dans l'économie de notre travail, cette incursion préalable a son importance spécifique. De fait, l'analyse du phénomène de la mort *dans le contexte* des structures du *Dasein* nécessite une exploration préalable, en mesure de débayer, en quelque sorte, le territoire tellement accidenté de l'analytique existentielle.

C'est la raison pour laquelle, dans la deuxième partie de notre travail, nous approcherons le phénomène de la mort à partir de plusieurs noyaux conceptuels que nous avons déjà analysés : l'être-avec, le comprendre, l'affectivité, le parler, la vérité. Mais d'autres problèmes, qui jusque-là étaient intervenus seulement de

manière tangentielle dans notre analyse précédente, demandent encore à être traités. Ces problèmes (notamment concernant la totalité, la conscience, la temporalité et l'historialité) pourront être enfin intégrés dans le parcours de notre analyse. Nous allons ainsi proposer une sorte de « radiographie » transversale du phénomène de la mort, en fonction des huit étapes par lesquelles il se détermine.

Chapitre 4

La totalité, la mort et les autres

Comme le montre le § 45 de *Sein und Zeit*, le problème de la totalité a un rôle d'ouverture pour la discussion sur le phénomène de la mort. Ou, selon un autre angle de vue, nous pouvons dire que l'apparition du problème de la mort dans le cadre de l'analytique existentielle se fonde sur la nécessité méthodologique d'élaborer un concept de totalité qui soit adéquat à l'être du *Dasein*. La mort n'intervient donc pas ici, au moins pas dès le début, comme un thème passionnant et palpitant. Elle est exigée seulement par les conditions techniques de la démarche ontologique. Ainsi, le rapport entre mort et totalité est déterminant pour la compréhension rigoureuse de notre sujet.

Il faut toutefois observer que, même si le concept de totalité surgit de manière explicite justement avec l'introduction du problème de la mort, il traverse en fait toute la construction de l'ontologie fondamentale. L'idée de la totalité est postulée méthodologiquement dès le début de l'analytique existentielle, où Heidegger précise que

[l'être-au-monde en tant qu'] « a priori » de l'interprétation du *Dasein* n'est point une détermination composite [*zusammengestückte Bestimmtheit*], mais une structure originellement et constamment totale [*eine ursprünglich und ständig ganze Struktur*]. Toutefois, elle procure des points de vue divers sur les moments qui la constituent [*konstituierenden Momente*]. Tout en maintenant le regard constamment fixé sur la totalité à chaque fois première de cette structure [*des je vorgängigen Ganzen dieses Struktur*], il faut discerner phénoménalement ces moments. (SZ, 41)

Dès le début, l'*In-der-Welt-sein* est considéré comme une structure intégrale, qui ne peut pas être émietlée. La totalité apriorique de l'être du *Dasein* a donc un caractère d'axiome. D'autre part, l'analyse, c'est-à-dire la *décomposition* herméneutique de ce tout indécomposable, ne doit oublier à aucun moment que cette totalité est essentiellement *unitaire* :

L'expression complexe « être-au-monde » indique en sa formation même que c'est un phénomène *unitaire* [*ein einheitliches Phänomen*] qui est visé par là. Cette donnée primaire [*primäre Befund*] doit être aperçue en son tout [*im Ganzen*]. L'indissolubilité en parcelles subsistantes [*Unauflösbarkeit in zusammenstückbare Bestände*] n'exclut point une pluralité de moments structurels constitutifs de cette constitution. (SZ, 53)

Dans le cas du *Dasein* – l'étant qu'à chaque fois je suis –, il est nécessaire d'élaborer, conformément aux exigences de l'optique phénoménologique, la totalité apriorique de ses structures ontologiques, dans son unité originaire. L'enchaînement des structures existentielles du *Dasein* constituent l'existentialité – l'essence de cette existence, l'être de cet étant – c'est-à-dire précisément ce que l'analytique du *Dasein* doit saisir, expliciter et conceptualiser. L'analytique du *Dasein* ne fait que déployer cette structure totale et unitaire, mettant en lumière ses moments constitutifs, en les analysant chacun spécifiquement. Nous pouvons donc parler d'une totalité enroulée (celle de l'*In-der-Welt-sein*) qui est déroulée ou dépliée à travers l'analytique, afin que, à terme, cette totalité déroulée (la multiplicité des moments mis en évidence) soit encore une fois enroulée dans un tout originaire : le souci (*Sorge*). Il s'agit, évidemment, de la *même* totalité originaire postulée au début de l'analytique existentielle (le tout apriorique essentiellement unitaire de l'*In-der-Welt-sein*), mais redécouverte à un niveau plus élevé d'explicitation, en tant que *Sorge*.

Cette tâche est assumée par le § 39 de l'ouvrage, dont l'intention est de déterminer « la totalité originaire du tout structurel du *Dasein* [*ursprüngliche Ganzheit des Strukturanzien des Daseins*] » (SZ, 180). Par cette formule apparemment tautologique – la totalité originaire du tout structurel – Heidegger déterminera précisément, dans le § 41, l'être du *Dasein* en tant que souci. Ce nouveau rassemblement trouvera l'expression qui suit :

La totalité formellement existentielle du tout structurel ontologique du *Dasein* doit [...] être saisie dans la structure suivante : l'être du *Dasein* veut dire être-déjà-en-avant-de-soi-dans-(le-monde-) comme-être-auprès (de l'étant faisant rencontre de manière intramondaine). (SZ, 192)

Quant au problème de la mort, nous verrons que, justement, un moment constitutif de cette totalité structurelle et ontologique – l'être-en-avant-de-soi (*Sich-vorweg-sein*) –, posera plusieurs problèmes à la conception d'une autre totalité, existentielle, en particulier celle de l'existence entre la naissance et la mort. Par l'approche du phénomène de la mort, Heidegger essaiera de résoudre précisément cette contradiction entre le concept existentiel de totalité (le souci) et le concept existentiel de totalité (être entre naissance et mort).

Le § 45 – placé stratégiquement à la frontière des deux sections de *Sein und Zeit* – fixe une série de tâches pour la deuxième section de l'ouvrage, tâches qui partent d'ailleurs des inaccomplissements de la première section. Après le parcours de l'« analyse préparatoire » du *Dasein*, Heidegger se demande si les résultats obtenus jusqu'ici constituent une interprétation ontologiquement *originaire* de cet étant. Comprendre originairement et ontologiquement un étant signifie surprendre et conceptualiser l'*intégralité unitaire* de ses structures aprioriques dans sa totalité. La signification de la compréhension *originaire* implique donc une approche frontale du thème de la totalité.¹ C'est de cette façon que le concept de totalité joue ici un rôle de premier ordre.

¹ SZ, 232 : « [...] une interprétation ontologique *originaire* ne requiert pas seulement une situation herméneutique assurée en toute adéquation au phénomène : elle doit expressément s'assurer si elle a porté à la pré-acquisition le *tout* de l'étant thématique. De même, une première esquisse de l'être

Heidegger s'aperçoit que l'analyse antérieure est incomplète pour deux raisons, en sorte que la démarche menée jusqu'ici n'est pas originaire. La première raison consiste à remarquer que l'on a seulement analysé le mode de l'inauthenticité, celui de l'authenticité fait encore défaut. La deuxième raison relève de la capacité de l'analyse ontologique à emmener *intégralement* l'étant analysé dans la pré-acquisition (*Vorhabe*) qui constitue, comme nous l'avons vu, la structure de toute compréhension en général. En ce qui concerne le *Dasein*, cela devient problématique, car l'ouverture qui marque son être toujours projeté vers le possible (l'« en-avant-de-soi », en tant que moment du souci) semble empêcher la saisie et la conceptualisation de sa totalité. Dans le *Dasein*, il reste toujours quelque chose d'inaccompli, d'irréalisé, de possible : un « ne-pas-encore » (*Noch-nicht*). Ainsi, la totalité ontologiquement unitaire du souci reste indéterminée et abstraite dans la mesure où elle n'est pas approfondie par l'élaboration de la totalité temporelle de ce qui est « entre naissance et mort ». C'est de cette manière (formelle, technique et méthodologique) que le problème de la mort entre dans le contexte de l'analytique existentielle. L'urgence de ce problème se fonde sur la nécessité d'obtenir un concept adéquat de totalité, sans lequel l'analytique existentielle serait privée d'originarité, ne pouvant prétendre alors à aucune validité phénoménologique.

Pour résumer, dans *Sein und Zeit* nous sommes en présence de plusieurs concepts de totalité :

- (a) Une *totalité ontologique, apriorique et structurelle*, une totalité qui n'est pas formée de parties et qui précède ses moments structurels. Ce concept est illustré au plus haut degré par la totalité du souci. Toutefois, ce concept est opératoire non seulement dans le contexte de l'élaboration de la totalité des éléments qui constituent la structure du souci, comme totalité configurée par l'ensemble articulé des existentiels ou comme intégralité de l'être-au-monde, mais aussi en ce qui concerne la totalité des outils (*Zeugganzheit* ; SZ, 68, 69, 82, 103), la totalité des renvois (*Verweisungsganzheit* ; SZ, 70, 75, 76, 82), la totalité des tournures (*Bewandtnisganzheit* ; SZ, 84, 85, 87) qui constitue la mondanéité, ou la totalité de places (*Platzganzheit* ; SZ, 103, 111, 112) qui détermine la spatialité existentielle. Du reste, l'intégralité ontologico-structurelle du souci englobe et détermine ces totalités locales que l'analytique met au jour. Le problème de l'unité de cette totalité sera résolu par la saisie de la temporalité en tant qu'essence unitaire du souci, comme unique temporalisation triplement ekstatique de la temporalité originaire.
- (b) À cette totalité ontologique, apriorique et structurelle s'oppose un autre concept de totalité que l'on pourrait déterminer comme *a posteriori*, par exemple la totalité d'une somme, obtenue par l'addition de ses parties. Dans plusieurs

de cet étant, même si elle est phénoménalement fondée, ne suffit pas. La pré-vision de l'être doit bien plutôt atteindre celui-ci du point de vue de l'unité des moments structurels qui lui appartiennent ou peuvent lui appartenir. C'est alors seulement que peut être posée et résolue avec sûreté phénoménale la question du sens de l'unité de la totalité d'être de l'étant en son tout. »

contextes, Heidegger s'efforce de rejeter ce concept comme inapproprié à l'être du *Dasein* (SZ, 48).

- (c) Nous avons affaire ensuite à une « *totalité modale* » qui correspond à une « *intégralité herméneutique* ». Ce concept apparaît lorsque Heidegger signale que l'analytique n'a pas explicité l'authenticité du *Dasein* (à côté des modalités, déjà analysées, de l'inauthenticité et de l'indifférence modale), c'est-à-dire quand il concède que l'analytique ne peut prétendre à l'intégralité. L'authenticité, l'inauthenticité et l'indifférence constituent les modes dont une analyse *complète* ne saurait se passer. Il s'agit donc d'une intégralité du discours explicatif, mais aussi d'une totalité des modes du *Dasein*.
- (d) Enfin, une *totalité existentielle* entre en scène quand on parle de l'existence du *Dasein* « entre » naissance et mort, totalité qui devient problématique par rapport à la permanence de son « ne-pas-encore ».

Il est clair que le problème de la mort demande l'élucidation de ce concept de totalité existentielle du *Dasein* (point d). Dans sa démarche, Heidegger conteste la tentative qui veut comprendre cette totalité existentielle à partir d'un concept *a posteriori* de totalité (point b), il cherche en outre à trouver une cohésion phénoménologiquement valide entre cette totalité existentielle et le concept ontologique de totalité (point a) déjà mis en évidence en tant que souci.

Il faut souligner un aspect important : tandis que le concept de *Ganzheit* surgit dans les contextes indiquant la *totalité structurelle a priori* (comme totalité d'outils, ou de renvois, ou de tournures, ou de places), le concept de *Ganzsein* (être-tout), avec ses variantes « l'être tout possible » (*das mögliche Ganzsein* ; SZ, 234, 235, 236, 237, 259, 317) et « le pouvoir d'être tout » (*das Ganzseinkönnen* ; SZ, 233, 234, 309)² est d'abord élaboré dans la discussion sur la mort et indique la *totalité existentielle*. Du reste, des formules telles que « *das ganze Dasein* » (SZ, 233, 317) ou « *das Dasein als Ganzes* » (SZ, 230, 233) tiennent plutôt du problème de la mort (point d) que de l'idée de la totalité structurelle (point a). Ainsi, la totalité des structures ontologiques du *Dasein* (réitérée comme totalité de tel ou tel niveau ontologique : outil, renvoi, tournure, place) se distingue nettement de l'être tout, du fait d'exister en tant que tout, du vivre cette intégralité de l'existence propre en tant que tout. Dans le premier cas le problème est strictement conceptuel (il s'agit de concevoir distinctement l'idée adéquate de totalité par rapport aux « domaines distincts de réalité »), alors que dans le deuxième cas c'est le fait d'être cette totalité, de la « vivre », d'être tout, en un sens existentiel qui pose problème.

Heidegger se confronte ici à une difficulté redoutable, dans la mesure où le premier concept de totalité, notamment l'intégralité ontologique-existentielle du souci (point a), semble contredire l'intégralité existentielle du *Dasein* entre naissance et mort (point d). Pourtant, selon l'exigence phénoménologique de Heidegger, toute structure (existentielle) est légitimée par des manières (existentielles) d'exister. La phénoménologie n'admet aucun abîme entre l'ontologique et l'ontique, elle récuse

²Ce syntagme apparaît souvent dans la construction *das eigentliche Ganzseinkönnen* (le pouvoir authentique d'être tout), SZ, 234–235, 266, 301–305, 308–309.

toute forme de dualisme de souche platonicienne entre « idée » et « chose ». La phénoménologie prétend que les structures aprioriques-ontologiques qu'elle dévoile sont obtenues à *partir* des choses mêmes, celles-ci mettant à l'épreuve celles-là, celles-là étant attestées par celles-ci. D'ailleurs l'idée d'une contradiction entre la totalité ontologique du souci et la totalité ontique donnée dans l'horizon de la mort paraît pour Heidegger *inacceptable du point de vue méthodologique*. L'un des enjeux de la deuxième section de *Sein und Zeit* consiste à résoudre ce désaccord, plus précisément à élaborer une totalité ontique-existentielle qui légitime la totalité ontologique-existentielle du souci. C'est pourquoi le tout du souci sera toujours discuté, étant impliqué dans chacun des moments de l'analyse ontologique de la mort et de la conscience. Pour preuve, on apercevra la transition subtile du sens statique et structurel de la *Ganzheit* à un sens plus dynamique et existentiel de « l'être tout » (*Ganzsein*) et, ensuite, au « pouvoir d'être tout » (*Ganzseinkönnen*). Finalement, Heidegger élaborera, par le recours au phénomène de la voix de la conscience, une *modalisation existentielle* du pouvoir d'être tout : le pouvoir *authentique* d'être tout (*eigentliches Ganzseinkönnen*).

Ainsi, Heidegger commence par affirmer la nécessité de conquérir une pré-acquisition où le *Dasein* total est donné en tant que tout. Pour cela, il faut partir du seul repère que nous ayons, à savoir la non-intégralité (*Unganzheit*) du *Dasein*, c'est-à-dire l'inaccomplissement constant (*ständige Unabgeschlossenheit*) qui caractérise son être aussi longtemps qu'il existe, ou, pour le dire encore autrement, l'excédent dans son pouvoir être (*Ausstand an Seinkönnen*) qui détermine l'ouverture essentielle du *Dasein* vers ses possibilités facticielles, par le moment constitutif de « l'être-en-avant-de-soi » (*Sich-vorweg-sein*), grâce à la structure du projet (*Entwurf*) et à celle de l'existence dirigée vers le possible. Il semble donc que la totalité du *Dasein* serait déterminée par rapport à ce qui *n'est pas encore* « dans » le *Dasein*, par ce qui se situe au dehors de lui comme reste ou comme excédent (*Ausstand*). Une fois que serait palliée cette non-intégralité, la totalité du *Dasein* serait enfin constituée. Or, ce « ne pas encore » (*Noch-nicht*) est déterminé par rapport à la mort : aussi longtemps qu'il est, le *Dasein* n'est « pas encore » intégral, car « devant » lui il y a encore un reste, un excédent, qui est sa mort et qui, en tant que « ne pas encore » spécifique, détermine la non-intégralité de cet étant. D'ores et déjà, il peut être évident que cette idée de totalité relève en fait du sens indiqué au point (b), comme totalité comprise *a posteriori*, comme somme des parties qui doivent être ensemble pour former un tout. En conséquence, Heidegger s'efforce de déconstruire précisément cette idée de totalité forgée par la notion de reste.

Le fil directeur de la discussion consiste dans l'élaboration d'une connexion ontologique entre la notion de totalité (*Ganzheit*) et la notion de fin (*Ende*). En effet, comment comprendre l'idée d'intégralité au moyen de l'idée de fin ? Est-il plausible que toute totalité devienne intelligible par la saisie de sa fin ? Voilà la tâche du § 48, qui détaille les modifications structurelles des concepts de fin et de totalité.³ Dans ce contexte, la fonctionnalité catégorielle du « ne-pas-encore » deviendra évidente, dans la mesure où le *Noch-nicht* constitue l'intermédiaire placé entre *Ganzheit* et

³ Cf. Flécheux 1989, 201–212 ; White 2005, 61–66.

Ende, à la manière d'un « dénominateur commun ». Les exemples que Heidegger donne dans ce paragraphe (la somme qui doit encore être payée en tant que dette, la lune dont une partie lui fait encore défaut, le fruit qui n'est pas mûr et qui tend à la maturité) illustrent la flexibilité catégoriale du concept de « ne-pas-encore » qui renvoie parfois à l'idée de totalité, parfois à l'idée de fin. Par exemple, dans le cas de la dette qui doit être remboursée, le « ne-pas-encore » de ce qui est dû renvoie à l'idée de totalité (la somme initialement empruntée), et non pas à l'idée de fin (bien sûr, par la restitution de la dette, l'être endetté touche à sa *fin*, mais il s'agit de la fin non pas de la somme, mais de l'endettement). De même, dans le cas de la lune dont on ne voit pas un quartier, le « ne-pas-encore » fait écho à l'intégralité de la visibilité de la lune, et non pas à sa « fin ». Cependant, dans le cas du mûrissement du fruit, le concept intermédiaire de *Noch-nicht* renvoie à la fin de cet étant, et non pas à sa totalité (nous disons d'une pomme qu'elle est entière quand il ne lui manque aucune tranche, et non pas quand elle est mûre, même si à ce moment nous pouvons affirmer qu'elle a accompli son cours, que son parcours est, disons, « intégral »). Remarquons aussi que le syntagme « ne-pas-encore » (*Noch-nicht*) convient fort bien au propos de Heidegger en raison de sa valeur temporelle : ce « encore » renvoie déjà à un « avenir », à une succession, ce qui annonce d'ailleurs l'évolution ultérieure de l'analyse du phénomène de la mort.

Ainsi, afin d'obtenir une connexion ontologiquement adéquate des concepts de totalité et de fin, et pour rendre compte de la constitution d'être de la mort du *Dasein*, Heidegger utilise une « variation eidétique inversée ». Comme nous le savons, la variation eidétique est le procédé phénoménologique qui nous permet d'obtenir – à partir des multiples modifications d'une chose dans l'imagination (une table, par exemple) – leur invariant commun, leur *eidōs* (en l'occurrence, l'idée de table en général). Or, dans ce contexte, Heidegger renverse ce procédé : il s'agit de concrétiser l'*eidōs* catégorial de la totalité et de la fin en fonction d'un domaine de réalité ou d'un autre. Le renversement de ce procédé permet d'engendrer une dé-formalisation :

[...] la caractérisation ontologique de la fin et de la totalité [...] requiert non seulement le dégagement [*Herausstellung*] de la structure *formelle* de la fin en général et de la totalité en général, mais encore elle a besoin d'un développement [*Auswicklung*] de ses possibles modifications structurelles régionales, autrement dit de ses modifications en tant que dé-formalisées [*entformalisierten*], à chaque fois rapportées à l'étant « spécifique » concerné et déterminées à partir de l'être de celui-ci. (SZ, 241)

Par ce biais, l'analyse de Heidegger procède de bas en haut, commençant avec les étants le plus élémentaires, afin de déterminer le type de fin et de totalité adéquats au *Dasein*. Il parcourt tout d'abord trois niveaux catégoriaux : la *Zuhandenheit* (par laquelle est déterminée la somme endettée, qui est ou n'est pas à la portée de la main), la *Vorhandenheit* (dans le cas de la lune qui, même si elle est dès le début présente intégralement, ne peut pas être perçue en totalité) et, finalement, le devenir, *Werden* (dans le cas du fruit qui tend à mûrir).

La première et la plus simple définition de la non-intégralité (*Unganzheit*), déterminée par un « ne-pas-encore » (*Noch-nicht*) compris comme excédent (*Ausstand*), est la suivante : l'excéder comme faire-défaut ou comme manque (*Ausstehen als*

Fehlen ; SZ, 242). Le manque se fonde toutefois sur une coappartenance préalable : seul ce qui nous appartenait au préalable peut ensuite éventuellement nous manquer. C'est dans ce contexte que Heidegger donne l'exemple de la dette : d'une somme initiale empruntée fait défaut une certaine partie ; c'est le reste encore à payer pour rembourser la somme de départ. Ce restant manque « pour le moment », mais « dans le temps » il sera comblé et ne manquera plus. Être comme reste ou comme excédent signifie donc « le ne-pas-encore-être-ensemble de ce qui se coappartient [*Nochnichtbeisammensein des Zusammengehörigen*] » (SZ, 242), c'est-à-dire le non-être-à-portée-de-la-main des parties qui sont à ajouter (*Unzuhandenheit von beizubringenden Stücken*). Quand ces parties seront ajoutées, la qualité essentielle de l'étant respectif (c'est-à-dire de la somme) ne changera pas : la somme restera une somme, donc un étant à-portée-de-la-main. Sa complétude ne modifie pas son statut catégorial.

Tout cela montre pourquoi cette acception de la (non)totalité n'est pas appropriée à l'être du *Dasein*. D'abord, le mode d'être du *Dasein* n'est pas celui des étants intramondains (qu'ils soient sous-la-main ou à-portée-de-la-main). Ensuite, le *Dasein* n'ajoute pas à sa vie, peu à peu, quelque chose de son « ne-pas-encore » qui lui manquerait. Enfin, quand son « ne-pas-encore » est présent, il ne préserve pas le mode d'être de cet étant, mais tout au contraire il le modifie radicalement : du *Dasein* il devient *Nichtmehrdasein* (SZ, 242). Sa « complétude » inverse complètement sa guise essentielle d'être.

L'exemple suivant ne change pas non plus la perspective : quand nous disons de la lune qu'il lui manque un quartier afin d'être la pleine lune, alors, certes, il ne s'agit plus d'un « ajout pièce à pièce » de quelque chose qui au début n'est pas à-portée-de-la-main, et qui, par son addition, devient à-portée-de-la-main. Le manque qui est « dans » la lune n'est pas, comme dans l'exemple précédent, un ne-pas-encore-être-ensemble des parties. Ici, le « ne-pas-encore » tient à notre capacité perceptive, et ne vient pas de l'objet en tant que tel qui est d'emblée simplement présent en tant que tout. La lune est, disons, intégrale, sans égard pour nos capacités perceptives. Ainsi, la méréologie heideggérienne doit aussi abandonner ce niveau phénoménal, car ce « ne-pas-encore-être-devenu-accessible [*Noch-nicht-zugänglich-geworden-sein*] » (SZ, 244) n'est pas apte non plus à clarifier le « ne-pas-encore » spécifique au *Dasein*. Ou, avec les mots de Heidegger :

Le problème ne concerne pas la saisie du ne-pas-encore qui est à la mesure du *Dasein*, mais son *être* – ou son *non-être* – possible. Le *Dasein* doit nécessairement et en tant que lui-même *devenir*, c'est-à-dire *être* ce qu'il n'est pas encore. (SZ, 243)

Voilà comment le troisième niveau d'explicitation relève du domaine du *devenir* (*Werden*). L'exemple du fruit qui n'est pas mûr et qui (en devenant) se porte vers sa maturité dépasse aussi bien le niveau phénoménal où se situe l'exemple de la somme (l'addition successive de quelque chose qui n'est pas *zuhanden* jusqu'au moment où il devient *zuhanden*), que le niveau où se situe l'exemple de la lune (la présence sous-la-main au début inaccessible, ensuite accessible). Le fruit devient lui-même son « ne-pas-encore » à partir de lui-même, sans une intervention extérieure : il se porte lui-même au mûrissement. Dans ce « se-porter » (*Sichbringen*) nous pouvons

voir une analogie structurelle avec la manière dont le *Dasein*, à son tour, se porte vers son « ne pas encore ».

On pourrait objecter que le fruit, en se portant à la maturité, n'arrive pas à sa totalité, mais à sa fin. Évidemment, « son cours naturel » dure depuis l'apparition de la fleur jusqu'à la maturation du fruit, et ce « depuis – jusqu'à » peut être compris comme un « parcours entier ». Mais dès cet exemple, Heidegger inscrit le concept de *Noch-nicht* dans le registre sémantique de l'idée de fin. Dans les exemples suivants (la pluie, le chemin, le tableau), l'idée de totalité survient seulement d'une manière accidentelle.

Dans le cas du fruit, il faut remarquer d'abord la similitude entre sa fin (dans le mûrissement) et la fin du *Dasein* (dans la mort) : ce sont des fins *en vue desquelles* ces étants *sont ou deviennent*. Mais cette similitude ne doit pas masquer une différence essentielle, car pour le fruit cette fin est un achèvement (*Vollendung*), c'est-à-dire l'accomplissement de ses possibilités d'être (à partir de son être, le fruit n'a rien d'autre à faire que de croître et mûrir), tandis que pour le *Dasein* sa fin facticielle ne coïncide pas avec son accomplissement. Mourant, le *Dasein* ne met pas la dernière touche à son existence, parachevant le paysage de sa vie. Il n'accomplit pas par sa mort la plénitude de ses possibilités d'être. On peut dire « qu'on aurait encore beaucoup de choses à faire ». Ou, selon les mots de Heidegger, « [m]ême un *Dasein* "inaccompli" finit », bien qu'il « a si peu besoin de n'arriver à maturité qu'avec sa mort qu'il peut avoir déjà dépassé cette maturité avant la fin » (SZ, 244).⁴ Une autre différence essentielle consiste dans le fait que la fin du fruit ne change pas le mode d'être du fruit, tandis que pour le *Dasein* la fin modifie radicalement sa manière d'être.

Par la suite, Heidegger met en évidence d'autres variations structurelles de la fin : la pluie, le chemin, le tableau, le pain, tous ont une fin. Heidegger explique ainsi trois modalisations de la fin : le cesser, l'achèvement et le disparaître. Par exemple, la pluie comme le chemin peuvent s'arrêter à un certain moment : le finir en tant que cesser (*Enden als Aufhören*) modifie le statut ontologique de l'étant en question. La pluie, étant simple présence sous-la-main, devient par le cesser un ne-pas-être-sous-la-main (le passage de la *Vorhandenheit* à l'*Unvorhandenheit*). Le chemin, étant à-portée-de-la-main, devient par le cesser – quand il est « en construction » – un ne-plus-être-à-portée-de-la-main qui est accessible seulement en tant que simple présence inertielle sous-la-main (le passage de la *Zuhandenheit* à l'*Unzuhandenheit* et, à partir de là, à la *Vorhandenheit*).

L'idée de n'être plus ni même en tant que simple présence inertielle sous-la-main détermine un autre mode du finir : « le disparaître » (*Verschwinden*). Quand ils finissent, la pluie et le pain disparaissent. Remarquons que certains étants peuvent être placés sous plusieurs déterminations catégorielles de la fin : pour la

⁴Ainsi, nous découvrons au moins trois modalités du rapport entre « la fin » et « l'accomplissement » : soit la fin survient avant l'accomplissement (cas où nous avons affaire à un « être raté ») ; soit l'accomplissement survient avant la fin (le destin accompli) ; soit la fin coïncide avec l'accomplissement, quand l'accomplissement surgit en tant que fin (peut-être faut-il songer aux cas exemplaires de Socrate, de Jésus, des martyrs chrétiens des premiers siècles ?).

pluie, par exemple, la fin signifie aussi bien « cesser » que « disparaître ». Il est vrai que certaines cessations peuvent être des disparitions, mais à l'inverse toutes les disparitions ne sont pas pour autant des cessations. Le cesser indique la fin temporelle d'un étant, tandis que la disparition en indique la fin substantielle.

Finalement, il existe encore un autre mode du finir : « l'être-achevé » ou « l'achèvement » (*Fertigkeit*). Quelque chose *n'est pas achevé*, par exemple, le chemin (qui est encore en construction) ou le tableau (qui sera achevé « avec le dernier coup de pinceau » ; SZ, 245). Dans l'exemple du chemin, nous avons affaire à une autre modification catégorielle : quand le chemin « n'était pas achevé », il était simple présence inertielle sous-la-main en tant que ne-pas-être-à-portée-de-la-main (*Vorhandenheit* comme *Unzuhandenheit*) ; mais quand le chemin « sera achevé » il sera à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*), ouvert à mon utilisation préoccupée. (Entre parenthèses, remarquons que, dans le cas du tableau, Heidegger affirme que, par l'achèvement – *Fertigkeit* –, il devient simplement présent sous-la-main. Mais la catégorie de la *Vorhandenheit* peut-elle déterminer un étant qui relève de l'art ? Ne faut-il pas entrevoir ici l'insuffisance de la tripartition ontologique heideggérienne *Vorhandenheit*, *Zuhandenheit* et *Dasein* ?⁵ Même si nous acceptons que le tableau devienne, par l'achèvement, simplement présent sous-la-main, nous pourrions nous demander : *comment* était-il avant être achevé ?)

Nous arrivons ainsi au bout de la démonstration heideggérienne : la fin du *Dasein* est d'une toute autre nature que la fin de ces étants. Elle ne consiste ni à cesser (*Aufhören*), ni en un achèvement (*Fertigkeit*), ni à disparaître (*Verschwinden*). De même, sa totalité ne signifie ni l'être-ensemble de ce qui se coappartient (*Beisammensein des Zusammengehörigen*), ni un être-à-portée-de-la-main des parties qui sont à ajouter (*Zuhandenheit von beizubringenden Stücken*), ni un être devenu accessible (*zugänglich-geworden-sein*) en tant que sous-la-main. Quand l'être du *Dasein* est en jeu, la constellation conceptuelle fin/totalité (*Ende/Ganzheit*) requiert une toute autre optique. La fin que la mort détermine et qui ouvre la voie pour obtenir un concept adéquat de totalité ne se laisse pas interprétée comme un fait ontique, comme un événement concret compris comme être-à-la-fin (*Zu-Ende-sein*) à la manière du décès (*Ableben*). Le concept du « ne-pas-encore » (*Noch-nicht*) spécifique au *Dasein* ne doit pas être entendu comme excédent (*Ausstand*). L'idée de « reste » ne peut pas déterminer véritablement l'intégralité du *Dasein*, car le « ne-pas-encore » est une partie qui ne peut manquer que par rapport à un tout entendu *comme somme*. Ce type de partie ne peut constituer qu'un tout composé, qui ne saurait revendiquer ni un statut apriorique, ni une unité originaire non-composée.

⁵ Nous rencontrons le même problème avec le phénomène de la vie. Car la vie, et les phénomènes qui lui sont connexes (par exemple la chair, la corporéité vivante), ne peuvent être placés dans aucune de ces trois catégories mentionnées (voir sur ce sujet Ciocan 2008). Il est également vrai que, d'autre part, les réflexions heideggériennes ultérieures sur l'essence de l'animalité et aussi sur l'essence de l'œuvre d'art rachatteront ce « réductionnisme » de *Sein und Zeit*. En tout cas, nous pouvons mentionner un passage évoquant un mode d'être d'un étant qui, sans être à la mesure du *Dasein*, n'est non plus sous-la-main ou à-portée-de-la-main : « [...] Sein des *nichtdaseinsmäßigen Seienden*, das heißt auch dessen, was, *nicht zuhanden und nicht vorhanden*, nur "besteht". » (SZ, 333, nous soulignons)

Les exemples ont montré avec force que l'intégralité qui doit être attribuée au *Dasein* n'est pas la même que celle que l'on accorde aux étants intramondains. Par voie de conséquence, le phénoménologue a pour tâche de rejeter ce concept inadéquat de totalité par lequel la mort du *Dasein* est entendue comme excédent, afin d'obtenir un concept *simple, apriorique, existential-ontologique* de totalité, un tout véritablement unitaire, dont les « parties » ont pour nature des « moments » et non pas des fragments ou des morceaux.

La totalité apriorique originaire du *Dasein* ne peut être explicitée qu'à la suite de l'élaboration ontologiquement adéquate du concept de fin spécifique à cet étant. Elle ne devient pas ontologiquement intelligible grâce aux modalités du cesser, de l'achèvement et du disparaître, car la fin du *Dasein* ne se détermine pas originairement comme être-à-la-fin (*Zu-Ende-sein*), mais comme une fin *en vue de laquelle* le *Dasein* existe toujours, donc comme être-pour-la-fin (*Sein zum Ende*). Voilà comment s'opère la mutation fondamentale de la phénoménologie heideggérienne de la mort, en passant de la *Zu-Ende-sein* à la *Sein zum Ende* :

De même que le *Dasein*, aussi longtemps qu'il est, est au contraire constamment déjà son ne-pas-encore [*Noch-nicht*], de même il est aussi déjà sa fin. Le finir désigné par la mort ne signifie pas un être-à-la-fin [*Zu-Ende-sein*] du *Dasein*, mais un être pour la fin [*Sein zum Ende*] de cet étant. (SZ, 245)

La fin du *Dasein* ne lui est pas donnée en tant qu'événement concret qui lui survient. La totalité du *Dasein* n'est pas composée de parties sous-la-main (qui peuvent ou non faire défaut) ; la mort – qui est constitutive de cette totalité – ne consiste pas en un excédent qui ne serait pas présent sur le moment, mais qui pourrait l'être par la suite. Avec le passage décisif de la *Zu-Ende-sein* à la *Sein zum Ende*, la phénoménologie heideggérienne montre que la mort du *Dasein* n'est pas un événement situé à la fin de la vie, mais *une possibilité* que le *Dasein* doit assumer « dès qu'il est », comme « une guise d'être [*eine Weise zu sein*] », comme une manière ou un mode de son être.

Précisément parce que l'être du *Dasein* n'a rien de commun avec l'être des étants intramondains, sa totalité (*Ganzheit*) doit être entendue comme *Ganzsein*, comme être-tout, comme totalité que le *Dasein* doit vivre, en existant. Mais comme toute manière existentielle d'être du *Dasein* se déploie dans l'horizon de son pouvoir-être (*Seinkönnen*), la totalité sera finalement déterminée comme *Ganzseinkönnen*, comme pouvoir-être-tout. À cause de ses exigences phénoménologiques, Heidegger cherche à mettre en lumière précisément les phénomènes dans lesquels le *Dasein* s'ouvre à lui-même dans l'intégralité de son être en tant que *pouvoir-être-tout*. C'est dans ce contexte que le thème de l'angoisse, que nous approcherons dans un chapitre ultérieur, a un rôle déterminant : car seule l'angoisse devant la mort, comme phénomène fondamental de l'affectivité, peut ouvrir concrètement l'intégralité du *Dasein*. C'est de cette manière que l'être-pour-la-mort constitue le projet existentiel d'un pouvoir-être-tout, qui s'accomplit comme devancement (*Vorlaufen*).

Ce pouvoir-être-tout du devancement devrait être déterminé ensuite en vue de sa possible authenticité. L'unité du devancement et de la résolution donnera naissance au phénomène de la totalité originaire et authentique du *Dasein*, comme résolution devançante (*vorlaufende Entschlossenheit*). Finalement, l'exigence de l'intégralité

interviendra encore une fois dans le contexte du thème de l'historicité, avec la nécessité de déterminer « l'extension du *Dasein* entre naissance et mort ».

Ainsi, l'exigence de l'élaboration d'un concept *originnaire* de totalité du *Dasein*, comme totalité apriorique, antérieure à tous les moments qui lui sont constitutifs, reviendra constamment dans l'analytique existentielle. Néanmoins, il faut souligner un fait paradoxal : par cette recherche incessante de l'intégralité originnaire du *Dasein*, Heidegger ne vise qu'à obtenir un *point de départ* assuré pour son projet philosophique. En effet, l'analytique ne pourra prétendre à une validité ontologique que lorsque le *Dasein* sera « donné » dans son tout ; et alors seulement elle sera en mesure de commencer vraiment.

C'est précisément dans l'auto-intensification compréhensive du caractère fini du *Dasein* (qui se trouve dans l'horizon de la possibilité extrême de la fin, dans le devancement angoissé de la mort), que le *Dasein* peut s'atteindre à sa totalité originnaire, apriorique, existentielle, ontologique, simple, unitaire, et en attester au niveau ontique (c'est-à-dire concrètement, au niveau de sa vie facticielle). Quand le *Dasein* se possède lui-même, en tant que totalité véritable, comme existence plénière, il peut enfin se prendre authentiquement lui-même comme objet de sa propre recherche phénoménologique, censée expliciter précisément sa constitution d'être. Et c'est alors que l'ontologie du *Dasein* est vraiment phénoménologique, c'est-à-dire légitimée à partir des choses mêmes. Voilà donc comment se montre l'union indissoluble entre vie et philosophie, dans sa version heideggérienne.

Remarquons aussi que la notion de totalité mise en œuvre par Heidegger se place dans la laborieuse histoire de ce concept fondamental de la philosophie européenne. Dans une note en bas de page (SZ, 244, n.), Heidegger montre qu'il était parfaitement conscient de la généalogie conceptuelle⁶ dans laquelle s'inscrivait sa propre élaboration du concept de totalité, indiquant d'abord la différence entre *holon* et *pan* dans la philosophie de Platon et d'Aristote et les développements de la méréologie husserlienne dans la 3^e Recherche logique, intitulée *Sur la doctrine du tout et des parties*. Ce sont donc des ressources pour détruire l'idée traditionnelle de totalité. Du reste, nous pouvons remarquer que, chez Platon, la distinction entre *holon* et *pan* n'est pas très nettement tracée, comme on le voit dans les deux citations suivantes du *Théétète* et du *Sophiste* :

- SOCRATE : Mais que la totalité des parties [*ta panta mere*] soit la somme [*to pan*], c'est chose avérée, si le total du nombre [*ho pas arithmos*] doit, lui aussi, être la somme [*to pan*].
- THÉÉTÈTE : D'accord.
- SOCRATE : Le tout [*to holon*] n'est donc point constitué de parties [*ek meron*]. Sans quoi il serait une somme [*pan*], vu qu'il serait la totalité des parties [*ta panta on mere*].
- THÉÉTÈTE : Il ne l'est point, semble-t-il.
- SOCRATE : La partie peut-elle être partie d'autre chose que du tout [*tou holou*] ?
- THÉÉTÈTE : Oui, de la somme [*tou pantos*].

⁶Pour une perspective plus ample sur l'histoire de ce concept, voir Kaulbach 1974.

- SOCRATE : C'est virilement batailler, Théétète. Mais la somme [*to pan*], n'est-ce pas quand rien ne lui manque qu'elle est vraiment une somme [*pan*] ?
- THÉÉTÈTE : Nécessairement.
- SOCRATE : Ne sera-ce aussi un tout [*holon*], ce à quoi absolument rien ne manque ? N'est-il vrai aussi que ce à quoi quelque chose manque ne sera ni tout, ni somme [*oute holon*, *oute pan*], puisqu'une même différence aura, sur lui, dans les deux cas, le même effet ?
- THÉÉTÈTE : Il me semble maintenant qu'il n'y a aucune différence entre somme et tout [*ouden diapherein pan te kai holon*].
- SOCRATE : Or, n'avons-nous pas dit que, là où il y a des parties, la somme et le tout [*to holon te kai pan*] seront la totalité des parties [*ta panta mere*] ?
- THÉÉTÈTE : Parfaitement.⁷

Dans un autre contexte, sans toutefois le distinguer par rapport au *pan*, Platon met en relation *to holon* avec l'un [*to hen*] et l'être [*to on*].

- L'ÉTRANGER : De ceux qui disent que le Tout [*to pan*] est un, ne ferons-nous pas tous nos efforts pour apprendre ce qu'ils peuvent bien entendre par l'être ?
- THÉÉTÈTE : Comment ne pas l'essayer ?
- [...]
- L'ÉTRANGER : Mais que dire du Tout [*to holon*] ? L'affirmeront-ils autre que l'Un qui est, ou identique à lui ?
- THÉÉTÈTE : Comment ne pas voir qu'ils l'affirmeront et l'affirment identique ?
- L'ÉTRANGER : Si donc il est Tout [*holon*], comme le dit Parménide, « De toutes parts semblable à la masse d'une sphère bien arrondie, du centre, en tous les sens, également puissant ; car plus grand ou moindre, il ne saurait l'être, en aucune part », l'être qui est tel a milieu et extrémités et, de ce fait, en toute nécessité, a des parties. N'est-ce pas vrai ?
- THÉÉTÈTE : Si donc.
- L'ÉTRANGER : Or, rien n'empêche ce qui est ainsi divisé d'avoir une unité à lui imposée par-dessus l'ensemble de ses parties, et, par là donc, d'être non seulement tout [*pan*] et total [*holon*], mais aussi un.
- THÉÉTÈTE : Qui l'en empêcherait ?⁸

Nous avons donc une superposition entre deux couples conceptuels : tout/parties et un/multiple, sans ignorer qu'en ce qui concerne le tout, nous butons toujours sur une polysémie (*holon / pan*) non clarifiée.⁹ La problématique se retrouve chez Aristote dans le même registre :

« Partie » [*meros*] se dit, dans un premier sens, de ce en quoi une quantité peut, d'une certaine manière, être divisée. [...] En un sens différent, partie signifie seulement celles de ces parties qui mesurent le tout [...]. En outre, ce en quoi la forme peut se diviser, abstraction faite de la quantité, est appelé partie de cette forme. [...] Un tout [*holon*]

⁷ Platon, *Théétète*, 204e–205a.

⁸ *Sophiste*, 244b–245a. Cf. aussi Harte 2002.

⁹ Mentionnons que, dans cette constellation conceptuelle, on devrait invoquer aussi le terme de *ta panta*, qui complique encore les niveaux problématiques de l'idée grecque de totalité. Voir aussi l'article « Holon », dans Peters 1974. Enfin, comme l'idée de totalité est forgée par Heidegger pour déterminer la totalité de d'être du *Dasein*, signalons aussi le lieu où Platon parle pour la première fois de l'homme en tant que tout : « L'âme, le corps, ou le tout qui est formé de leur union » (*Alcibiade*, 130 a). Dans ce contexte, Platon souligne que ni le corps ni le tout [*to holon*] ne sont « l'homme », mais seulement l'âme (130 b–c).

s'entend de ce à quoi ne manque aucune des parties qui sont dites constituer naturellement un tout [*holon physei*]. C'est aussi ce qui contient les composants de telle sorte qu'ils forment une unité [*hen*]. [...] En outre, des quantités ayant un commencement, un milieu et une fin, celles dans lesquelles la position des parties est indifférente sont appelées un total [*pan*] et les autres un tout [*holon*] ; celles qui peuvent réunir les deux caractères sont à la fois tout et total.¹⁰

C'est à partir de ces contributions fondatrices que Heidegger suggère une certaine opacité historique du couple conceptuel *holon / pan*, affirmant que la distinction entre les significations catégorielles de la totalité n'est pas véritablement mise au jour. Afin de clarifier cette opacité conceptuelle, une destruction de l'idée de totalité serait non seulement possible, mais aussi nécessaire. Finalement, Heidegger indique l'analyse méréologique husserlienne des *Recherches logiques* comme clé herméneutique pour initier une telle destruction.

Dans un travail très rigoureux, Einar Øverenget (1998) démontre que le problème heideggérien de la totalité s'enracine dans la théorie husserlienne du tout et des parties et utilise implicitement l'appareil conceptuel déployé dans le cadre de cette théorie. Cette manière de concevoir la totalité originellement unitaire et transcendentale apriorique porte donc la marque de la phénoménologie husserlienne. Il s'agit d'une totalité qui peut être composée non pas de « parties détachables », mais d'éléments constitutifs appelés « moments ».

Rappelons que la théorie husserlienne du tout et des parties, élaborée dans la troisième *Recherche logique*,¹¹ précise les rapports qui s'établissent entre un tout (*Ganze*) et ses parties (*Teilen*). Deux distinctions majeures configurent cette théorie : celle entre objets *simples* et objets *complexes*, d'une part, et celle entre parties *dépendantes* et parties *indépendantes*. Par ces distinctions, deux modalités, essentiellement différentes du « fait d'être partie » d'un tout, sont accentuées. Les parties qui peuvent se présenter séparément – comme c'est le cas de la tête d'un cheval par rapport au « cheval en tant que tout » ou du toit par rapport à la maison en tant que tout – sont nommées « fragments » (*Stücke*) : elles se laissent saisir indépendamment du tout dont elles font partie et, de plus, elles peuvent être saisies elles-mêmes comme des touts. Les parties qui *ne peuvent pas* se présenter séparément du tout qu'elles constituent, mais sont *dépendantes* de lui – comme l'extension par rapport à la couleur – sont nommées « des moments » (*Momente*). Tandis que les *fragments* sont indépendants du tout, les *moments* en sont dépendants. En même temps, la nature du tout dépend de la nature des parties dont il est constitué : le tout est *composé* quand les parties ont la nature de fragments, donc quand elles sont essentiellement indépendantes de lui ; mais le tout est simple lorsque les parties possèdent la nature de moments, quand elles en sont essentiellement dépendantes. Une analyse attentive peut ainsi vérifier que Heidegger utilise toujours les termes de fragment et de moment dans un sens technique inspiré de la théorie husserlienne.¹²

¹⁰ Aristote, *Métaphysique*, 1023b–1024a (trad. Tricot, Paris, Vrin, 1966).

¹¹ Cf. Husserl 1993, 225–293.

¹² Cf. Øverenget 1998, 7–105.

Après l'analyse du rapport entre mort et totalité, il nous faut maintenant aborder le deuxième moment de notre recherche, consacré à l'intersection entre le phénomène de la mort et le domaine de la *Mitwelt* et du *Mitsein*. En quel sens le phénomène de la mort est-il constitué par l'être-avec du *Dasein* ? Comment l'altérité structure-t-elle le champ polymorphe de la phénoménologie de la mort ?

Plusieurs critiques, dont le plus éminent est Levinas, ont contesté le fait que Heidegger *subordonne* la mort de l'autre à la mort propre. L'analytique du *Dasein* serait une autre égologie, retombant dans le subjectivisme de la philosophie moderne, caractérisé par une hiérarchisation égoïste entre le moi et le toi qui ne tient pas compte du fait atroce de la mort de l'autre et qui ignore la signification de cette expérience pour la constitution de la subjectivité propre.¹³ Cependant, il n'est pas inutile de rappeler une nouvelle fois que, dans *Être et temps*, l'élaboration et la résolution du problème de la mort sont subordonnées au discours ontologique sur l'être du *Dasein*, c'est pourquoi l'interprétation de ce phénomène est dirigée par les exigences générales de l'ontologie fondamentale.¹⁴ L'une des plus importantes exigences est celle de la *Jemeinigkeit* : le fait d'être « à chaque fois mien » oriente dès le début la perspective de l'analytique,¹⁵ dirigeant aussi l'interprétation du phénomène de la mort. Pour élaborer le concept de totalité propre à cet étant (la tâche initiale), il faut obtenir une description de la mort du *Dasein*, en le comprenant comme *mien*, dans le régime du propre. La perspective heideggérienne est dès le début orientée par l'exigence de comprendre non pas la mort de l'autre, mais la mort propre :

La mort, pour autant qu'elle « soit », est toujours essentiellement mienne, et certes elle signifie une possibilité spécifique d'être où il y va purement et simplement de l'être du *Dasein* à chaque fois propre. Dans le mourir, il apparaît que la mort est ontologiquement constituée par la mienneté [*Jemeinigkeit*] et l'existence. (SZ, 240)

L'analyse doit poursuivre non pas seulement le sens que la mort possède pour l'étant que je suis à chaque fois, mais aussi le sens du *rapport* que le *Dasein*, dans sa vie facticielle, peut avoir à sa mort propre. En effet, le sens de la mort propre est donné par le sens de mon rapport à ma mort. La question est alors : comment le *Dasein* peut-il entretenir un rapport authentique avec sa mort ou, au contraire, comment parvient-il à se détourner, d'une manière évasive, de l'authenticité de ce rapport, s'interdisant ainsi d'accéder à cette possibilité privilégiée de son existence ? Dans chacune de ces directions (*qu'est-ce que la mort et comment le Dasein se rapporte-t-il à elle*), on aperçoit la marque du propre et, en conséquence, l'indice de la minimisation de l'altérité dans la syntaxe du phénomène de la mort.

Toutefois, Heidegger approche dans le § 47 le phénomène de la mort de l'autre. La discussion est liée au concept de totalité que nous avons déjà clarifié. Selon la

¹³ Nous avons analysé ces critiques dans Ciocan 2004 et 2007.

¹⁴ SZ, 247 : « [...] à l'intérieur même de cette ontologie du *Dasein* [...] l'analytique existentielle de la mort est [...] *subordonnée* à une caractérisation de la constitution fondamentale du *Dasein*. »

¹⁵ SZ, 53 : « Le *Dasein*, en outre, est l'étant que je suis à chaque fois moi-même. Au *Dasein* existant appartient la mienneté [*Jemeinigkeit*] comme condition de possibilité de l'authenticité et de l'inauthenticité. Le *Dasein* existe à chaque fois en l'un de ces modes, ou dans leur indifférence modale. »

première hypothèse du § 46, le *Dasein* propre ne peut pas être expérimenté en tant que tout, car la totalité prétendrait que l'excédent (*Ausstand*) qui lui reste encore serait « consommé » ; mais comme ce « ne-pas-encore » comprend aussi la fin, le *Dasein* ne semblerait intégral qu'au moment de l'actualisation de la fin de sa vie. Comme cette actualisation implique automatiquement l'impossibilité de toute expérience (suspendant par là la possibilité de toute connaissance et de toute interprétation ontologique), Heidegger en vient à examiner, au § 47, la mort de l'autre.¹⁶

Ainsi, la mort de l'autre n'est pas analysée pour elle-même. Heidegger n'essaie pas de produire une interprétation de la mort de l'autre, afin d'extraire à partir de là une signification de la mort en général. Il faut également signaler que Heidegger ne discute pas « la mort de l'autre », mais « la mort des autres ». Dans ce cas, le philosophe reste fidèle au principe adopté au début de sa recherche, selon lequel le phénomène recherché ne doit pas être approché à partir d'une situation exceptionnelle, mais à partir de la manière dont il se montre dans sa quotidienneté.¹⁷ À cette fin, le phénomène de la mort qui n'est *pas* la mienne est analysé *non pas* à partir de la mort d'un autre exceptionnel (celui par rapport auquel je suis institué dans une relation privilégiée : un « tu »), mais d'un autre quelconque, un « il », autrement dit un « les autres » diffus par rapport auquel mon être (celui du phénoménologue) reste neutre. Plus encore, Heidegger appréhende ce phénomène avec une certaine intention d'ordre théorique, une intention qui, fatalement, resserre la signification de ce phénomène : il parle de « la possibilité d'*expérimenter* la mort des autres » (*die Erfahrbarkeit des Todes der Anderen*). Or, une telle expérimentation suppose une certaine distanciation théorique par rapport au phénomène, une indifférence. Si une question lévinassienne reste en tout cas valide, c'est celle de savoir si une telle perspective neutre ne risque pas, en effet, de rater le contenu phénoménal privilégié de la mort de l'autre. Ce contenu ne se donne *que* dans un paradigme vertical, saturé, et au moyen d'une altérité frontale : ici, le rapport véritable n'est plus l'« expérimentation », mais la participation dramatique à ce phénomène démesuré.

Mais Heidegger est encore loin de cette mise en question. Le détour qu'il semble tenter – de la mort propre à la mort des autres – cherche seulement à vérifier si ce dernier phénomène peut offrir un concept adéquat de totalité. Le but de ce détour est donc de voir si la perspective de la mort des autres permet d'élaborer un concept de totalité spécifique au *Dasein*, en d'autres mots si la venue-à-la-fin (*Zu-Ende-kommen*) de l'autre, au moment de son décès, met en lumière la *totalité* de son être (qui s'obtient par l'élimination de son « ne pas encore », l'excédent qui demeure devant lui aussi longtemps qu'il vit). Le thème de la « mort de

¹⁶ SZ, 237 : « Atteindre sa totalité dans la mort, pour le *Dasein*, c'est en même temps perdre l'être du Là [*Verlust des Seins des Da*]. Le passage au ne-plus-être-Là [*Nichmehrdasein*] ôte justement au *Dasein* la possibilité d'expérimenter ce passage et de le comprendre en tant qu'il l'expérimente. Cependant, quand bien même cela peut demeurer interdit à chaque *Dasein* par rapport à lui-même, la mort des autres ne s'en impose que plus fortement à lui. Un achèvement du *Dasein* devient alors "objectivement" accessible. »

¹⁷ Pour ce sujet, voir aussi Michel Haar 1994, 61–72.

l'autre » est donc subordonné au thème de la totalité, plus précisément à une signification particulière de la totalité, qui, comme nous l'avons vue, sera finalement rejetée en tant que telle par Heidegger. Par conséquent, la mort de l'autre apparaît dans la phénoménologie heideggérienne au seul titre de « thème de substitution » (*Ersatzthema* ; SZ, 238). Sans vouloir trop anticiper sur la suite de notre propos, précisons seulement que le résultat se révélera négatif : l'analyse montrera que la mort de l'autre est inapte à offrir un fondement assuré pour comprendre la mort propre.

Mais, même si la conclusion va s'avérer négative, les considérations de Heidegger sur la mort de l'autre ne sont pas à ignorer. Le raisonnement de Heidegger enchaîne deux arguments. L'argument principal conteste la possibilité d'un *Dasein* d'expérimenter originellement la mort d'un autre *Dasein*. L'argument secondaire attaque la présupposition qui reste à la base de l'idée de l'expérimentabilité de la mort de l'autre, notamment la présupposition de la substitution, plus précisément l'idée selon laquelle un *Dasein* peut en remplacer un autre dans tous les aspects de sa vie. Premièrement, Heidegger insiste sur le fait que, aussi proche que nous soyons de celui qui meurt, nous ne pouvons jamais expérimenter « le véritable être-venu-à-la-fin du défunt [*das eigentliche Zuendgekommensein des Verstorbenen*] » ; nous n'avons pas accès à « la perte d'être [*Seinsverlust*] "éprouvée" par le mort lui-même », donc nous « n'expérimentons pas véritablement le mourir des autres » (SZ, 239). La conclusion de Heidegger est donc la suivante : la mort de l'autre n'offre, « ni du point de vue ontique, ni du point de vue ontologique », ce qu'elle semblait initialement pouvoir offrir : une compréhension de la mort propre et, à partir de là, une détermination du sens de la totalité.

Par le deuxième argument, celui de la non-représentabilité, Heidegger veut montrer que le recours à la mort des autres pour comprendre la mort propre non seulement ne donne pas les résultats escomptés, mais ce recours même repose sur une présupposition infondée phénoménologiquement, à savoir que « le *Dasein* pourrait être arbitrairement remplacé par autre chose, de telle manière que ce qui reste inexpérimentable dans le *Dasein* propre deviendrait accessible dans le *Dasein* étranger » (SZ, 239). Cet argument mettra en évidence la première caractéristique fondamentale de la mort : le *Dasein* doit l'assumer en tant que sa possibilité la plus propre, comme *eigenste Möglichkeit*.

Certes, comme Heidegger l'admet, dans la vie facticielle, préoccupée et insérée dans un monde partagé avec d'autres étants semblables, le *Dasein* peut être représenté comme il peut lui-même en représenter un autre. La représentabilité (*Vertretbarkeit*) est donc une possibilité concrète de l'être-là-avec, mais toujours focalisée sur un objet de la préoccupation. Nous pouvons être représentés devant le notaire, un collègue peut tenir notre place (en nous représentant) dans telle ou telle situation, un ami peut accomplir à notre place une tâche qui nous revenait dans un certain contexte. Dans tous ces cas, nous avons affaire au vaste champ de la représentabilité. Mais les frontières de cette représentabilité doivent être, à leur tour, clairement tracées : c'est jusqu'à la limite du *propre* qu'elle peut devenir effective. Devant la mort, cette représentabilité quotidienne est suspendue, car personne ne peut nous représenter dans le rapport exclusif que nous avons avec notre

propre mort : personne ne peut nous « tenir lieu » et « prendre notre place » dans cette confrontation avec la fin propre. Ou, avec les mots de Heidegger : « Nul ne peut prendre son mourir à autrui » (SZ, 240). C'est ainsi que la possibilité de la mort est marquée par une non-représentabilité absolue.¹⁸

En fait, en soulignant la non-représentabilité devant la mort, Heidegger veut indiquer que personne n'est capable de s'interposer vraiment entre le *Dasein* propre et sa propre mort. De cette accentuation du propre découlent ensuite d'autres caractéristiques fondamentales de l'analytique de la mort : la solitude devant la mort, la suspension de toutes les relations « intersubjectives » (la non-relationalité : *Unbezüglichkeit*), l'individualisation (*Vereinzelung*).¹⁹ Car le *Dasein* se rapporte authentiquement à sa mort dans la discrétion inquiétante de l'angoisse, qui coïncide avec le silence de la solitude devant la mort, quand les autres ne s'entendent plus et n'ont plus rien à dire. Du reste, on a pu croire que Heidegger construisait un rapport authentique à la mort sur un modèle véritablement héroïque, reposant sur une certaine hardiesse de la volonté, dans une conscience de soi dépourvue de toute affectivité à l'égard d'autrui. Pour Heidegger, la question n'est jamais celle de l'attitude d'un père, d'un fils, d'un époux, d'un ami, alors même que le moribond peut jouer chacun de ses rôles avec autrui. On pourrait soupçonner qu'il y aurait quelque chose de « cruel » dans cette suspension absolue de l'autre devant la mort, qui ne laisse pas lieu à la véritable souffrance face à la séparation, aussi bien devant elle (quand elle est anticipée, entrevue), qu'après elle (quand cette séparation est effectivement consommée et supportée, dans le deuil et les larmes). Ce modèle ontologique neutre et distant semble être plutôt compatible avec le rapport ontique indifférent entre deux voisins, sinon entre deux étrangers. La question donc demeure : l'interrogation du rapport entre la mort et l'autre (à l'égard du *rôle du soi* dans la mort de l'autre, mais aussi *le rôle de l'autre* dans la mort propre) est-elle valide sans la mise en jeu d'une altérité frontale préalable, où l'autre n'est pas le voisin indifférent, mais le *tu* personnel ?

Heidegger dit, certes, qu'il est possible que quelqu'un, par héroïsme et esprit de sacrifice, puisse aller à la mort à la place de quelqu'un d'autre. Mais l'idée du sacrifice de soi n'obtient pas chez Heidegger, comme dans la tradition chrétienne²⁰ ou comme dans la phénoménologie de Levinas, un sens déterminant pour la constitution

¹⁸ Mais il est possible d'élargir davantage encore cette non-représentabilité. En effet, d'autres « fonctions et activités » sont identifiables là où nous *ne* pouvons *pas* être remplacés par l'autre. Non seulement « penser », « aimer » ou « mourir ». Mais aussi, personne ne peut respirer à ma place, personne n'est en mesure de ressentir la douleur de ma rage de dents. Même si quelqu'un compatissait avec moi, par empathie, ce qu'il éprouverait se réduirait à une simple analogie avec sa propre expérience. Bien plus, même si quelqu'un parvenait à se fatiguer à ma place, en travaillant à ma place, il ne peut pas se fatiguer de ma fatigue, mais c'est toujours *sa propre* fatigue qui est en jeu ; aussi, même lorsque quelqu'un dort à ma place (tandis que je reste – éventuellement à sa place – éveillé), il ne dormira pas de mon sommeil, mais toujours de *son* sommeil. Le domaine du propre *le plus propre* semble par là plus large que cette possibilité radicale de la mort qui est, elle aussi, la plus propre.

¹⁹ Voir aussi J.-F. Courtine 1990, 327–353, notamment pp. 341–343.

²⁰ Jean 15 : 13 : « Il n'y a pas de plus grand amour que celui de donner sa vie pour ses amis. »

de la subjectivité, comme sa possibilité suprême. Heidegger précise seulement que cet « aller à la mort pour l'autre », en tant que « se sacrifier soi-même pour autrui », est accompli « dans une affaire déterminée [*in einer bestimmten Sache*] » (SZ, 240), c'est-à-dire dans un contexte de la préoccupation (qui, à son tour, est déterminée par la quotidienneté et la chute, donc par l'inauthenticité). Par ailleurs, dans un sens technique, celui *pour* lequel le sacrifice est accompli *n'est pas* about, par ce sacrifice même, de sa propre mort, qui lui demeure encore, à la suite, devant lui, comme sa possibilité la plus propre. Supposons que sa vie ait été sauvée plusieurs fois par les autres, par le sacrifice de soi de ces autres, quand bien même ces échappatoires successifs à la mort ne sauraient jamais suspendre sa mort la plus propre, à laquelle il doit faire finalement face : personne ne peut le « sauver » de celle-ci, personne ne peut le remplacer. En parlant de manière strictement formelle (ce qui n'est pas, peut-être, le plus adéquat), celui qui se sacrifie lui-même se contente de seulement écarter l'occasion facticielle dans laquelle l'« événement » de la mort pourrait « survenir » pour l'autre. Celui qui se sacrifie ne fait que différer, pour un « plus tard » – en s'interposant « occasionnellement » – la « rencontre » de l'autre avec sa propre mort.

Mais c'est précisément cette interprétation qui calcule la mort en fonction de causes et d'occasions, de survénances et d'événements, qui sera contestée par Heidegger. La mort, dira-t-il, ne se mesure jamais à l'aune de ces étalons étrangers à l'être du *Dasein*. La mort est et doit être préservée comme la possibilité démesurée la plus propre. « La mort, pour autant qu'elle "soit", est toujours essentiellement mienne » (SZ, 240).

Ainsi, dans l'analyse phénoménologique de la mort, le statut de l'altérité sera inévitablement miné. Décrire analytiquement et ontologiquement la mort, arriver à une compréhension de ce qu'elle est, signifie déterminer ses caractéristiques essentielles et aprioriques. Comme nous l'avons vu, sa première marque est *le propre* : dans la mesure où la mort doit être interprétée, elle doit être comprise comme mort propre, comme l'être pour la mort. L'être pour la mort du *Dasein* est compris comme possibilité, mais cela ne renvoie pas au rapport métaphysique de *dynamis* et *energeia*, qui suppose l'actualisation d'une chose possible, mais pas encore réelle. La mort ne donne rien à réaliser, elle ne suscite aucune actualisation. Elle n'est pas un événement, mais une manière d'être, un mode essentiel d'être du *Dasein*. Elle ne doit pas être comprise comme être-à-la-fin (*Zu Ende sein*) ou comme décès (*Ableben*), mais comme être pour la fin (*Sein zum Ende*) qui demeure comme tel toujours possible (*mögliches*), toujours imminent (*bevorstehendes*), toujours indépassable (*unüberholbares*). La mort n'est pas seulement une possibilité propre (*eigenes*), mais la possibilité « la plus propre » (*eigenstes*), constituant essentiellement l'être du *Dasein* défini par le possible. C'est une possibilité indéterminée (*unbestimmtes*) en ce qui concerne le moment de sa survenue, mais également certaine (*gewißes*), c'est-à-dire pourvue d'une certitude apriorique qui dépasse toute certitude, qu'elle soit empirique ou théorique.

Ces caractéristiques de la mort déterminent le sens de l'*individualisation* du *Dasein*, ce qui entraînera la suspension radicale de toute relation intersubjective. La mort, pour Heidegger, est une possibilité non-relationnelle (*unbezügliches*), l'une qui efface toute relation à l'autre. Ainsi, c'est à partir de l'essence de l'être pour la

mort que le *Dasein* se retrouve *seul* devant sa mort, comme possibilité la plus propre, indépassable, indéterminée et certaine. Même si le *Dasein*, dans sa vie facticielle, se détourne le plus souvent de l'évidence de cette solitude devant la mort, même s'il masque à lui-même cet isolement essentiel de sa propre finitude, sous la tendance quotidienne du « On », il atteste phénoménalement, du fait même de ce détournement, précisément ce devant quoi il se détourne, à savoir « qu'il a à assumer [*übernehmen*] uniquement à partir de lui-même le pouvoir-être où il y va purement et simplement de son être le plus propre » (SZ, 263). « Nul ne peut prendre [*abnehmen*] son mourir à autrui. [...] Son mourir, tout *Dasein* doit nécessairement à chaque fois le prendre lui-même sur soi [*auf sich nehmen*] » (SZ, 240). Quand le *Dasein* comprend véritablement sa mort propre, quand il se rapporte authentiquement – c'est-à-dire sans dissimulation – à cette possibilité privilégiée de son propre être, quand il se comporte d'une manière compréhensive en face de cette possibilité et ne l'obture pas, quand il n'efface pas ses caractéristiques essentielles, alors il se place lui-même, à partir de lui-même, devant son propre être fini et atteint comme résolution son authenticité possible. Non seulement il se soustrait à la domination tacite « de tous et de personne » – la marque du « On » –, mais il interrompt aussi toute relation mondaine avec le *Dasein* concret et déterminé des autres. Non seulement le champ phénoménal qui demeure sous l'existential du *Man* est suspendu, mais ce qui reste sous la structure du *Mitsein* aussi.

La mort n'« appartient » pas seulement indifféremment au *Dasein* propre, mais elle *interpelle* [beansprucht] celui-ci *en tant que singulier* [als einzelnes]. L'absoluité [*Unbezüglichkeit*] de la mort comprise dans le devancement [*Vorlaufen*] isole le *Dasein* vers lui-même. Cet isolement [*Vereinzlung*] est une guise de l'ouvrir du « Là » pour l'existence. Il manifeste que tout être auprès de l'étant offert à la préoccupation et tout être-avec avec autrui [*Mitsein mit Anderen*] cesse d'être pertinent à partir du moment où il y va du pouvoir-être le plus propre. Le *Dasein* ne peut être *authentiquement lui-même* que s'il s'y dispose à partir de lui-même. (SZ, 263)

Le devancement angoissé pour la mort, comme comportement authentique vers la possibilité la plus propre, instaure ainsi une guise d'être-en-propre, d'authenticité comprise comme *solipsisme* existentiel.²¹ La mort, étant la plus propre, n'est pas et ne peut pas être partagée avec les autres, elle est « dépourvue de toute relation », et le *Dasein* se trouve absolument seul devant la mort.²² C'est seulement dans cette *Vereinzlung* héroïque que le *Dasein* est capable de devenir pour la première fois lui-même, en se soustrayant, par un geste de violence lucide, à la domination implicite des « autres », à la dictature invisible du *Man*.

²¹ SZ, 188 : « L'angoisse isole et ouvre ainsi le *Dasein* comme "solus ipse". Ce "solipsisme" existentiel, pourtant, transporte si peu une chose-sujet isolée dans le vide indifférent d'une survenance sans-monde qu'il place au contraire le *Dasein*, en un sens extrême, devant son monde comme monde, et, du même coup, lui-même devant soi-même comme être-au-monde. »

²² SZ, 250 : « La mort, elle, est une possibilité d'être que le *Dasein* a lui-même à chaque fois à assumer. Avec la mort, le *Dasein* se pré-cède lui-même en son pouvoir-être *le plus propre*. [...] Par cette pré-cédence, tous les rapports à d'autres *Dasein* sont pour lui dissous. Cette possibilité la plus propre, absolue, est en même temps la possibilité extrême. »

Sur ce point, nous pouvons relever au moins trois niveaux où la phénoménologie heideggerienne de la mort destitue, sous diverses formes, la question de l'altérité :

- (a) la mort est interrogée et comprise sous le régime de la *Jemeinigkeit* comme mort *propre*, et nullement comme mort de l'autre (la première réduction de l'altérité) ;
- (b) la mort est non-relationnelle et suspend l'« intersubjectivité » concrète et déterminée avec le *Dasein* des autres, marquée par le *Mitsein* et *Mitdasein* (la deuxième réduction de l'altérité) ;
- (c) le devancement (*Vorlaufen*) vers la mort, comme rapport authentique à la mort, suspend finalement cette forme tacite, indéterminée et négative d'« intersubjectivité » du *Man*, la mort étant le point sur lequel on tranche la différence entre l'authenticité du *Dasein* et son inauthenticité (la troisième réduction de l'altérité).

Nous voyons donc que Heidegger met une interdépendance entre solitude, identité, être-propre et mort. La mort pose son empreinte sur la solitude radicale, fonctionnant pour le *Dasein* comme un *principium individuationis* absolu, constituant pour cet étant la possibilité d'une totalisation de soi-même. La mort, ce qui semble être le plus étranger, devient ontologiquement ce qui est le plus propre. Non seulement imminente, elle devient maintenant une immanence radicale. Elle pénètre dans le cœur de l'ontologie fondamentale, devenant la structure la plus profonde du *Dasein* résolu. C'est ainsi qu'on obtient la solitude ontologique nécessaire à l'authenticité.

Par conséquent, la présence de l'autre dans le contexte du problème de la mort a une valence certainement négative, relevant d'un être *inauthentique* pour la mort ; en revanche, l'authenticité ne s'obtiendrait que par solitude et individualisation, donc par la suppression de l'altérité. Le sens déchu de la mort est spécifique à l'espace public (*Öffentlichkeit*), c'est-à-dire à cet espace où a lieu ce l'un-avec-l'autre quotidien (*alltägliches Miteinander*), un espace dominé par *das Man*. Ici, la mort est rencontrée comme « un accident survenant constamment [*als ständig vorkommendes Begegnis*], comme décès annoncé [*Todesfall*], [...] comme un événement bien connu, survenant à l'intérieur du monde [*als bekanntes innerweltlich vorkommendes Ereignis*] » (SZ, 252–253). L'explicitation du On qui domine l'espace « intersubjectif » nivelle, par le bavardage et l'ambiguïté, la possibilité la plus propre du *Dasein*, en falsifiant précisément son caractère de *possibilité*, en la transformant en « cas » réel, qu'on attend ou non, dont on a peur ou non, auquel on pense ou non. La formule « standard » de l'être-l'un-avec-l'autre quotidien serait, selon Heidegger, la suivante : « on finit toujours par mourir un jour, mais de prime abord, nous-mêmes demeurons hors d'atteinte » (SZ, 253, trad. modifiée). Cette explicitation marque en effet une esquivе foncière devant la mort, une esquivе à laquelle les autres aussi participent, sous la forme de la sollicitude :

L'esquivе recouvrante de la mort [*verdeckendes Ausweichen vor dem Tode*] gouverne si tenacement la quotidienneté que, dans l'être-l'un-avec-l'autre, les « proches » suggèrent encore souvent justement au « mourant » qu'il échappera à la mort et, par suite, qu'il retournera vers la quotidienneté rassurée du monde de la préoccupation. Une telle « sollicitude » s' imagine même « consoler » ainsi le « mourant ». (SZ, 253)

Il semble que Heidegger utilise ici, comme paradigme de la structure aliénante de l'être pour la mort quotidien, une sorte de « société conventionnelle », marquée par le souci de cacher la mort. D'ailleurs, il affirme qu'« il convient que la publicité ne soit point perturbée et inquiétée en son insouciance préoccupée [*besorgte Sorglosigkeit*] par l'événement », ajoutant ensuite que la mort est assez souvent vue comme « désagrément social [*gesellschaftliche Unannehmlichkeit*], quand ce n'est pas un manque de tact [*Taktlosigkeit*] ». Ce n'est donc pas un hasard si nous rencontrons ici une référence à la nouvelle de Tolstoï, « La mort d'Ivan Ilitch ».²³

Cependant, la manière dont une « société » se rapporte à la mort, ce qui affecte par conséquent le rapport du soi à la mort, dépend avant tout de la configuration historique de cette société. Parmi les anthropologues et les historiens contemporains, Philippe Ariès a été le plus convaincant dans sa démonstration du devenir historique d'un tel rapport à la mort – conventionnel, pudique, dissimulé, caché –, toujours caractéristique d'une époque déterminée. Dès lors l'absolutisation, comme « paradigme ontologique », d'un tel comportement envers la mort, qui voit en elle un désagrément social et un manque de tact, n'est-elle pas une option pré-ontologique qu'il est impossible de justifier phénoménologiquement ? Dire que, nécessairement – c'est-à-dire ontologiquement –, les autres falsifient la mort propre et que l'obtention d'un rapport authentique dépend absolument de la suspension de toute relation intersubjective, n'est-ce pas une schématisation négative de la figure de l'autre phénoménologiquement illégitime ?

En effet, Heidegger ne discute jamais de l'être-avec authentique devant la mort, et il semble qu'il n'en trace pas non plus les conditions de possibilité dans l'ontologie du *Dasein*. Dans ces conditions, la panique bouleversante qui nous envahit devant l'imminence de la perte de quelqu'un – un tel qui nous définit au fond de notre être – peut-elle être réduite à la consolation hypocrite du « tu seras bientôt mieux » ? Le désir profond que l'autre *vive* est-il concevable nécessairement comme une marque de la quotidienneté ? Qu'est-ce qui empêche de comprendre un tel désir comme une authentique et pathétique sollicitude qui, à la limite, peut aller jusqu'au sacrifice de soi pour l'autre, ce qui recevrait ainsi la qualité d'une possibilité ultime de l'être propre ?

Même après la perte effective du prochain, l'attitude du survivant – que Heidegger indique comme sollicitude qui rend honneur (*ehrende Fürsorge*)²⁴ – peut-elle être réduite au domaine de l'inauthenticité ? Il d'ailleurs assez étrange que cet état pressant du « deuil et du souvenir » soit déterminé par Heidegger comme *Verweilen bei...* (« séjour auprès de... »), avec la même formule qui caractérise la non-implication du *Dasein*²⁵ dans le fonctionnement des étants

²³ Voir, pour cette référence littéraire, Bernasconi 1993, 76 sq.

²⁴ SZ, 238 : « Im trauernd-gedenkenden Verweilen bei ihm sind die Hinterbliebenen *mit ihm*, in einem Modus der ehrenden Fürsorge / Séjournant auprès de lui dans le deuil et le souvenir, les survivants *sont avec lui*, sur un mode de sollicitude honorifique. »

²⁵ Cf. SZ, 61 : « C'est en se retirant de toute production, de tout maniement, etc., que la préoccupation se transporte dans le seul mode d'être-à... alors résiduel : dans le *ne-plus-faire-que-séjourner-auprès-de...* [*Im Sichenthalten von allem Herstellen, Hantieren u. dgl. legt sich das Besorgen in den jetzt noch einzig verbleibenden Modus des In-Seins, in das Nur-noch-verweilen bei...*] » (n. s.).

intramondains rencontrés à-portée-de-la-main (*Verweilen bei...* rend possible le passage de la saisie des étants comme *Zuhandenheit* à leur conception comme *Vorhandenheit*²⁶). Cette manière de séjourner-auprès... a-t-elle vraiment quelque chose de commun avec la façon dont nous regardons, pétrifiés, celui qui est mort ? Ces difficiles questions ne sauraient trouver de réponses dans un traité d'ontologie négligeant la richesse du champ intersubjectif, la phénoménologie de la corporéité vivante et les exigences pressantes d'une éthique fondamentale où la vie et la mort du prochain prennent un rôle fondateur.

On pourrait toutefois argumenter que Heidegger ouvre un lieu où inscrire un *Miteinandersein* authentique, qui mettrait en lumière une manière authentique de rester avec l'autre devant la mort (la mienne ou la sienne). Pour saisir ce lieu, il faut revenir à la discussion sur la *Mitsein* et *Fürsorge* du § 26. Ici, Heidegger affirme que la sollicitude a deux possibilités extrêmes qui, comme nous pouvons l'observer, ouvrent dans le rapport à l'autre les dimensions soit de l'inauthenticité soit de l'authenticité (SZ, 122). Elle peut être une sollicitude substitutive et dominatrice (*einspringend-beherrschenden Fürsorge*) ou une sollicitude devançante et libératrice (*vorspringend-befreienden Fürsorge*). Dans le premier cas, nous avons affaire à une modalité dans laquelle le *Dasein* se substitue à l'autre, en lui retirant la « tâche » de son exister, en le dominant et le rendant dépendant, en annihilant ainsi sa liberté existentielle (ici on subsume l'infantilisation de l'autre, sa déresponsabilisation, la manipulation de ses convictions, mais aussi la pédagogie aveugle – tout cela provenant de l'idée que le soi est le « dépositaire de la vérité de l'autre »). Dans l'autre cas (où nous remarquons la similitude volontaire entre *vorspringen* et *vorlaufen*), le *Dasein* ne se substitue pas à l'autre et ne lui ôte pas la pesanteur de son existence, la lourdeur de son être. Au contraire, il peut aider l'autre à comprendre que l'existence propre est ce qu'on doit assumer et porter dans le *Dasein* propre. Il restitue donc à l'autre la charge de son existence propre, en le rendant libre pour cette existence propre. Cette distinction sera reprise dans le § 60, où la dynamique entre le *Dasein* et les autres est discutée en termes de conscience et de résolution :

La résolution à soi-même place pour la première fois le *Dasein* dans la possibilité de laisser « être » les autres dans leur pouvoir-être le plus propre et d'ouvrir conjointement celui-ci dans la sollicitude qui devance et libère [*vorspringend-befreienden Fürsorge*]. Le *Dasein* résolu peut devenir « conscience » d'autrui [*Gewissen » der Anderen*]. (SZ, 298)

En transposant une telle dualité dans le contexte du phénomène de la mort, il semble que nous pouvons assumer le fait, d'une part, que la sollicitude substitutive et dominatrice falsifie la mort de l'autre et, d'autre part, que la sollicitude devançante et libératrice authentifie la mort de l'autre. Ainsi, sans abandonner les cadres de l'analytique existentielle, nous pourrions concevoir un authentique être-avec-l'autre devant la mort. Parce qu'il est la voix de la conscience de l'autre,

²⁶ Voir aussi SZ, 120 : « [...] ce “ne rien faire” est un mode existentiel d'être, celui qui consiste à séjourner-auprès, sans préoccupation ni circonspection, tout le monde et personne [*das “Herumstehen” ist ein existenzialer Seinsmodus : das unbesorgte, umsichtslose Verweilen bei Allem und Keinem*] » (trad. modifiée).

le *Dasein* porte au regard de l'autre que ce dernier « a à être » sa propre existence finie, qu'il doit assumer le fardeau de sa finitude, et qu'il doit devancer vers sa possibilité la plus propre.

Martineau = Heidegger, Martin. 1985. *Être et temps*. Tr. Emmanuel Martineau. Paris: Authentica.
SZ = Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*, elfte, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer.

Vezin = Heidegger, Martin. 1986. *Être et temps*. Tr. François Vezin. Paris: Gallimard.

Bernasconi, Robert. 1993. *Heidegger in question : The art of existing*. New York: Humanity Books.

Ciocan, Cristian. 2004. Les repères d'une symétrie renversée: La phénoménologie de la mort entre Heidegger et Lévinas. *Alter: Revue de Phénoménologie* 12: 313–339.

Ciocan, Cristian. 2007. Jean-Paul Sartre et la critique du problème heideggérien de la mort. In *Sartre sans frontières*, ed. Nicole Tambourgi-Hatem, 47–78. Beyrouth: Université Saint-Joseph.

Ciocan, Cristian. 2008. The question of the living body in Heidegger's analytic of *Dasein*. *Research in Phenomenology* 38(1): 72–89.

Courtine, Jean-François. 1990. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin.

Flécheux, André. 1989. Le terminable et l'interminable. À propos des §§ 48 et 49 d'*Être et temps*. In *Être et Temps de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherche*, ed. Jean-Pierre Cometti, Dominique Janicaud, 201–212. Paris: Sud.

Haar, Michel. 1994. *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon.

Harte, Verity. 2002. *Plato on parts and wholes: The metaphysics of structure*. Oxford: Oxford University Press.

Husserl, Edmund. 1993. *Logische Untersuchungen*, Bd. II/1, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Kaulbach, F., et al. 1974. Ganzes/Teil. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3, ed. Joachim Ritter, Karlfried Grunder, Gottfried Gabriel, 3–20. Zürich: Scheidegger and Spiess.

Øverengen, Einar. 1998. *Seeing the self: Heidegger on subjectivity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Peters, F. E. 1974. *Greek philosophical terms: A historical Lexicon*. New York: New York University Press.

White, Carol J. 2005. *Time and death: Heidegger's analysis of finitude*. Aldershot: Ashgate.

Chapitre 5

La mort à travers l'ouverture du *Dasein* (première section de *Sein und Zeit*)

Après avoir évalué la portée de l'altérité dans le cadre de la phénoménologie heideggérienne de la mort et son rapport à la question de la totalité du *Dasein*, dans le présent chapitre, nous approfondirons notre problématique dans la perspective de l'ouverture du *Dasein*, configurée d'abord par les existentiels qui constituent l'ouverture (*Erschlossenheit*) : le comprendre, l'affection et le parler. Notre analyse prend comme base les explications apportées par la première partie de notre travail. Nous avons vu que tout comportement du *Dasein* se fonde sur l'ouverture, qui est constituée par le *Verstehen*, la *Befindlichkeit* et la *Rede*. À l'évidence, ces dimensions ontologiques de l'existence seront d'autant plus déterminantes quand la possibilité la plus propre du *Dasein* sera en jeu. Et si le rapport du *Dasein* à sa mort est essentiellement déterminé par l'affection, le comprendre et le parler, alors les structures ontologiques, les articulations existentielles et les modifications existentielles de ces dimensions fondatrices de l'être du *Dasein* ont une importance distincte pour l'interprétation de l'être pour la mort, dans ses diverses métamorphoses.

Rappelons que l'analyse de ce « ne pas encore » spécifique au *Dasein* – ce *Noch-nicht* qui détermine l'idée de la totalité – a mis au jour un élément fondamental : la mort doit être interprétée comme être-pour-la-fin. En même temps, cet être-pour-la-fin ne saurait être compris qu'à partir de la constitution fondamentale du *Dasein*, sur sa base, dans une étroite connexion avec elle. Le lien ontologique entre souci (*Sorge*) et l'être-pour-la-fin doit être ainsi mis au jour et c'est précisément cette connexion qui légitimera le caractère essentiel de la mort du *Dasein* pour l'être de cet étant.

Le souci, comme nous l'avons vu, a été déterminé comme être-en-avant-de-soi (*Sich-vorweg-sein*), être déjà-dans (*Schon-sein-in*), être-auprès (*Sein bei*). Dans la mesure où les caractéristiques fondamentales de l'être du *Dasein* unifiées dans la constitution du souci sont l'existence (*Existenz*), la facticité (*Faktizität*) et l'échéance (*Verfallen*), il faut que tous ces niveaux soient également examinés dans le contexte du phénomène de la mort. En d'autres mots, l'être-pour-la-fin doit être déterminé à partir de ces trois registres ontologiques : *Existenz* (*Entwurf*), *Faktizität* (*Geworfenheit*) et *Verfallen*.

- (1) Dans le périmètre du *Sich-vorweg*, la mort est décrite comme ce qui nous reste devant (*bevor stehen*), comme la possibilité la plus propre, comme possibilité imminente, indéterminée temporellement. Dans ce registre, l'existential du comprendre devient crucial. Le *Verstehen* s'exerce comme auto-projection vers le possible et vers les possibilités facticiellement ouvertes devant le *Dasein*, dans son pouvoir-être. C'est aussi dans cette dimension liée à l'avenir du *Dasein* que se configure le devancement (*Vorlaufen*) vers la mort.
- (2) Par ailleurs, si le *Dasein*, comme *Schon-sein-in*, existe toujours à partir de son être-jeté (*Geworfenheit*), il faut qu'il ait été déjà jeté dans cette possibilité de la mort, une possibilité qui le précède et le constitue, avant toute initiative possible qu'il pourrait avoir. Cette dimension ontologique mettra en discussion le pouvoir révélateur de l'angoisse, donc tout le complexe problématique de la *Befindlichkeit* comme existential.
- (3) Enfin, le Là du *Dasein* est articulé par le parler qui d'abord et le plus souvent se montre sous la forme du parler quotidien, du bavardage échu : un tel parler falsifie le sens de la mort et offre au soi-du-On (*Man-selbst*) une explication inauthentique de la mort, ce qui l'inauthentifie encore davantage. La *Rede* en tant qu'existential devient ici décisive.

Cette articulation *triadique* de l'ouverture du *Dasein* nécessite toutefois une nouvelle mise en question de son *unité* : c'est dans ce contexte que la signification ultime de l'ouverture entre en jeu, notamment la vérité comme existential, ce qui nous oblige à thématiser (4) le rapport entre la mort et la vérité.

5.1 Mort et comprendre

Comprendre la mort semble être la tâche la plus profonde de la philosophie. Et, peut-être, non pas seulement de la philosophie, mais de tout être pensant, inévitablement confronté à sa fin. N'est-il pas étrange – se demande Françoise Dastur (1994) – que la compréhension veuille comprendre précisément la mort, c'est-à-dire la fin de toute compréhension ? Et si la philosophie veut encore comprendre la mort, ne s'agit-il pas d'une philosophie dans laquelle la coappartenance entre mort et comprendre reste essentielle, d'une philosophie qui, dès le début, se laisse déterminer comme « se préparer pour la mort » (*melete thanatou*)¹ ? Car, effectivement, la compréhension signifie préparation et toute préparation se réalise dans et par le comprendre. On ne peut être-prêt-à..., donc préparé pour..., qu'en comprenant. Mais que signifie « se préparer dans le comprendre », quand la mort propre est en jeu ? Que signifie préparer la compréhension même devant la mort qui l'attend ? La nécessité d'une préparation ne montre-t-elle pas que l'étant qui existe dans l'horizon de la mort n'est pas d'abord préparé pour la fin ? Cela ne signifie-t-il pas

¹ Platon, *Phédon*, 81 a. L'expression a été traduite aussi comme « soin de la mort » ou « exercice de la mort ».

que dans la vie naturelle, spontanée, irréfléchie, nous sommes déterminés par une *non-préparation foncière* à la mort et, ainsi, par une essentielle mécompréhension de celle-ci ? En effet, qu'importe quand elle arrive, la mort survient toujours non pas seulement « par sur-prise », mais aussi « trop tôt », un trop tôt pour lequel nous ne sommes pas encore préparés, un trop tôt que nous ne sommes pas encore habitués à attendre et que nous ne savons pas encore comprendre. Il nous faut toujours encore « un peu de temps » pour nous y préparer.

La philosophie semble avoir pour vocation de nous préparer à cette chose pour laquelle nous ne sommes – et ne serons – jamais totalement préparés, elle semble nous mettre sur la voie de comprendre ce qui, au fond, demeure incompréhensible. Dans la compréhension – sa spécialité même – la philosophie ouvre l'étant compréhensif vers sa limite, la mort. Mais que signifie l'ouvrir vers cette limite définitoire ? Comment cette limite est-elle « définitoire », comment accomplit-elle son œuvre de définir l'être humain ? La mort est-elle ce qui définit l'existence humaine, en la déterminant à construire une vie *humaine* devant l'inhumain de la mort ? Serait-ce la raison pour laquelle les hommes mettent des bornes devant la mort, des signes devant l'oubli ? Ou, au contraire, la compréhension est-elle ce qui, en fait, configure la mort, en lui donnant des masques afin d'en cacher l'horrible visage ?

Dans le cadre de l'analytique existentielle, le rapport entre mort et comprendre possède une ouverture fondamentale. Cet aspect ne peut pas nous étonner, puisque le « comprendre » est considéré ici comme un comportement fondamental (un *existentiel*) du *Dasein*. Mais le comprendre ontologique de cet étant n'est pas similaire à la compréhension d'une chose quelconque rencontrée dans le monde : je ne comprends pas le *Dasein* comme je comprends le fonctionnement d'une machine, ou la résolution d'une équation mathématique, ou une théorie physique ou encore une langue étrangère. Je ne peux pas comprendre une existence (un *Dasein*) sans comprendre à la fois sa compréhension de lui-même, car l'auto-compréhension fait partie intime de la constitution d'être de cet étant. Le philosophe doit donc comprendre cet étant dans son auto-compréhension, englobant cette compréhension de soi. En le comprenant, il faut comprendre aussi l'auto-compréhension de cet étant.

L'interprétation ontologique a rencontré dans son parcours, comme un arrêt obligatoire, le phénomène de la mort. Si le phénoménologue veut comprendre la mort de l'étant qu'il soumet à l'examen ontologique, il doit à la fois comprendre la manière dont cet étant comprend lui-même sa mort et également le mode dans lequel, en la comprenant, il se rapporte à elle. Or, cet étant *peut* comprendre sa mort d'une manière authentique, mais le plus souvent il la comprend d'une façon inauthentique. En conséquence, la compréhension de l'existence propre comme telle (en tant que tout) dépend essentiellement de la manière dont on comprend la mort propre ; aussi confusément que sera comprise la fin de l'existence propre, aussi diffus sera le rapport même à cette limite, rapport qui, finalement, constituera le noyau existentiel de l'exister.

Le philosophe aura donc trois tâches : (1) décrire la manière dont la mort « est » ; (2) décrire la manière dont le *Dasein* comprend inauthentiquement sa mort ; (3) élaborer phénoménologiquement un mode possible dans lequel l'étant puisse sauter de la modalité inauthentique de comprendre la mort à la modalité authentique

de sa compréhension. Si les deux premières tâches sont descriptives, la dernière est, en quelque sorte, « constructive ». Car, tandis que, « de prime abord et le plus souvent », le *Dasein* inauthentique est *donné*, étant décrit à partir de cette donation préalable, le *Dasein* authentique n'est pas donné et n'est pas simplement descriptible, comme si nous avions un accès immédiat à lui. Son authenticité est « construite » – non pas spéculativement, mais phénoménologiquement – par la négation ou le renversement des caractères essentiels de l'inauthenticité. Par conséquent, on doit déterminer deux modes disjoints de *se tenir en rapport* avec la mort propre : en tant que rapport inauthentique (falsification, occultation) et en tant que rapport authentique (révélation, mise en lumière).

Comme nous l'avons explicité dans la première partie, le sens existentiel du comprendre est associé au registre ontologique de l'existence, déterminée strictement comme projection de soi vers le pouvoir-être qui offre au *Dasein* ses possibilités facticielles. *Verstehen*, *Existenz*, *Entwurf*, *Seinkönnen* et *Möglichkeit* sont donc des concepts ontologiques interconnectés. C'est la raison pour laquelle l'idée de possibilité vient s'immiscer dans le rapport entre la mort et le comprendre.

Nous avons vu que Heidegger définit la mort par le possible. Or, le rapport avec le possible comme tel entre précisément dans la juridiction de l'existential du comprendre. La mort est considérée comme une possibilité tout à fait spéciale, ontologiquement distincte de toutes les autres possibilités qui appartiennent au *Dasein* dans sa vie facticielle. Le rapport à cette possibilité éminente relève donc de l'ordre du comprendre.

Avant de voir en quoi consiste cette prééminence de la possibilité de la mort par rapport aux autres possibilités du *Dasein*,² souvenons-nous de la manière dont Heidegger a défini la mort par le possible. Au fond, on pourrait objecter que « de prime abord et le plus souvent » la mort frappe par son irrécusable et incontournable *réalité*. Pourtant, Heidegger veut montrer que cette manière de définir la mort par la réalité manque forcément son sens authentique. Évidemment, Heidegger ne conteste à nul moment que la mort ne peut pas se montrer dans sa cruelle réalité, dans sa brutale effectivité, comme mort de l'autre. Mais il souligne que lors de la mort de l'autre nous n'y participons que de manière très médiate. À la rigueur, nous n'avons pas accès à la mort de l'autre, à sa perte d'être, telle qu'il la supporte. Ou, avec les mots de Heidegger, « tout au plus y "assistons"-nous toujours et seulement » (SZ, 239). Voilà pourquoi toute compréhension qui se limite à sa réalité se contente d'un sens dérivé de ce phénomène. La mort doit être comprise dans le *Dasein* lui-même, à partir de lui-même :

La mort, pour autant qu'elle « soit », est toujours essentiellement mienne, et certes elle signifie une possibilité spécifique d'être [*eine eigentümliche Seinsmöglichkeit*] où il y va purement et simplement de l'être du *Dasein* à chaque fois propre. (SZ, 240)

Comme mort réelle, la mort appartient aux autres, tandis que par rapport au *Dasein* propre, elle est une mort toujours possible.³ Plus encore, les variations et les

² Voir aussi Dastur 2003, 11–30.

³ SZ, 243 : « [...] le ne-pas-encore [...] appartient au *Dasein* en tant que mort possible. »

modifications structurelles du concept de fin ont montré que le *Dasein* est toujours « vers » sa fin, que cette fin lui appartient constitutivement, comme son propre et inaliénable « ne-pas-encore ». La mort propre ne se laisse pas donc déterminer comme « être-à-la-fin », mais comme « être *pour* la fin » : non pas comme mort actuelle, mais comme mort possible ; non pas comme événement, mais comme possibilité en vue de laquelle le *Dasein* existe.

Le saut du *Zu-Ende-sein* au *Sein zum Ende* correspond donc au saut de la *réalité* à la *possibilité*, de la compréhension *ontique* à la compréhension *ontologique* de la mort. Dans le cadre de l'ontologie du *Dasein*, la mort devient la possibilité en vue de laquelle le *Dasein*, pendant toute son existence, *est*. Elle est par conséquent « une possibilité d'être de son être [*eine Seinsmöglichkeit seines Seins*] » (SZ, 239). Étant une possibilité d'être du *Dasein*, le phénomène de la mort entre dans le noyau le plus profond de l'être du *Dasein*. Il ne s'agit donc pas d'une simple possibilité, qui serait à portée de la main, que le *Dasein* pourrait réaliser ou éviter, à son gré. C'est une *Seinsmöglichkeit* qui, selon Heidegger, traverse l'être du *Dasein* et « se tient engagée en lui [*in dieses hereinsteht*] » (SZ, 248). Dans un autre passage, Heidegger précise que la possibilité extrême (*die äußerste Möglichkeit*), c'est-à-dire la possibilité de la mort, « est antécédente à tout pouvoir-être factice du *Dasein* »⁴ et « s'engage comme telle [...] dans tout pouvoir-être facticement saisi du *Dasein* ».⁵ Autrement dit, la mort n'a pas seulement une ascendance ontologique-existentielle, comme moment essentiel de la constitution d'être du *Dasein* mise en lumière par la recherche philosophique. Elle a aussi une haute prééminence facticielle, existentielle, concrète : ainsi, il semble que, selon Heidegger, la mort comme possibilité habite intérieurement tous nos pouvoirs factiels, tous les projets que nous pouvons avoir et tous les plans pour lesquels nous pouvons nous engager. La finitude est la forme que la possibilité de la mort imprime à toutes les possibilités et événements qui traversent notre vie, elle accompagne donc comme une matrice essentielle tout ce que nous faisons. La mort est par là inscrite dans l'existence et dans tout ce que nous nommons d'ordinaire « notre vie ». Mais cette inscription est de l'ordre de la possibilité.

Ainsi, toute considération de la mort dans la ligne de la réalité, de l'effectivité ou de l'événementialité échoue par principe devant la mort propre. Et si notre existence est parfois décrite comme une succession de « vécus » dans laquelle, finalement, surviendra l'événement de la mort comme réalité (comme dernier vécu dans cette série), ce n'est que l'indice d'une compréhension pervertie du point de vue ontologique, qui amène à interpréter le *Dasein* comme simplement présent sous-la-main.

S'il est vrai que le *Dasein* en général n'est jamais accessible comme sous-la-main [*als Vorhandenes*], puisque l'être-possible [*Möglichsein*] appartient de manière propre à son mode d'être [*Seinsart*], il faut d'autant moins s'attendre à pouvoir déchiffrer purement et simplement la structure de la mort, si tant est par ailleurs que la mort constitue une possibilité insigne du *Dasein* [*eine ausgezeichnete Möglichkeit des Daseins*]. (SZ, 248)

⁴SZ, 302 : « [...] allem faktischen Seinkönnen des Daseins vorgelagert ist ». Selon la traduction de Vezin : « se place en deçà de tout pouvoir-être factif ».

⁵*Idem* : « [...] in jedes faktisch ergriffene Seinkönnen des Daseins [...] hereinsteht. » Selon la traduction de Vezin : « s'investit [...] en tout pouvoir-être dont le *Dasein* s'empare factivement ».

La possibilité est déterminée par Heidegger au moyen de l'idée d'imminence, comme ce qui nous reste devant (*bevorstehen*). La mort comme possibilité s'avère un *Bevorstand*, une imminence déterminée. Cependant, dans quel sens cette possibilité du *Dasein* en tant qu'imminence est-elle « insigne » (*ausgezeichnetes*) et « spécifique » (*eigentliches*) ? Aurait-elle pour privilège d'être une *Seinsmöglichkeit*, une possibilité d'être ? La réponse doit être négative, car un voyage ou un débat peuvent être aussi devant nous et, comme tels, en tant qu'imminents, ils sont aussi des *Seinsmöglichkeiten*.⁶ Ce qui distingue cette possibilité, ce qui la rend insigne, spécifique et prééminente parmi les autres possibilités, c'est le fait que le *Dasein* doive l'*assumer*.⁷ À partir de cette contrainte existentielle, on peut donc comprendre le caractère privilégié de la possibilité de la mort.

Toutefois, le *Dasein* quotidien se manifeste dans son refus de se confronter avec sa possibilité, faute de l'assumer. Dans son analyse détaillée de cette fuite devant la mort (*Flucht vor dem Tode* ; SZ, 254), Heidegger va montrer que c'est à partir de cette fuite que l'on peut mieux comprendre ce que l'on fuit. En effet, si le *Dasein* fuit devant sa propre fin, il n'assume plus cette possibilité. Mais même s'il ne l'assume pas facticiellement, par cette fuite même, la *tâche* du *Dasein* – consistant à assumer cette possibilité – devient manifeste. Que le *Dasein* doive assumer sa propre mort, cela ne provient pas d'une nécessité logique-rationnelle du type « tous les hommes sont mortels, je suis homme, donc je suis mortel » ; il ne s'agit pas d'une nécessité ontique, d'ordre causal, de telle sorte que l'usure de l'organisme propre générerait nécessairement son extinction. Il s'agit ici, dans ce *zu übernehmen hat*, d'un « il faut » ontologique, qui se laisse entendre au niveau existentiel pré-théorique dans la voix de la conscience. Ce « il faut » ontologique du *Dasein*, eu égard à sa propre mort, s'enracine finalement dans un « il faut » encore plus originaire, notamment celui selon lequel « il a à chaque fois à être son être en tant que sien ».⁸ Dans la mesure où le *Dasein* a à être son propre être, il a aussi à être la mort comme possibilité de l'impossibilité de l'existence. C'est seulement dans son hypostase authentique que le *Dasein* assumera effectivement cette possibilité, comme la plus intime de son existence. Mais dans son hypostase inauthentique aussi, et peut-être spécialement par elle, il devient manifeste pour le *Dasein* qu'il a à assumer cette possibilité comme possibilité. Or, cette assumption, cette effectivité de l'assumer – que Heidegger détermine par le concept de *Vorlaufen* – est, comme nous allons le voir, un assumer dans le comprendre.

Ainsi, le premier trait qui individualise cette possibilité d'être du *Dasein* comme « imminence insigne [*ausgezeichneter Bevorstand*] » est la *nécessité ontologique de l'assumer*. Étroitement liée à cette exigence, la mort se dévoile comme une possibilité que le *Dasein* a toujours devant soi et ne peut pas dépasser. Je peux dépasser la possibilité de voyager en Afrique, d'avoir un enfant, d'écrire un livre ou de me

⁶ SZ, 250 : « Peut être encore imminent au *Dasein* un voyage, un débat avec autrui, ou un renoncement à ce que le *Dasein* peut être lui-même : possibilités d'être propres, qui se fondent dans l'être-avec avec autrui [*eigene Seinsmöglichkeiten, die im Mitsein mit Anderen gründen*]. »

⁷ *Ibid.* : « Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. »

⁸ SZ, 12 : « es je sein Sein als seiniges zu sein hat ».

retirer dans les montagnes. Ce « dépassement de la possibilité » peut avoir deux formes : il peut prendre la forme d'un accomplissement de la possibilité (comme effectuation), ou la forme d'un renoncement à cette possibilité (comme annulation). La mort comme possibilité qui reste toujours devant nous est, selon Heidegger, indépassable (*unüberholbares*). Cela signifie que son dépassement, aussi bien comme effectuation que comme annulation, est impossible. Il est aisé de comprendre pourquoi son dépassement comme renoncement est impossible : dans une logique stoïcienne, nous ne sommes tenus de renoncer qu'aux choses qui sont « en notre pouvoir » et sur lesquelles notre volonté s'exerce. Sur la mort, nous n'avons pas ce pouvoir. En constituant le noyau de notre pouvoir-être, elle est néanmoins au dehors de notre pouvoir, étant quelque chose dont nous ne pouvons ni nous rendre maîtres ni même jamais dominer.

Mais la mort est encore indépassable au sens où elle ne peut pas être effectuée. Le sens commun pourrait être surpris de cette affirmation : même si nous l'acceptons comme possibilité, la mort rejette-t-elle toute forme de réalité ? Comment se fait-il que la mort des autres soit accessible comme effectivité ? Nous avons vu dans quelle mesure, pour Heidegger, ce type de question falsifie les données du problème, supposant que le *Dasein* peut être compris par remplacement et représentation par un autre, en substituant à la mort propre la mort de l'autre. Toutefois, même si on se tient proche de l'idée de la mort propre, une autre question reste en suspens : même ici, dans le *Dasein* propre, le suicide n'est-il pas possible ? Heidegger sait que « la préoccupation pour la réalisation de ce possible devrait signifier une provocation du décès. Mais par là, le *Dasein* s'ôterait justement le sol nécessaire à un être existant pour la mort » (SZ, 261). Ainsi, l'accomplissement de cette possibilité, sa réalisation signifie « ne plus être *Dasein* » : « *Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens* » (SZ, 250). Donc, le dépassement de la possibilité d'un voyage est possible dans le sens de sa réalisation, parce que nous nous retrouvons nous-mêmes à travers et notamment après cette réalisation. Mais c'est précisément cette chose-là qui semble impossible dans le cas de la mort : cette retrouvaille avec soi, dans son être-là, paraît impossible et, à cause de cette impossibilité de se retrouver, le caractère indépassable peut être attribué à la mort. Une fois qu'il a réalisé cette possibilité, le *Dasein* n'est plus, il ne saurait se retrouver lui-même après ce dépassement ; pour lui, le dépassement n'a pas de sens, car le sens peut arriver seulement d'une manière rétrospective et *a posteriori*. Mais si cette rétroprojection et cette retrouvaille de soi sont impossibles – car la mort est « la fin de l'existence » – alors la mort est également indépassable dans la mesure où elle ne peut pas être réalisée, dans le sens précis indiqué ici.

Mais cette impossibilité peut-elle être phénoménologiquement fondée ? Derrière cette interprétation heideggérienne ne se cache-t-il pas une présupposition injustifiable phénoménologiquement ? Ne se cacherait-il pas ici un certain préjugé, une certaine supposition pré-philosophique que Heidegger n'aurait pas clarifiée ? Car, avons-nous la moindre justification phénoménologique pour affirmer que, même en accomplissant la possibilité de sa mort (comme suicide, ou comme mort « naturelle »), le *Dasein* ne peut guère se retrouver – autrement – dans son être-« là », un *Da* qui, tout en restant compréhensif, affectif et discursif, n'est plus « mondain », au moins

dans la signification du monde qui nous est familière ? En effet, la légitimité phénoménologique de l'interprétation de la mort comme « la fin de l'existence » est peut-être une chose qui mérite encore d'être discutée. D'un point de vue phénoménologique, nous n'avons aucun fondement pour affirmer qu'« après la mort » il y a quelque chose d'autre, comme nous ne disposons d'aucune justification phénoménale pour dire qu'« il n'y a rien ». Comment donc la mort peut-elle être encore considérée comme la possibilité de l'impossibilité de l'existence ? De même, du strict point de vue phénoménologique, rien ne peut nous garantir que, après la mort, il y a quelque chose, de même, rien ne peut justifier que « la mort est la fin de l'existence *überhaupt* ». Peut-on vraiment fonder phénoménologiquement l'épuisement de l'« exister » dans un « être au monde » ? Ne serait-il pas peut-être plus légitime de parler non de l'« impossibilité » de l'existence, mais d'un « indécidable » ? Les termes de « mystère » ou d'« inconnu » ne seraient-ils pas phénoménologiquement plus adéquats ?

Revenons à notre analyse. Une autre caractéristique qui individualise la possibilité de la mort comme « imminence insigne » consiste en ce qu'elle ouvre pour le *Dasein* le champ de son pouvoir-être *le plus propre*.⁹ Le pouvoir-être est, comme nous l'avons vu, cet horizon facticiel qui rassemble les possibilités concrètes que le *Dasein* peut choisir, rejeter ou laisser loin lui. Le pouvoir-être est l'horizon du possible sur lequel le *Dasein* existe, un horizon qui « règle » pour le *Dasein* ses possibilités concrètes. Par exemple, si l'horizon du possible où je me place est celui de la recherche philosophique, cet horizon m'offre les possibilités de rédiger un livre de philosophie, de participer à des colloques et à des conférences, d'écrire des articles et des comptes-rendus, etc., de même que, pour un *businessman*, son possible spécifique lui ouvre les possibilités concrètes d'initier telle ou telle affaire avec succès, de gérer une banque prospère ou d'être près de la faillite. Cependant, Heidegger nuance son propos, en sorte que le pouvoir-être peut être aussi bien *propre* qu'*impropre*. Par exemple, si mon propre est donné par l'horizon de la recherche philosophique (comme pouvoir-être générique) et si, dans ces conditions, j'investis ma vie dans un horizon de possible relevant de la vie économique, alors mon existence ne se déploie pas dans un pouvoir-être entièrement propre. (En ce sens, nous sommes en droit de supposer que le pouvoir-être peut être *partiellement* impropre ou *entièrement* impropre ?) C'est en tout cas ici qu'intervient la fonction dynamique de la possibilité de la mort. La compréhension de la mort en tant que possibilité extrait le *Dasein* d'un vague flottement dans un pouvoir-être (partiellement) impropre et le renvoie *entièrement*¹⁰ à son pouvoir-être le plus propre.¹¹

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédant, le *Dasein* est également mis devant le propre par l'interruption de toutes relations avec les autres : la mort est la possibilité *non-relationnelle* du *Dasein*. C'est en sortant de l'influence aliénante des

⁹ SZ, 250 : « Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor ».

¹⁰ *Ibid.* : « Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. »

¹¹ D'une manière presque identique, Platon définissait la *sophrosyne* comme « faire ce qui (nous) regarde [*to ta heautou prattein*] ». Cf. *Charmides*, 161 b.

autres (mais aussi du « On »), que le *Dasein* est mis devant lui-même. Ainsi, la *compréhension* de la mort en tant que possibilité effective, dans le *Dasein*, cette « mise en face de lui-même », une mise devant son pouvoir-être le plus propre. C'est pourquoi Heidegger affirme que, dans cette possibilité de la mort, le *Dasein* a comme enjeu son être-au-monde.¹² De la sorte, c'est par la possibilité la plus propre (*eigenste Möglichkeit*) que le *Dasein* arrive à son pouvoir-être le plus propre (*eigenstes Seinkönnen*). C'est donc en tant que « la plus propre », « non-relationnelle » et « indépassable » que la possibilité de la mort est, pour le *Dasein*, une « imminence insigne [*ein ausgezeichneter Bevorstand*] ».

Cela signifie-t-il que la possibilité de la mort serait une possibilité ontologique, et que toutes les autres seraient ontiques ? Serait-elle une « possibilité existentielle », quand toutes les autres seraient des « possibilités existentielles »¹³ ? Oui et non. Dans la mesure où la possibilité de la mort révèle la totalité possible du *Dasein*, déterminant sa finitude ontologique, elle possède certainement une ouverture existentielle que les autres possibilités facticielles n'ont pas ; c'est pour cette raison qu'elle sert à l'analyse ontologique, tandis que les simples possibilités concrètes ne le font pas. En effet, Heidegger parle de certaines possibilités *existentielles* de l'être pour la mort, possibilités qui pourront se refléter par là dans l'analyse existentielle.¹⁴ La structure existentielle du *Sein zum Tode* peut se concrétiser facticiellement dans diverses possibilités existentielles, spécialement comme un être pour la mort authentique ou inauthentique. À son tour, l'être authentique pour la mort (*das eigentliche Sein zum Tode*) est explicitement déterminé comme « possibilité existentielle » du *Dasein* (SZ, 260). La connaissance ou la méconnaissance de ce *Sein zum Ende* propre constitue « l'expression de la possibilité existentielle » de se maintenir dans cet être pour la fin (SZ, 251). D'autre part, selon Heidegger, la « possibilité existentielle » de la mort comme imminence provient de l'ouverture du *Dasein* en tant que *Sich-vorweg* (*ibid.*) ; aussi, le *Sein zum Ende* offre la « possibilité existentielle » pour un *existenzielles Ganzsein* (SZ, 252) ; enfin, le *Sein zum Tode* authentique, étant une « possibilité existentielle » du *Dasein*, doit être compris à partir du projet d'une « possibilité existentielle » (SZ, 260). Ainsi, l'être authentique pour la mort, déterminé comme une possibilité existentielle du *Dasein*, doit être mis en lumière dans sa possibilité ontologique. En d'autres termes, une possibilité ontologique subsiste à la base d'une possibilité ontique, comme le suggère le fragment suivant :

L'être pour la mort authentique signifie une possibilité existentielle [*existenzielle Möglichkeit*] du *Dasein*. Ce pouvoir-être ontique [*ontisches Seinkönnen*] doit de son côté être ontologiquement possible [*ontologisch möglich*]. Quelles sont les conditions existentielles [*existenziale Bedingungen*] de cette possibilité ? [...] Comment la possibilité

¹² SZ, 250 : « Dans cette possibilité, il y va pour le *Dasein* purement et simplement de son être-au-monde [*In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin*]. »

¹³ À un moment donné, Heidegger précise que « les possibilités facticement ouvertes de l'existence ne sauraient être empruntées à la mort [*Die faktisch erschlossenen Möglichkeiten der Existenz sind aber doch nicht dem Tod zu entnehmen*]. » (SZ, 383)

¹⁴ SZ, 248 : « Que dans une analyse existentielle de la mort des *possibilités existentielles* de l'être pour la mort soient du même coup suggérées, cela est inhérent à l'essence de toute recherche ontologique. »

ontologique [*ontologische Möglichkeit*] d'un être *authentique* pour la mort doit-elle être « objectivement » caractérisée si le *Dasein*, en fin de compte, ne se rapporte jamais authentiquement à sa fin, ou bien si cet être authentique, de par son sens propre, doit demeurer retiré aux autres ? Le projet d'une possibilité existentielle [*existenziale Möglichkeit*] d'un pouvoir-être existentiel [*existenzielles Seinkönnen*] aussi problématique ne constitue-t-il pas une entreprise fantastique ? (SZ, 260)

Si la mort est accessible pour le *Dasein* propre seulement dans un être pour la mort existentiel, cet être doit être compris dans sa structure existentielle (SZ, 234). Ce *Sein zum Tode* est attesté aussi bien en ce qui concerne les trois moments structurels du souci (*Existenz, Faktizität et Verfallen*), que dans sa concrétisation dans la quotidienneté, et cela, uniquement à partir de son caractère de *possibilité*, une possibilité *privilegiée* du *Dasein* même (SZ, 261 : *eine ausgezeichnete Möglichkeit des Daseins selbst*).

L'être pour la mort est une possibilité privilégiée dans la mesure où, à l'inverse de toutes les autres possibilités que le *Dasein* possède, elle n'est pas recherchée en vue de son actualisation (*Verwirklichung*) et elle ne doit non plus être évaluée d'après les unités de mesure de la réalité. Si l'actualisation de la possibilité signifie l'annihilation de la possibilité en tant que telle, alors un rapport authentique à cette possibilité signifie une façon de conserver cette possibilité *en tant que possibilité*. Cependant, l'actualisation de la possibilité n'est pas la seule manière de menacer le caractère de possibilité. Autrement dit, même si on n'actualise pas cette possibilité par le suicide, cela ne signifie pas forcément que le caractère de pure possibilité soit par là essentiellement préservé : même un « penser à la mort » représente une modalité d'occulter le caractère de possibilité, parce qu'il évalue la possibilité à partir de la perspective de sa réalisation. Ce « séjourner auprès de... » (*sich aufhalten bei*) est une autre (peut-être plus subtile) falsification de la possibilité, une assumption impropre de celle-ci, un rapport inauthentique à elle, puisque cette possibilité est comprise comme une actualisation plus ou moins diffuse. La mort est vue ici (virtuellement, certes) comme un événement qui doit survenir à un certain moment, ce qui lui retire son caractère de pure possibilité. Nous rencontrons aussi un autre mode falsifiant de se tenir en rapport avec la mort : l'attente (*Erwarten*), car elle est également l'attente d'une actualisation. Heidegger insiste sur la nécessité de garder la possibilité sans aucune trace d'actualité :

la possibilité doit être comprise sans aucune atténuation [*ungeschwächt*] *en tant que possibilité*, être configurée [*ausgebildet*] *en tant que possibilité*, être endurée [*ausgehalten*], dans le comportement face à elle, *en tant que possibilité*. (SZ, 261, tr. modifiée)

La mort est ainsi la seule possibilité en vue de laquelle le *Dasein* existe sans avoir en vue son actualisation ; elle est par conséquent la seule possibilité pure que le *Dasein* possède, et en cela elle configure l'essence du *Dasein* en tant qu'être-possible (*Möglichsein*) et pouvoir-être (*Seinskönnen*).

Le *Dasein* existe *authentiquement* en vue de sa mort quand il préserve son caractère propre de possibilité. L'*inauthenticité* de l'être pour la mort n'est pas donc une « tare », un « vice » ou une « précarité » plus ou moins morale ou « existentialiste-pathétique », mais un concept formel : il s'agit de la falsification du caractère de possible et de sa transformation (dans une manière subtile ou évidente) en réalité ; saisir la

possibilité de la mort dans la perspective d'une « possible actualisation » c'est la comprendre d'une manière impropre. L'attente de la mort, le séjourner auprès de la mort ou le suicide ne sont pas inauthentiques parce qu'ils seraient « mauvais du point de vue éthique », « dangereux du point de vue social », ou « illégitimes du point de vue religieux ». Pour Heidegger, ces modalités de se tenir en rapport à la mort sont inauthentiques uniquement à cause d'une raison formelle-ontologique : elles privent cette possibilité de son caractère propre de possibilité. Ainsi, le rapport authentique à la possibilité la plus propre est le devancement dans la mort (*Vorlaufen in den Tod*), un comportement essentiellement compréhensif du *Dasein*, un comportement dans lequel il s'approprie compréhensivement la possibilité de la fin en tant que possibilité et augmente de plus en plus son caractère de possibilité.

5.2 Mort et affectivité

Même si l'authenticité de l'être pour la mort est déterminée d'abord en tant que *comprendre*, même si elle consiste dans une compréhension existentielle de cette possibilité privilégiée *en tant que possibilité*, elle sera à la fois essentiellement déterminée par l'affectivité. Qu'il s'agisse de la peur devant la mort, ou de l'angoisse, le rapport à la mort propre ne saurait éviter ce moment fondamental qu'est l'affection. L'analyse de la mort ne peut jamais esquiver le phénomène de l'affectivité, au moins parce que depuis toujours les hommes ont eu peur pour la vie de leur proches et ont vu dans la mort propre le redoutable par excellence. Devant ce « redoutable », la philosophie a constamment recours à une série de stratégies (donc de l'ordre du comprendre !) visant finalement à éliminer cette peur, à la suspendre par l'obtention d'un détachement, par la conquête d'une sérénité devant la mort. Nous aurions donc affaire à une certaine prééminence du *Verstehen* devant la *Befindlichkeit*, avec une domination du premier registre sur le second : dans la mesure où, comme philosophe, je *comprends* ce qu'est la mort, l'*affection* qui surgit spontanément devant elle disparaît ou au moins est neutralisée. En effet, dès l'antiquité, le sage est celui qui vainc *rationnellement* sa peur de la mort, le philosophe est celui qui se prépare, en *comprenant*, à la mort. La fin du dialogue platonicien *Phédon* est ainsi paradigmatique pour toute la pensée européenne. Ici, Socrate, en attendant sa mort avec un calme exemplaire, trouve le temps pour offrir à ses disciples rassemblés autour de lui une série d'arguments contre la peur de la mort. Même si, par ces arguments, il ne réussit pas à empêcher les larmes et le chagrin de ceux qui attendaient avec lui l'heure fatidique, cette tendance demeurera le fil directeur pour toute l'histoire de la pensée, une histoire où les arguments s'opposent à l'affect, sans pouvoir jamais le rendre muet. Car, d'autre part, même si on arrive à une certaine sérénité, comme suspension de la peur, cette sérénité est finalement un phénomène affectif et elle ne peut être comprise qu'à partir de la dimension générique de l'affectivité.

Le mérite de Heidegger n'est donc pas de mettre en évidence la détermination par l'affection du rapport à la mort – soit comme mort propre ou comme mort d'autrui. Son mérite est d'intégrer cette expérience dans le contexte d'une approche systématique d'ordre ontologique à l'égard de l'être du *Dasein*. Toutefois, Heidegger refuse de se conformer au paradigme classique, qui joue son sens dans la dichotomie entre la peur *naturelle* devant la mort et la maîtrise (l'annihilation ou la neutralisation) *philosophique* (rationnelle, compréhensive, argumentative) de cette peur. La conquête de l'impassibilité, de la sérénité, de l'ataraxie ne serait pour Heidegger qu'une fuite en face de l'authentique situation affective devant la mort, une dérobade devant l'angoisse profonde qui se lève dans le *Dasein* quand est en jeu son ultime être pour la mort. La dualité que Heidegger propose n'est pas donc celle de la peur et de son annulation, mais celle de la peur et de l'angoisse. L'annulation de la peur et sa conversion en impassibilité n'est qu'une forme négative, masquée de cette peur même. Le phénomène de la peur demeure donc au centre de cette discussion ; néanmoins, il ne sera pas approché en vue de l'impassibilité (comme annihilation de la peur), mais en vue de l'angoisse (comme authentification de la peur).

Voyons pourquoi, au moins pour les disciples de Socrate, la réaction devant la mort était au fond la peur. C'est à cause de leur peur devant la mort que le maître s'efforce de démontrer que cette peur doit être sagement neutralisée. Pourquoi donc la peur ? On peut dire qu'il s'agit d'abord d'un sentiment naturel que le vivant ressent devant la mort, un frisson répulsif qu'on trouve aussi dans le monde animal. La mort est spontanément assimilée à un dommage, à un mal devant lequel il faut fuir. Elle serait, en fait, le plus grand mal, la perte de soi, la non-existence. Le plus grand bien serait, respectivement, cette possession de soi qui détermine l'exister en tant que soi. À partir du versant de ce « bien » qu'est la vie, la mort serait vue comme le « mal » absolu par excellence, le péril suprême, la perte de tout. On n'a peur de la mort que si, spontanément, on voit cette négativité absolue de la mort. De cette négativité naît, comme un frisson instinctif, comme un spasme, la peur, qui est le sentiment le plus naturel que l'homme puisse éprouver devant la mort.

Alors, pourquoi Socrate essaie-t-il d'abolir ce sentiment ? Et au nom du quoi ? Est-ce seulement parce que la philosophie s'est souvent donné pour tâche de disloquer et de court-circuiter la vie naturelle, afin d'appréhender une autre couche de l'existence, plus profonde, plus authentique ? En tout cas, pour Socrate, la neutralisation de la peur dépend directement de l'annulation de cette négativité redoutable. Simplement formulé, l'argument dit qu'il ne faut pas craindre la mort parce qu'elle n'est pas un mal : elle n'est ni annihilation du soi ni disparition de la personne, mais une porte vers un niveau supérieur de la vie. C'est pourquoi, quand la « vie naturelle » est dépassée philosophiquement, ce que la mort a de redoutable ouvre en fait une voie vers un « bien » meilleur que celui auquel nous pouvons prétendre ici-bas. Ce qui pour l'homme « naturel » (dans ce contexte : loin de la philosophie) semble être le mal ultime est pour le philosophe un bien par lequel il accède au bien ultime. Dès lors, il peut rencontrer la mort avec sérénité (voire même avec une sorte de joie) et comprendre son existence comme une préparation pour la vie la plus vraie, située au delà de cette porte tellement redoutée par l'homme naturel, par le non-philosophe. Il ne s'agit pas de parcourir à nouveau toute l'argumentation platonicienne.

L'important est de souligner que cette rupture est définitoire et que nous devons situer la position heideggérienne par rapport à celle-ci.

Heidegger n'est guère socratique, du moins pas à ce sujet. D'une part, il est forcé – comme phénoménologue – de se limiter à ce qui est immédiatement accessible. C'est ainsi qu'il ne suivra pas Socrate dans la présupposition d'une vie supérieure après la mort. De même, pour lui, la mort n'aura pas les irisations d'un bien et d'un « au-delà ». La mort demeure, dans les frontières fatales de l'« ici », une limite de l'existence. En tant que telle, même si elle n'est pas nécessairement un mal,¹⁵ la mort demeure quelque chose de négatif. D'autre part, comme nous l'avons vu, Heidegger refuse de comprendre la mort comme un fait, comme un événement qui survient. En revanche, il la détermine comme possibilité, mettant en lumière son statut privilégié de possibilité qui n'est pas en vue d'une actualisation. Il semblerait donc que la suspension de l'événementialité de la mort entraînerait aussi la suppression de sa négativité qui génère la peur. Cela conduirait à une annulation spontanée de la peur naturelle ressentie devant elle.

En conséquence, si Heidegger récuse, tout comme Socrate, la peur de la mort, il ne le fait ni pour les mêmes raisons ni avec les mêmes intentions. Pendant que Socrate vise ce qui est « au-delà » de la mort (la réalité supérieure de l'« au-delà »), Heidegger vise un « en deçà », déterminant la mort en tant que possibilité, en la privant de son caractère d'événement. Néanmoins, pour Heidegger, l'idée d'impassibilité, de sérénité devant la mort – qui se fonde sur l'absence ou du moins sur l'éloignement de ce qui est effrayant – semble falsifier par principe le problème. Car, si l'événement de la mort est suspendu, sa possibilité demeure toujours présente : la mort est une possibilité indéterminée, mais elle est *certaine*. Et la présence de cette possibilité doit se refléter au niveau affectif, surtout quand est en jeu une possibilité si spéciale du *Dasein*.

Aussi, Heidegger se situe contre le traitement traditionnel du problème de la mort quand il refuse la subordination univoque du registre affectif au registre compréhensif. Affirmant constamment la cooriginarité de l'affection et du comprendre, Heidegger veut montrer que toute hiérarchisation entre les deux registres falsifie le phénomène et le détourne soit dans une direction, soit dans une autre. Heidegger précise toutefois que le *Dasein* « n'a nul savoir exprès, ni même théorique » (SZ, 251) à l'égard de la mort. C'est pourquoi on ne saurait y accéder par une tournure explicative, argumentative, théorisante. Ainsi, la plaidoirie de Socrate à la faveur de l'idée que l'âme est immortelle ne trouve pas dans Heidegger un auditeur fidèle. Pour autant, Heidegger accepterait-il de voir le rapport authentique à la mort incarné par des disciples incapables de cacher leurs larmes ? Pas nécessairement. Car la phénoménologie de la mort que Heidegger propose change le cadre même où le problème doit être posé. Pour lui, le problème n'est pas de savoir si, devant la mort, il faut être serein, troublé ou en sanglots. La question à laquelle le phénoménologue doit répondre est la suivante : quelle est la modalité la plus appropriée de se rapporter à la mort et quelle est la fonction ontologique de cette possibilité ?

¹⁵ Sur ce sujet, dans l'un de ses derniers livres, Ernst Tugendhat (2006) confronte la position heideggérienne de *Sein und Zeit* avec la question de Thomas Nagel « si la mort est un mal ».

Nous avons vu dans la première partie que Heidegger accorde une ouverture ontologique privilégiée au phénomène de l'affection. La *Befindlichkeit* du *Dasein*, qui se concrétise en diverses *Stimmungen* facticielles, éclaire un moment fondamental de sa constitution d'être. C'est le moment cristallisé par le syntagme *Schon-sein-in* (être-déjà-dans), moment qui indique la facticité du *Dasein* dans son être-jeté (*Geworfenheit*). Cet être-jeté ne peut pas être « connu » comme tel : il n'est pas accessible au comprendre (Heidegger précise que le « que » de la facticité « n'est jamais trouvable dans un intuitionner »¹⁶), mais il est révélé par l'affection. De même que le comprendre se projette sur le possible, de même l'affection se rapporte à l'être-jeté que le *Dasein* est à chaque fois. Les deux existentiels fondamentaux – *Verstehen* et *Befindlichkeit* – ouvrent ainsi les deux registres majeurs de l'être du *Dasein* : *Existenz* et *Geworfenheit*. Mais cette *Geworfenheit* est ouverte par l'affection de deux manières possibles : soit d'une manière inauthentique, comme détournement qui évite (*ausweichende Abkehr*),¹⁷ soit d'une manière authentique, comme révélation non-dissimulée de celle-là. Existant pour (*zu*) la mort, comme auto-projection de soi dans la direction de sa possibilité la plus propre (comme comprendre), le *Dasein* se trouve à la fois – ce n'est que négativement – comme étant déjà jeté dans cette possibilité de la mort. Il est déjà remis à la mort, dans un « déjà » duquel il se cache le plus souvent et qu'il évite plus ou moins consciemment. Mais s'avoir soi-même authentiquement, c'est-à-dire complètement, présuppose de se révéler à soi-même comme étant jeté dans cet être-jeté.

Seule une disposition affective peut révéler pleinement et nettement l'être-jeté dans la mort du *Dasein* : il s'agit de l'angoisse.¹⁸ La peur devant la mort ne révèle donc pas cette structure déterminante de l'existence, au contraire, la peur est plutôt une fuite devant celle-ci. Seule l'angoisse qui naît devant la possibilité indéterminée et certaine de la fin peut révéler l'être-jeté du *Dasein* dans la possibilité de la mort. Nous pouvons nous demander alors pourquoi la peur devant la mort apparaît plus souvent que l'angoisse. À cette question, Heidegger aurait pu répondre que le *Dasein*, dans sa quotidienneté, masque à lui-même son être-jeté dans la mort ; il a tendance à alléger la pesanteur de son existence vers la mort (SZ, 256). Cet être-jeté dans la mort – qui pourrait se traduire assez inexactement en termes traditionnels par le fait que nous sommes *fatalement* mortels – constitue un niveau fondamental situé à l'assise de notre être, une couche structurelle que non seulement nous ignorons, mais avec laquelle le plus souvent nous évitons de nous confronter. Heidegger la détermine par l'étrangeté (*Unheimlichkeit*) de l'existence propre, qui se découvre comme ne pas être « chez soi » (*Unzu Hause*), dans le manque de tout abri, de toute assurance, de toute familiarité. La fuite devant cette étrangeté inquiétante, le refuge rassurant dans un « chez soi » de la familiarité constitue un mouvement constant de la facticité sous l'espèce de l'échéance (*Verfallen*). Il s'agit d'une

¹⁶ SZ, 135 : « Das Daß der Faktizität wird in einem Anschauen nie vorfindlich. »

¹⁷ SZ, 136 : « Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr. »

¹⁸ SZ, 251 : « Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst ».

mobilité fondamentale, d'une dynamique du détournement et de l'esquive constante du *Dasein*, déterminée de différentes manières : comme fuite devant son propre être (SZ, 44), comme fuite devant lui-même (SZ, 184, 195 : *Flucht vor ihm selbst*), comme fuite vers l'étant intramondain, comme fuite dans le « chez soi » de la publicité et fuite de « ne-pas-chez-soi » (SZ, 189 : *Flucht in das Zuhause der Öffentlichkeit, Flucht vor dem Unzu Hause*), comme fuite devant l'étrangeté (SZ, 276 : *Flucht vor der Unheimlichkeit*), comme fuite devant la conscience (SZ, 278 : *Flucht vor dem Gewissen*) et, finalement, comme fuite devant la mort (SZ, 255, 390, 424, 425 : *Flucht vor dem Tode*). Toutes ces formes de fuite sont, dans leur pluralité, des aspects coordonnés (ou de ses niveaux phénoménaux) d'une unique et essentielle fuite, qui s'avère être la marque de l'échéance (*Verfallen*).

Quel est donc le statut affectif de cette fuite ? Pouvons-nous supposer que le motif de la fuite est la peur ? En effet, nous fuyons d'habitude ce qui nous fait peur. Mais Heidegger montre que la fuite ne surgit que devant un *étant intramondain* qui a le caractère de l'effrayant. Pourtant, aucune des instances mentionnées, comme ce devant quoi le *Dasein* fuit (le ne-pas-chez-soi, l'étrangeté, la conscience, la mort et même lui-même), n'a le caractère d'un tel étant intramondain. Alors, pourquoi le *Dasein* fuit-il ? Comme une première approximation, nous pouvons dire que sa fuite est une *occultation*. Le *Dasein* fuit non pas parce que ces instances sont effrayantes, comme l'est mon semblable qui devient violent, la voiture qui s'approche en vitesse, ou le tremblement de terre qui a justement commencé, mais parce qu'elles constituent un « poids ». Heidegger parle explicitement d'un fardeau de l'être (*Last des Seins*) et du caractère de fardeau du *Dasein* (*Lastcharakter des Daseins* ; SZ, 134, 135). Le *Dasein* fuit parce qu'il ne supporte pas de demeurer devant ces instances qui, au fond, constituent le noyau de son existence. L'existence est un poids, une pesanteur, une charge, et sa tendance quotidienne et spontanée cherche à se délivrer de ce poids, à l'alléger, à s'en décharger. La décharge de l'être (*Seinsentlastung*) est ici l'œuvre silencieuse du « On », qui fait que le *Dasein* tend à prendre les choses à la légère (*Leichtnehmen*) et à rendre les choses plus légères (*Leichtmachen* ; SZ, 127).

Au niveau affectif, la fuite devant cette charge est finalement la fuite de la disposition affective dans laquelle cette charge est supportée *comme charge*. Dans quelle disposition affective le poids de l'existence est-il enduré comme tel ? Non pas dans la patience (on ne trouve d'ailleurs aucune référence à la *Langmut* ou à la *Geduld*), mais dans l'angoisse. La fuite dans la quotidienneté (comme fuite devant soi-même, devant l'étrangeté, devant la mort et devant la conscience) est, du point de vue affectif, une *fuite devant l'angoisse*. Il s'agit donc d'une occultation de l'angoisse dans lequel le *Dasein* s'ouvre vers le soi propre. Par cette ouverture à soi, le *Dasein* est en charge avec lui-même, dans la mesure où il est chargé d'être son propre être. Cette fuite devant l'angoisse (et nous pourrions dire : cette peur de se confronter à l'angoisse) a le caractère d'un allègement, d'une fuite vers la légèreté. Pour Heidegger, la dynamique existentielle de cette fuite atteste d'abord le caractère ontologiquement primordial de l'angoisse. Même si, du point de vue existentiel, l'angoisse est le plus souvent dissimulée, du point de vue existentiel elle est le

phénomène affectif le plus originaire : c'est en rapport à elle que la peur se constitue, comme fuite vers la légèreté.

Quel est donc le rapport entre peur et angoisse, au-delà des différences structurelles que nous avons soulignées dans la première partie (détermination vs. indétermination, ontique vs. ontologique, inauthentique vs. authentique) ? Heidegger souligne que, même si nous avons affaire à une « parenté phénoménale » (*phänomenale Verwandtschaft* ; SZ, 185) entre ces deux dispositions affectives, nous ne pouvons pas saisir clairement le lien ontologique entre la peur et l'angoisse¹⁹ ; pour cette raison, les deux phénomènes sont très souvent confondus et mécompris dans leur distinction (SZ, 90). Comme nous l'avons vu, la thèse de Heidegger est que, existentiellement, l'angoisse est le phénomène le plus originaire. Par conséquent, l'angoisse rend possible – ontologiquement – la peur (SZ, 186). En d'autres termes, l'angoisse n'est pas une modalité spéciale de la peur, mais la peur est une modalité précaire, insuffisante et affaiblie de l'angoisse. Heidegger la formule explicitement : « La peur est une angoisse échue sur le "monde", inauthentique et comme telle retirée à elle-même » (SZ, 189).

La dynamique ontique et ontologique entre peur et angoisse jouera un rôle déterminant dans la problématique de la mort, où nous trouverons deux tendances opposées. D'une part, la tendance de l'échéance (*Verfallen*) est une tendance qui essaiera de transformer l'angoisse en une simple peur, pour évacuer ensuite cette peur, en l'appelant « faiblesse » et « lâcheté », ce qui favorise finalement l'« indifférence supérieure » devant la mort. D'autre part, nous avons la tendance vers l'authenticité, comme tendance à récupérer le soi propre. Ici, nous sommes en présence du rapatriement de la peur en direction de l'affect originaire de l'angoisse, c'est-à-dire avec le saut ontologique de la *Furcht* à l'*Angst*. Le devancement vers la mort, comme comportement authentique du *Dasein* face à sa propre fin, sera ainsi déterminé comme devancement passionné et angossé. Suivons donc la dynamique interne de ces deux tendances.

Comme nous l'avons déjà souligné, même si la peur est la disposition affective dans laquelle, d'un point de vue ontique et existentiel, nous nous trouvons le plus souvent, seule l'angoisse peut revendiquer le statut d'être primordial du point de vue ontologique : ce n'est pas l'angoisse qui est une modification existentielle de la peur, mais c'est la peur qui est une modification de l'angoisse. Dans le contexte problématique de la mort, la transformation de l'angoisse en simple peur correspond à la réduction du sens de *possibilité* de la mort à son sens d'*événement* qui survient. Cette modification est spécifique à l'être quotidien pour la mort guidé par le « On ». *Das Man* est l'instance invisible qui règle tacitement le mode dans lequel le *Dasein* doit se comporter par rapport à la mort. Les caractéristiques principales du « soi-du-On » que Heidegger met en évidence (la tranquillisation, la tentation, l'aliénation) sont aussi présentes dans le cas de la falsification de la possibilité de la mort. En occultant la mort en tant que possibilité, *das Man* fournit au *Dasein* quotidien une « constante tranquillisation devant la mort »

¹⁹ SZ, 185 : « Für die Analyse der Angst sind wir nicht ganz unvorbereitet. Zwar bleibt noch dunkel, wie sie ontologisch mit der Furcht zusammenhängt. »

(SZ, 253 : *eine ständige Beruhigung über den Tod*), en l'assurant qu'il retournera à la familiarité de la préoccupation. Le « On » offre au *Dasein* une véritable tentation (*Versuchung*), consistant à « recouvrir son être pour la mort le plus propre » (*ibid.* : *das eigenste Sein zum Tode sich zu verdecken*), produisant une aliénation (*Entfremdung*) radicale du *Dasein* par rapport à son pouvoir-être le plus propre et non-relationnel (SZ, 254).

Au niveau affectif, cela signifie que le « On » recourt à tout sorte de stratégies pour empêcher le surgissement de l'angoisse devant la mort. Bien plus, *das Man* empêchera le surgissement, dans le *Dasein*, du « courage pour l'angoisse » (*Mut zur Angst*), ce courage que le *Dasein* doit obtenir afin de s'installer dans l'angoisse. Comme nous le savons, le courage est traditionnellement opposé à la peur (et à la lâcheté) et il est déterminé comme pouvoir d'affronter le menaçant.²⁰ Corrélativement, le manque de courage pour l'angoisse est une peur d'affronter l'angoisse. D'autre part, le courage d'affronter l'angoisse n'est pas censé – comme dans les cas d'affrontements habituels – la surmonter, la vaincre, l'annihiler. Au contraire, le « courage pour l'angoisse » consiste à s'installer *dans* l'angoisse, sans l'annuler, sans l'éloigner, c'est le courage d'habiter cette angoisse, en l'intensifiant.

Mais le « On » bloque ce courage, l'inhibe (par la tranquillisation, la tentation et l'aliénation), suspendant les conditions facticielles qui favorisent le surgissement de l'angoisse. L'occultation de la possibilité de la mort est donc opérée par une série de modifications au niveau affectif, par une série de transformations, de conversions des affects. Voyons comment se passe cette conversion (*Umkehrung*) : d'abord, l'angoisse est transformée en peur ; puis, la peur est caractérisée comme faiblesse (*Schwäche*) ; la faiblesse comprise de cette manière est ensuite éloignée comme « indigne » d'un *Dasein* « sérieux » ; on parvient alors à la sérénité imperturbable, au calme indifférent (*gleichgültige Ruhe*), à l'indifférence supérieure (« *überlegene Gleichgültigkeit* ») devant la mort entendue comme événement.²¹ Cette instance anonyme « pervertit l'angoisse en peur lâche [*die Angst in feige Furcht verkehrt*] et annonce, avec le surmontement [*Überwindung*] de celle-ci, la lâcheté devant l'angoisse [*die Feigheit vor der Angst*] » (SZ, 266). Le calme indifférent n'est donc rien d'autre qu'une lâcheté devant l'angoisse, une peur déguisée devant l'horizon de l'étrangeté où l'angoisse surgit. En tout cas, c'est à partir de ce mode échu qu'il faut récupérer le mode de l'authenticité.

Il semblerait donc que la trajectoire inverse, c'est-à-dire la tendance vers l'authenticité, impliquerait d'abord (au niveau affectif) la brisure de cette indifférence neutre qui cache en effet une subtile et fondamentale lâcheté. Il s'agit donc de faire exploser le conventionnalisme affectif qui revêt, devant la mort, le masque d'un calme et d'une maîtrise de soi prétendument « rationnelle ». Heidegger invite plutôt

²⁰ Cf. Platon, *Lachès* 190 e, *Protagoras* 360 a–d ; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1115b–1116a.

²¹ SZ, 254 : « [...] le On prend soin d'inverser cette angoisse en une peur d'un événement qui arrive. L'angoisse rendue équivoque comme peur, de surcroît, passera pour une faiblesse qu'un *Dasein* sûr de lui-même [*selbstsicheres Dasein*] ne saurait connaître. Ce qui "sied", conformément au décret tacite du On, c'est le calme indifférent face au "fait" que l'on meurt. La formation d'une telle indifférence "supérieure" aliène le *Dasein* de son pouvoir-être le plus propre, absolu. »

à assumer le caractère pathétique de l'existence – au sens étymologique, et non pas sentimental. Exposée comme être pour la mort à un pathos originaire, l'existence pathétique doit être retrouvée, derrière les voiles falsificateurs de la sérénité soi-disant « mature ». Au cœur de l'« indifférence supérieure », il faut d'abord trouver la peur que cette indifférence cache. Nous pourrions donc dire que, dans cette logique, la peur de la mort est « plus originaire » que l'indifférence et que le calme supérieur affiché devant la mort. Mais cette peur aussi représente à son tour une autre falsification, une occultation de l'angoisse qui est la seule disposition affective la plus originaire dans laquelle l'être pour la mort se dévoile véritablement. L'angoisse est « l'affection qui est en mesure de tenir ouverte la menace constante de soi-même » (SZ, 265, tr. modifiée) et, comme telle, elle appartient essentiellement à cette compréhension de soi qui est déterminée comme devancement vers la mort.²²

5.3 Mort et parler

Notre analyse traversera maintenant un autre moment structurel de la constitution de l'être du *Dasein* : le parler. Comme nous l'avons déjà vu, cet existentiel – comme niveau ontologique préalable à toute profération, comme dimension apriorique par rapport à toute verbalisation effective – opère une certaine « articulation » de l'intelligibilité. Quand le comprendre projette le sens, ouvrant le monde et les étants intramondains comme ayant une signification, cela se passe déjà sur un horizon d'intelligibilité. « Le sens – dit Heidegger – est ce en quoi l'intelligibilité de quelque chose se tient. »²³ Or, cette intelligibilité s'articule dans et par le parler, car « le parler est l'articulation de l'intelligibilité ».²⁴

Dans la mesure où le comprendre ouvre non seulement l'étant intramondain, mais aussi l'être même du *Dasein*, cette compréhension de soi qui est articulée par le parler se rapporte aussi à la fin du *Dasein*. La manière avec laquelle le parler articule le sens de cette possibilité privilégiée du *Dasein* met décisivement son empreinte sur le mode par lequel le *Dasein* se rapporte effectivement à cette possibilité. Pourtant, si les deux manières fondamentales sont l'inauthenticité et l'authenticité, il faudrait trouver, en principe, un mode falsifiant de se rapporter (par le parler) à la mort et, de plus, un mode authentifiant. Cependant, dans les paragraphes dédiés à la problématique de la mort, Heidegger ne met en jeu que la modalité

²² SZ, 266 : « C'est en elle que le *Dasein* se trouve devant le rien de la possible impossibilité de son existence. L'angoisse s'angoisse pour le pouvoir-être de l'étant ainsi déterminé, et elle ouvre ainsi la possibilité extrême. Comme le devancement isole purement et simplement le *Dasein* et, dans cet isolement de lui-même [*Vereinzelung seiner selbst*], le fait devenir certain de la totalité de son pouvoir-être, à cette auto-compréhension [*Sichverstehen*] du *Dasein* à partir de son fond [*aus seinem Grunde*] appartient l'affection fondamentale de l'angoisse. »

²³ SZ, 151 : « Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält ».

²⁴ SZ, 161 : « Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit ».

inauthentique du parler sur la mort, comme mode d'explicitation du « On ». La modalité d'un parler authentique à l'égard de la mort est totalement absente.

Le mode authentique du parler à l'égard de la mort pourrait être « déduit » ou « reconstruit » par le *renversement* de la manière inauthentique que cet existentiel revêt dans la quotidienneté du *Dasein*. Si le mode échu du parler (*Rede*) est le bavardage (*Gerede*),²⁵ alors la manière dont le *Dasein* quotidien parle de la fin doit être déterminée comme étant un « bavardage sur la mort ». Comment ce bavardage sur la mort s'articule-t-il ? Nous avons souligné que par « bavardage » Heidegger ne désigne pas un trait dépréciatif et moralisant : le terme indique, d'une manière formelle, une modalité déterminée du parler dans lequel le *Dasein ne fait plus l'expérience compréhensive originaire* de ce dont il parle. C'est en ce sens que le bavardage est déterminé comme « le mode d'être de la compréhension déracinée du *Dasein* ».²⁶ Le comprendre et l'explicitation de ce que le *Dasein* a en vue ne sont plus accomplis *originairement*, et ainsi le parler parle sans une véritable expérience préalable. Le *Dasein* se fonde donc exclusivement sur le « dit », sur ce qui est communiqué, sur ce qui est re-dit et, finalement, sur un ouï-dire.²⁷

Le bavardage sur la mort signifie donc que le *Dasein* n'a pas une véritable expérience compréhensive de la possibilité la plus propre et, par conséquent, il ne l'explicite pas de manière originaire. Tout ce que le *Dasein* quotidien affirme sur la mort provient de ce qu'il sait ; tout ce qu'il sait sur la mort provient de l'espace public, c'est-à-dire précisément de l'horizon où toute expérience originaire de la chose en question manque essentiellement. Dans ces conditions, le *Dasein* est pris dans une explicitation publique où ce qui compte et ce qui fait autorité n'est pas une compréhension authentique, mais le « on dit » sur la mort. Que dit-on donc de la mort ? On dit d'abord : on meurt (*man stirbt*). C'est par l'expression paradigmatique du « on meurt » que le parler inauthentique s'articule dans la quotidienneté, comme bavardage quotidien sur la mort.

Guidé par le « on meurt », le *Dasein* ne peut pas s'approprier sa propre mort, car cet effort d'appropriation est ce que le « On » inhibe le plus. Au contraire, le « On » encourage le *Dasein* quotidien à rester aussi longtemps que possible sous la domination de l'explicitation publique qui affirme « on meurt » et rien de plus. Or, qu'est-il dit dans ce dit ? D'abord, que la mort est celle des autres. Quant au

²⁵ Voir SZ, § 35.

²⁶ SZ, 170 : *die Seinsart des entwurzelten Daseinsverständnisses*. Et ensuite : « Ontologiquement : le *Dasein* qui se tient dans le bavardage est coupé, en tant qu'être-au-monde, des rapports d'être primaires et originaires [*von den primären und ursprünglich-echten Seinsbezügen*] au monde, à l'être-Là-avec, à l'être-à lui-même. »

²⁷ SZ, 168 : « L'être dit [*Gesagtsein*], le *dictum*, la profération [*Ausspruch*] se portent désormais garants de l'authenticité et de l'adéquation [*Echtheit und Sachgemäßheit*] du parler et de la compréhension. Et comme le parler a perdu, ou qu'il n'a jamais trouvé son rapport primaire à l'étant dont il parle, il ne se communique pas selon la guise d'une appropriation originaire [*ursprüngliche Zueignung*] de cet étant, mais sur le mode du *répéter* et du *re-dire* [*Weiter- und Nachreden*]. Le parler comme tel s'étend à des cercles plus larges, et il revêt un caractère d'autorité. La chose est ainsi, parce qu'on le dit. Dans cette re-dite et cette relation où le défaut de solidité [du parler] se radicalise en une complète absence de sol, se constitue le bavardage. » (trad. modifiée)

registre du « propre », il n'entre en jeu qu'à partir des autres, c'est pourquoi la mort propre n'est « comprise » qu'à partir de la mort des autres, étant explicitée seulement d'une manière qui l'esquive : « finalement, un jour, nous allons mourir aussi nous-mêmes, mais de prime abord, nous sommes hors d'atteinte » (SZ, 253). Quand le propre n'est pas compris à partir de lui-même, il est déjà recouvert sous le masque du « On ». Ainsi, la *première* caractéristique de la mort (celle d'être essentiellement *propre*) est effacée.

En outre, il pourrait sembler que cette expression garde encore le caractère de possibilité (« nous allons mourir ») et celui d'indétermination (« un jour »). Mais, en fait, cette détermination est falsificatrice, car le « On » opère une inversion de l'ordre structurel de ces caractères essentiels : plus précisément, *das Man* comprend le possible à partir de l'indétermination, tandis que la compréhension authentique doit déterminer l'indétermination de la mort à partir de sa dimension essentielle de possibilité. Ainsi, le « On » met en jeu un sens mondain du possible, entendu comme « ce qui n'est pas encore effectif et qui doit devenir réel », un possible guidé par l'idée d'actualité. Cette perspective est, comme nous l'avons déjà souligné, complètement opposée à la manière dont la mort est, selon Heidegger, existentiellement possible. En effet, la *deuxième* caractéristique de la mort propre est qu'elle est « possible à tout moment ». Et c'est seulement à partir d'ici que doit être comprise la *troisième* caractéristique de la mort, notamment l'indétermination de son « quand ». Son indétermination dépend de ce « est possible à tout moment » préalable. Donc, c'est seulement dans la mesure où la mort *propre* est *possible à tout moment*, c'est seulement en ce sens qu'elle est *indéterminée* à l'égard de sa survenue. Mais le « On » opère ce renversement : on affirme d'abord une certaine indétermination, suspendant par ce « un jour » l'immédiateté toujours possible de la mort, et c'est seulement dans la lumière de cette indétermination qu'elle pense une sorte de possible de la mort, sous l'espèce d'un événement futur. En tout cas, l'indétermination que le « On » attribue à la mort est trompeuse, parce qu'elle est plutôt un différer. En disant « nous allons tous mourir *un certain jour* », on dit déjà « en tout cas, pas maintenant », « en tout cas, pas immédiatement », « en tout cas, plus tard ». Par ce « plus tard » et « pas maintenant », *das Man* attribue à la mort une détermination négative, suspendant son indétermination essentielle (d'être toujours possible, à tout moment, donc aussi maintenant). En conséquence, le possible que le « On » engage est un possible en vue et dans la lumière de l'actualisation, et non pas par un *possible possibilisant*, essentiellement étranger par rapport à toute réalisation.

Le parler inauthentique à l'égard de la mort (synthétisé par le « on meurt ») est donc dépendant d'un comprendre inauthentique, falsificateur, qui transforme le sens de la possibilité en celui d'un événement réel qui doit survenir. Il correspond d'ailleurs à une disposition affective inauthentique, qui naît de la transformation de l'angoisse en peur, et de la peur en indifférence. La modalisation authentique du rapport existentiel du *Dasein* à sa propre mort est constituée à la fois par une modalisation du comprendre et une modalisation de la disposition affective. Au niveau du comprendre, le *Dasein* s'extraît lui-même de l'explicitation compréhensive du « On » et se place dans l'horizon d'une compréhension authentique : il assume la mort comme possibilité la plus propre, certaine mais indéterminée dans

son quand, indépassable, et non-relationnelle, sans effacer aucun de ces traits essentiels. Au niveau de l'affection, cette modalisation du comprendre accompagne cooriginellement l'angoisse qui révèle au *Dasein* qu'il existe facticiellement comme un être-jeté dans la possibilité de la mort.

Pourquoi donc ne trouvons-nous pas dans ce contexte la modalisation authentifiante du parler, comme ce qui devait accompagner cooriginellement les modes authentiques du comprendre et de l'affection ? D'une part, si la mort, dans sa modalisation authentique, est une possibilité où la relation avec l'autre est interrompue – elle est une *unbezügliche Möglichkeit* –, alors toute communication avec l'autre est suspendue. Néanmoins, nous pouvons nous demander s'il ne faut pas invoquer ici la modalité authentique du parler, ce parler silencieux, antérieur à toute profération, que Heidegger détermine par silence (*Schweigen*) et réticence (*Verschwiegenheit*) ? Cette question appelle une réponse positive : bien sûr, cette modalité du parler est implicitement présente dans la modalisation authentique de l'être pour la mort, mais la mise en évidence de ce mode authentique du parler est à trouver dans le cadre de la problématique de la conscience. Pour Heidegger, la voix de la conscience se manifeste comme silence. Elle contraint le *Dasein* à la « réticence de soi même » (SZ, 273 : *Verschwiegenheit seiner selbst*), elle est une « réticence du pouvoir-être existant » (SZ, 277 : *Verschwiegenheit des existenten Seinkönnens*), une réticence qui configure la résolution même du *Dasein*.²⁸ Nous pouvons donc conclure que, si le noyau intime du *Dasein* sera déterminé par le concept de *Situation*, comme phénomène unitaire de la résolution devançante (*vorlaufende Entschlossenheit*), alors la réticence caractérisera aussi (d'une manière seulement indirecte, il est vrai) le mode authentique de l'être pour la mort au niveau du parler.

Nous avons vu que l'être pour la mort se modalise du point de vue existentiel dans la direction des deux possibilités fondamentales : l'authenticité et l'inauthenticité. La concrétisation authentique ou inauthentique de l'être pour la mort s'accomplit par la modalisation des existentiels qui constituent l'ouverture : le comprendre, l'affection et le parler. Le mode inauthentique du *Sein zum Tode* implique – également – (i) un comprendre falsifiant de cette possibilité (réduit à un simple événement intramondain qui touche d'abord les autres), (ii) un détournement falsifiant de l'affection par la transformation de l'angoisse en une simple peur (et de la peur en impassibilité) et (iii) une articulation de ces falsifications au niveau du parler, par le bavardage du « on meurt ».

Ainsi, Heidegger suppose une coordination et une cohérence spontanées entre ces trois registres architectoniques de l'être du *Dasein*. En d'autres termes, il serait impossible de concevoir un mode d'être dans lequel l'affection serait authentique, tandis que le comprendre et le parler ne seraient pas à leur tour authentiques. L'angoisse ne peut pas surgir – elle serait sinon spontanément étouffée – aussi longtemps que le parler « bavarde » et que le comprendre objective. Le parler ne

²⁸ SZ, 322 : « Le *Dasein* est authentiquement lui-même dans l'isolement originnaire de cette résolution réticente [*verschwiegene Entschlossenheit*] ».

peut demeurer dans la réticence et dans la discrétion si le comprendre ne se projette pas à la fois sur le pouvoir-être le plus propre. Heidegger considère donc implicitement que les trois registres de l'être du *Dasein* doivent être cohérents, et que leur balancement sur les versants de l'authenticité et de l'inauthenticité doit être coordonné.

Cette authentification de l'être du *Dasein* – qui s'accomplit par le phénomène de la mort et à partir de lui, traversant les trois registres existenciales-ontologiques qui constituent l'ouverture (le comprendre, l'affection et le parler) – met en discussion un autre phénomène fondamental : la vérité. Dans l'analytique existentielle, la vérité – parce qu'elle est l'essence de l'ouverture – englobe les structures constituant cette ouverture : le *Verstehen*, la *Befindlichkeit* et la *Rede*. Par conséquent, nous pouvons dire que la vérité est, du point de vue existencial, l'unité ontologique qui rassemble l'authenticité du comprendre, de l'affection et du parler. Le prochain pas dans notre analyse devra donc aborder le rapport entre le phénomène de la mort et le phénomène de la vérité.

5.4 Mort et vérité

Mais quel lien véritable pourrait-il exister entre la mort et la vérité ? Ces deux phénomènes ne sont-ils pas placés dans des champs sémantiques si distincts qu'il nous serait impossible, par principe, de les penser ensemble ? Tel serait effectivement le cas, si le sens traditionnel du concept de vérité guidait notre interrogation. Ici, la vérité est une caractéristique des *propositions* qui consiste dans une certaine correspondance entre ce que *dit* la proposition et la chose (ou l'état de chose) à laquelle cette proposition *fait référence*. Une affirmation est vraie si ce qu'elle dit est « en réalité » *comme* elle le dit. D'autre part, pour le même bon sens, la mort n'est rien d'autre que la fin de la vie, c'est-à-dire l'arrêt des processus vitaux de l'organisme vivant. Ainsi, aux yeux de l'intelligibilité moyenne, une conjonction entre mort et vérité semble manquer de sens. Seule une *affirmation* sur la mort pourrait, éventuellement, être vraie ou fausse, mais la mort comme telle (comme phénomène, comme fait) n'a rien à voir avec la vérité.

Toutefois, la philosophie a pour tâche de dépasser le bon sens, de pénétrer là où n'entre pas celui-ci, de répondre aux questions qu'il n'a pas le courage de poser. La chance de la philosophie est précisément celle de surprendre le manque d'assise et le dogmatisme naïf du bon sens. Or, voilà que la philosophie peut affirmer qu'il y a, entre la mort et la vérité, un lien véritable qui est essentiel pour le sens aussi bien de la mort que de la vérité.

D'ailleurs, Heidegger n'est pas le premier philosophe à souligner une connexion fondamentale entre mort et vérité. Déjà Platon disait que par la libération du corps, donc par la mort, on accède à la connaissance véritable.²⁹ Il est vrai qu'ici la mort et la vérité reçoivent des significations étrangères à l'entreprise philosophique heideggérienne : la mort consiste dans le fait que l'âme se sépare du corps, et la vérité est le caractère essentiel de l'horizon idéal de l'être. Mais pour Heidegger,

²⁹ Platon, *Phédon*, 66b–67c.

la mort est une pure possibilité, tandis que la vérité (dans sa forme la plus originaire) est, pour le *Dasein*, sa transparence parfaite à lui-même. Le fait que le *Dasein* n'atteigne cette transparence plénière de soi-même que par une appropriation authentique de sa possibilité la plus propre constitue donc le lien existential-ontologique entre mort et vérité. Voyons donc quelles sont les étapes par lesquelles Heidegger arrive à une telle connexion.

D'abord, il faut dire que Heidegger ne conteste pas que la vérité soit un caractère essentiel de l'énoncé ; elle est aussi cela. Mais il affirme en outre que ce sens de la vérité est simplement *dérivé*. Car, bien que la vérité soit un *caractère essentiel* de l'énoncé, elle n'est pas *essentiellement* une caractéristique de l'énoncé.³⁰ En d'autres termes, la plénitude de sens de la vérité ne s'épuise pas au niveau de la proposition, mais provient des strates profondes de l'être du *Dasein*. Par exemple, pour que l'énoncé « le tableau accroché au mur est penché »³¹ soit vrai, il faudrait que le tableau même – l'étant auquel l'énoncé se réfère – soit de la manière décrite par l'énoncé, c'est-à-dire qu'il soit pendu au mur selon un mode que nous déterminons comme « de travers » ou « penché ». Par cette affirmation propositionnelle, l'étant comme tel est dé-couvert, et découvrir (*ent-decken*) signifie ici être arraché à l'occultation (*Verdeckung*). Mais, dans ce cas, la vérité de l'énoncé *se fonde dans* la vérité de l'étant découvert ; ainsi, cette vérité plus originaire est déterminée comme être-découvert de l'étant (*Entdecktheit des Seienden* ; SZ, 198, 224, 225, 227, 256). À son tour, cette vérité de l'étant est rendue possible par le fait que le *Dasein* est, dans son rapport avec l'étant qu'il rencontre, essentiellement découvrant. Par conséquent, l'être-découvrant du *Dasein* (*Entdeckendsein des Daseins* ; SZ, 218, 220, 228), comme mode fondamental d'être de cet étant, est un sens plus originaire encore de la vérité (SZ, 219 : *Wahrsein (Wahrheit) besagt entdeckendsein*). Enfin, cet *Entdeckendsein* se fonde ultimement dans ce que Heidegger nomme l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein*, constituée par le comprendre, l'affection et le parler. L'ouverture est donc « le phénomène le plus originaire de la vérité [*das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*] ».³² La vérité, comme couche ontologique de l'être du *Dasein* dans et par laquelle cet étant devient transparent à soi-même, naît de l'unité du comprendre, de l'affection et du parler, dans leur co-appartenance et leur co-originarité, dans l'ouverture.

Les choses ne s'arrêtent pas là. Car l'ouverture est prise le plus souvent dans la quotidienneté, sous le mode de l'inauthenticité, sa transparence étant inévitablement obturée et obscurcie. Mais quand le *Dasein* saute dans le mode de l'authenticité, parvenant à la transparence plénière de soi-même, survient « le phénomène le plus originaire de la vérité *dans le mode de l'authenticité* ». Seule la modalisation authentique de l'être du *Dasein* nous amène à la forme ultime de la vérité, que Heidegger détermine comme « vérité de l'existence » (*Wahrheit der Existenz*), c'est-à-dire comme ouverture – *à la fois la plus originaire et authentique* – dans

³⁰ Pour une approche élargie du problème de la vérité, voir J.-F. Courtine 1990, 249–279.

³¹ Selon l'exemple de Heidegger, SZ, 217.

³² SZ, 221 : « Sofern das Dasein wesentlich seine Erschlossenheit ist, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesentlich "wahr". *Dasein ist "in der Wahrheit"*. »

laquelle le *Dasein* peut être en tant que pouvoir-être.³³ La modalité authentique de l'ouverture (*Erschlossenheit*), comme vérité de l'existence, sera déterminée alors comme résolution (*Entschlossenheit*), étant donné que cette résolution est « la vérité la plus originaire, parce qu'authentique ». ³⁴ La résolution, pour sa part, possède une certaine possibilité privilégiée : la possibilité authentique et la plus propre (*eigenste eigentliche Möglichkeit*) de la résolution est la « résolution devançante [vorlaufende *Entschlossenheit*] » (SZ, 302), un phénomène du *Dasein* qui naît de la conjonction des tendances mises en jeu par le phénomène de la mort (par le *Vorlaufen*) et par la conscience (par l'*Entschlossenheit*). Comme tel, ce phénomène constitue « le pouvoir existentiel authentique d'être tout du *Dasein* [*das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins*] » (SZ, 305). Ce concept indique le phénomène ultime du *Dasein*.

Nous avons donc indiqué schématiquement les couches de sens par lesquelles s'opère la jonction existentielle-ontologique entre le phénomène de la vérité et le problème de la mort. Pour le dire plus succinctement : dans son sens fondamental, la vérité (*Wahrheit*) se révèle comme l'ouverture (*Erschlossenheit*), en tant que résolution (*Entschlossenheit*), dont la possibilité ultime est la résolution devançante (*vorlaufende Entschlossenheit*). Dans la mesure où le devancement anticipateur (*Vorlaufen*) indique le comportement authentique du *Dasein* devant sa mort, nous pourrions conclure que le lien entre la vérité et la mort a été ainsi mis au jour.

On pourrait toutefois objecter qu'une telle liaison reste assez faible, car la multitude des médiations que suppose son accomplissement lui enlève toute consistance. L'objection est formellement correcte. Mais nous pouvons trouver encore un lien entre les deux phénomènes, un lien qui peut être déployé à partir d'une caractéristique essentielle de la mort : notamment, le fait qu'elle soit *certaine*. Cependant, la certitude est un phénomène de la vérité et est fondée dans celle-ci. Puisque le *Dasein* a une certitude à l'égard de la mort, cette certitude doit être privilégiée, précisément parce que la mort comme telle est une possibilité privilégiée du *Dasein*. Comment donc le *Dasein* a-t-il cette certitude de la mort (*Gewißheit des Todes* ; SZ, 255, 256, 257, 258, 264) ? Plus encore, qu'est-ce que la certitude et comment arrive-t-on à celle-ci ?

Nous pourrions dire que le projet de la philosophie moderne est un projet de la certitude, ayant son origine dans le doute cartésien, comme procédé méthodique pour arriver à un connaître assuré et certain, c'est-à-dire à la certitude. Une telle méthode développera toute une hiérarchie des certitudes, une hiérarchie qui placera au sommet de la pyramide la « certitude apodictique », l'évidence, et à sa base la « certitude empirique » ou « sensible ». Ce schéma est essentiel pour toute la tradition subjectiviste moderne (encore à l'œuvre jusque chez le dernier grand cartésien, Edmund Husserl, mais aussi chez Wittgenstein). Cette tradition situe la certitude dans l'horizon de la connaissance théorique et considère que l'attitude théorique

³³ *Ibid.* : « Die ursprünglichste und zwar eigentlichste Erschlossenheit, in der das Dasein als Seinkönnen sein kann, ist die Wahrheit der Existenz. »

³⁴ SZ, 297 : « Nunmehr ist mit der Entschlossenheit die ursprünglichste, weil *eigentliche* Wahrheit des Daseins gewonnen. »

offre l'accès le plus authentique aux choses (« la chose est authentiquement ce que nous connaissons théoriquement »), en sorte que, finalement, une telle certitude mesure notre accès au monde dans la perspective de la *scientificité* de notre connaissance du monde. Le dogme ultime de cette tradition peut être explicité en quatre points : (i) l'attitude théorique est fondamentale ; (ii) sa possibilité la plus authentique est la connaissance ; (iii) la vraie connaissance est la connaissance scientifique ; (iv) la *scientificité* de la connaissance doit être jugée avec les critères des sciences de la nature, dont le paradigme suprême se trouve dans les mathématiques.

Heidegger s'oppose à ce dogme traditionnel. Il veut montrer que l'attitude théorique n'est ni la première, ni la plus importante attitude que possède le *Dasein* dans son rapport au monde. Selon lui, l'attitude théorique provient d'une attitude préthéorique (notamment de l'existence facticielle dans l'horizon de la pré-occupation), celle-là étant une particularisation réductrice de celle-ci. Ainsi, pour Heidegger, la connaissance ne jouit pas, elle non plus, d'une attitude fondatrice. De même, la certitude théorique est ontologiquement dérivée et ne peut se rapporter qu'à l'étant objectivé en tant que sous-la-main. Par conséquent, il faut identifier cette couche de l'évidence, c'est-à-dire cette certitude située au-delà des certitudes théoriques et qui, du point de vue ontologique, est plus fondamentale que celles-ci. Bien que pour Heidegger, l'affection aussi puisse donner au *Dasein* une certaine évidence, elle ne doit pas être évaluée dans la perspective de l'évidence théorique :

Du point de vue ontologico-existential, il n'y a pas le moindre motif de réduire l'« évidence » de l'affection [*die « Evidenz » der Befindlichkeit*] en la mesurant à la certitude apodictique d'une connaissance théorique du pur sous-la-main [*durch Messung an der apodiktischen Gewißheit eines theoretischen Erkennens von purem Vorhandenen*]. (SZ, 136)

Donc, la certitude offerte par un phénomène existentiel (comme l'affection) ne doit pas être jugée d'après les critères de la certitude théorique. L'ambition de Heidegger est plus grande : il veut montrer que la certitude *existentielle* est ontologiquement *plus originaire* que la certitude *théorique*. En effet, comme nous l'avons vu, l'idée de la certitude doit être comprise sur l'horizon de l'idée de vérité, parce qu'être-certain (*gewiß-sein*) à l'égard d'un étant signifie le tenir pour vrai (*für wahr halten*). Ce fait de « tenir pour vrai » ou « considérer comme vrai » (*Für-wahr-halten*)³⁵ constitue ainsi l'essence de la certitude. Heidegger soutient que la certitude se fonde dans la vérité ou appartient à celle-ci originairement.³⁶

Comme nous l'avons vu, selon Heidegger, non seulement la « vérité propositionnelle » est ontologiquement fondée dans la « vérité de l'étant » en tant qu'être-découvert, mais en outre, cette dernière est fondée dans l'être-découvrant du *Dasein*. De même, l'idée de certitude pourrait suivre cette triple articulation : la certitude qui peut accompagner la vérité de l'énoncé (qui ouvre la ligne de la certitude théorique) est fondée dans la certitude de l'étant (comme étant par rapport auquel le *Dasein* a une certitude) qui, à son tour, est fondée dans la certitude originaire comprise comme mode d'être du *Dasein* : la certitude de soi du *Dasein*.

³⁵ L'expression *Für-wahr-halten* apparaît dans SZ, aux pages 256, 265, 307, 308. Aux pages 256 et 257 nous rencontrons l'expression *das Fürwahrhalten*.

³⁶ SZ, 256 : *Gewißheit aber gründet in der Wahrheit oder gehört ihr gleichursprünglich zu.*

Dans ce contexte, Heidegger met en jeu un autre mode de la certitude, notamment la conviction : « Ein Modus der Gewißheit ist die *Überzeugung* ». Si la certitude signifie un « tenir pour vrai [*Für-wahr-halten*] », la conviction est un approfondissement de la certitude par un « se-tenir-dans-la-vérité [*Sich-in-der-Wahrheit-halten*] ». La qualité et le mode d'être de la certitude dépendent de la prétention de vérité (*Wahrheitsanspruch*) qui lui est spécifique. À son tour, cette prétention « reçoit sa légitimité du mode d'être de l'étant à ouvrir [*empfängt sein Recht aus der Seinsart des zu erschließenden Seienden*] et de l'orientation de l'ouvrir [*der Richtung des Erschließens*] » (SZ, 256). Ainsi, Heidegger ne nivelle ni n'uniformise les manières d'être de la vérité et de la certitude, dans une monotonie ontologique. Le philosophe affirme explicitement qu'aussi bien le mode d'être de la vérité, que celui de la certitude qui l'accompagne, varient en fonction du champ problématique abordé, en fonction de la diversité de l'étant (*Verschiedenheit des Seienden*), de la tendance directrice (*leitende Tendenz*) de l'ouverture de l'étant respectif et de la portée (*Tragweite*) de cette ouverture. C'est pourquoi la certitude sera ontologiquement variée, mais cette variété n'est pas dépourvue d'une certaine fondation ou, plus précisément, d'une hiérarchie de la fondation.

Le phénomène de la mort mettra en discussion cette certitude originaire du *Dasein*, comme évidence préthéorique (ou a-théorique) de l'existence de cet étant. Ici, Heidegger propose un changement d'accent de la simple certitude (*Gewißheit*) au fait d'être-certain (*Gewißsein*) à l'égard de quelque chose. Il ne s'agit donc pas de la certitude en tant que « propriété » (de la connaissance, d'une affirmation ou d'une expérience), mais d'être-certitude, d'exister à la manière de la certitude. En effet, l'enjeu est un *mode d'être* du *Dasein* : comprise originairement, la certitude (*Gewißheit*) est un être-certain (*Gewißsein*) en tant que *Seinsart des Daseins*.³⁷ Le *Dasein* peut « avoir la certitude » de quelque chose (dans le sens de *Gewißheit*), à propos d'un étant différent de lui-même, mais il est certain (dans le sens de *Gewißsein*) quand c'est son être même qui est mis en jeu. Par conséquent, nous apercevons encore, à l'égard de la mort, cette oscillation entre « avoir » et « être », rencontrée auparavant avec le passage similaire du *Ganzheit* au *Ganzsein*. De même que la totalité du *Dasein* est à comprendre comme être-tout (*Ganzsein*), sans commune mesure avec la totalité figée des étants intramondains, de même la certitude que le *Dasein* possède à l'égard de sa mort est un *Gewißsein*, sans commune mesure avec la certitude qu'on a à l'égard des étants intramondains. Dans l'appropriation authentique de la mort propre, il ne s'agit pas de la certitude de son avènement comme événement intramondain – ce qui est possible uniquement dans la perspective du « On » – mais d'un *Gewißsein*, d'un mode dans lequel la mort est assumée, *en existant*, dans un être-certain du *Dasein*. Voilà en ce sens un passage suggestif :

[...] la quotidienneté concède quelque chose comme une *certitude* [*Gewißheit*] de la mort. Que l'on meure, nul n'en doute. Seulement, ce « ne-pas-douter » n'a pas besoin déjà d'abriter en lui l'être-certain [*das Gewißsein*] qui correspond à ce comme quoi la mort [...] se tient engagée dans le *Dasein*. (SZ, 255)

³⁷ *Ibid.* : « Entsprechend bedeutet Gewißheit ursprünglich soviel wie Gewißsein als Seinsart des Daseins. »

Quand le *Dasein* quotidien affirme une certitude à l'égard de la mort (« on finit bien par mourir »), celle-ci est une pseudo-certitude et c'est pourquoi, quand il se réfère à la certitude quotidienne, Heidegger met le terme entre guillemets :

Car si la quotidienneté en reste à cette concession équivoque [*zweideutige Zugeben*] de la « certitude » de la mort, c'est afin de mieux l'affaiblir [*anzuschwächen*], recouvrant ainsi encore davantage le mourir, et de s'alléger [*erleichtern*] l'être-jeté dans la mort. (SZ, 255–256)

L'être-certain doit être compris d'une manière qui se soustrait à toute tendance d'objectivation, car c'est seulement par une objectivation de la mort, en la comprenant comme un événement qui survient à l'intérieur du monde, que nous pouvons « avoir » une certitude à son égard.

Finalement, cette certitude peut être hypostasiée même sous les formes les plus théorisantes de la logique. En effet, assez étrangement, nous retrouvons souvent le syllogisme canonique : « tous les hommes sont mortels, Socrate est un homme, donc Socrate est mortel ». Cette prédilection de la logique classique pour la mort ne peut pas ne pas nous étonner. Cette logique neutralisante peut être *brisée* uniquement si nous abandonnons la *Selbstverständlichkeit* d'une vision généraliste de la mort, une vision dans laquelle la mort appartient d'abord au *genre* humain, et seulement *ensuite* à un individu, autre que moi, que l'on appelle Socrate. La mort doit être saisie non pas dans sa généralité, mais dans ce qu'elle a de plus individuel et de plus individualisant. Dès alors, non seulement l'appartenance générique d'une caractéristique essentielle (la mortalité) à un certain genre (l'humain) devrait être déconstruite, mais en outre, pour arriver à l'individualisation réelle, il faut se référer non pas à un certain Socrate, qui est toujours un autre, mais d'abord et primordialement à moi-même : il s'agit de moi-même, de celui qui formule ce syllogisme, situé dans ma situation facticielle, ici et maintenant. Ce qui se cache sous la limpidité d'un tel syllogisme se révèle effrayant précisément par ce *hic et nunc* de l'existence propre, parce que je formule ici et maintenant la finitude de mon existence. C'est ici le point autour duquel la subjectivité gravite, le lieu où le soi se soustrait aux aires d'influence des perspectives théoriques, en plongeant dans l'abîme inquiétant de la vie pré-théorique, facticielle.

La mort est ainsi le pivot phénoménal qui indique, sans possibilité d'évasion, que « nous sommes nous-mêmes en jeu », que cette vie est la nôtre et qu'en celle-ci nous sommes irremplaçables, que nous avons « à être » l'existence qui nous est donnée à chacun d'entre nous, à chaque fois. Dans le « je suis mortel », dans le « c'est ma mort à moi que je dois assumer », l'existence propre se découvre elle-même. Cette découverte fondamentale pourrait être ensuite développée, en philosophie, par un effort de compréhension ontologique, afin de concevoir la mort comme une possibilité essentielle, à savoir : je suis depuis toujours et pour toujours. Mais le moment-pivot est l'ouverture dans la compréhension de la mortalité propre, qui n'a pas nécessairement besoin, dans sa facticité, d'explicitations philosophiques.

Comment passe-t-on de l'objectification de la mort en tant qu'événement à l'emphase de son caractère de *possibilité toujours propre* ? Comment ce processus de dés-objectivation s'accomplit-il ? Comment passe-t-on de cette « certitude »

qu'on « a » à l'égard du « on finit bien par mourir », dont l'horizon est l'énoncé général « tous les hommes sont mortels », à cet être-certain que le moi « est », une certitude greffée dans le propre fait de vivre ? Comment arrive-t-on donc à la certitude de l'*ego sum moribundus* ? Heidegger ne nous laisse pas entendre comment se passe concrètement cette transition, bien que *Sein und Zeit* soit un véritable scénario de la mobilité de la vie facticielle, un scénario du passage d'un mode « échu » de l'existence à un mode récupéré, authentique. Dans ce scénario, la mort et sa certitude prennent une place de première importance, conjointement avec l'appel de la conscience, le phénomène de l'angoisse et l'être-en-dette. Que cette certitude de la mort soit vraiment décisive, qu'elle ait une portée radicale, cela se voit aussi quand Heidegger souligne, dans sa transparence plénière, la polarité entre la certitude cartésienne du *cogito sum* et la certitude existentielle du *moribundus sum* :

Cette certitude que j'ai de mourir un jour est la certitude fondamentale du *Dasein* lui-même ; c'est un énoncé dans lequel se dit véritablement le *Dasein*, alors que le *cogito sum* n'en a que l'apparence. (GA 20, 437 / *Prolégomènes*, 457)

Pour la philosophie moderne, cette affirmation est un vrai scandale. Heidegger non seulement se dresse contre une certaine interprétation de la mort, en lui opposant une autre interprétation, mais il comprend la mort comme un levier censé renverser justement ce qui constitue le fondement de la philosophie moderne : la certitude du *cogito*. En effet, si la philosophie moderne est un projet de la certitude, passant méthodiquement du doute (*dubito ergo cogito*) à la certitude (*cogito ergo sum*), ayant ainsi le fondement de la certitude dans ce noyau ultime du *cogito*, Heidegger renverse précisément ce fondement premier de la certitude sur lequel sont basées toutes les certitudes ultérieures. Heidegger destitue alors, avec une radicalité sans égale, le prestige absolu du *cogito* cartésien. C'est à partir d'ici que nous pouvons évaluer, dans ses proportions justes, l'audace énorme de Heidegger qui a définitivement révoqué le projet de la philosophie moderne, la plate-forme théorique du *cogito*, en la dégradant au niveau de la simple « apparence » d'un énoncé essentiel. Heidegger affirme que le *Dasein* s'exprime originairement lui-même seulement dans le *sum moribundus*, tandis que par le *cogito* cartésien il se falsifie, se donne une image-simulacre de soi-même et une certitude pareillement illusoire.

C'est donc dans ce contexte que Heidegger opère d'une manière spectaculaire un changement radical de paradigme dans l'interprétation de la subjectivité (celle-ci étant entendue au sens le plus large possible) : de la subjectivité cogitative, fondamentalement cognitive, déterminée par la raison, la connaissance, le savoir et la science, à la subjectivité comme finitude, comme charge existentielle à soi-même, dans l'horizon de la possibilité la plus propre, la mort. Car c'est non pas la cogitation qui donne le sens ultime de l'être qui est le nôtre, à chaque fois, ici et maintenant, dans l'immédiateté et le flux de la vie facticielle, mais la mortalité : « pour autant que je suis, je suis *moribundus* – le *moribundus* est ce qui donne avant tout son sens au *sum* » (GA 20, 438 / *Prolégomènes*, 485). Le phénomène de la mort s'élève ici, peut être pour la première fois dans l'histoire de la pensée, au statut de *concept philosophique fondamental*, destituant la ligne traditionnelle (et rivale) du *noein* – *ratio* – *cogito*. Et, peut-être n'a-t-on pas suffisamment souligné que cette modification de

paradigme dans la définition de la subjectivité est le geste heideggérien le plus lourd de conséquences pour la philosophie contemporaine.

GA 20=Heidegger, Martin. 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Martineau=Heidegger, Martin. 1985. *Être et temps*. Tr. Emmanuel Martineau. Paris: Authentica.

Prolégomènes=Heidegger, Martin. 2006. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. Tr. Alain Boutot. Paris: Gallimard.

SZ=Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*, elfte, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer.

Vezin=Heidegger, Martin. 1986. *Être et temps*. Tr. François Vezin. Paris: Gallimard.

Courtine, Jean-François. 1990. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin.

Dastur, Françoise. 1994. *La mort. Essai sur la finitude*. Paris: Hatier.

Dastur, Françoise. 2003. *Heidegger et la question anthropologique*. Louvain: Peeters.

Tugendhat, Ernst. 2006. *Über den Tod*. Frankfurt am Main: Surkamp.

Chapitre 6

La mort à travers la deuxième section de *Sein und Zeit*

Dans le deuxième chapitre, nous avons fait une série d'observations à propos de l'emplacement des paragraphes concernant le phénomène de la mort dans l'architecture de *Sein und Zeit*. Nous avons discuté dans ce contexte du lieu du problème de la mort dans la structure générale de l'œuvre et aussi de la position stratégique de ce thème à la frontière des deux sections de cet opus. Après l'analyse concrète de la fonction du concept d'existential, dans la deuxième partie nous avons commencé notre recherche en approchant l'idée de la totalité, pour mettre ensuite en rapport le problème de la mort avec plusieurs concepts ontologiques élaborés dans la première section de *Sein und Zeit* – *Mitsein*, *Befindlichkeit*, *Verstehen*, *Rede* et *Wahrheit*. Après ces radiographies du phénomène de la mort opérées à partir de ces structures fondamentales du *Dasein* qui sont révélées par la première section de *Sein und Zeit*, il nous faut maintenant tourner notre attention vers la deuxième section. Il faudrait situer, aussi dans ce cas, le problème de la mort dans l'articulation de cette seconde section de l'œuvre, thématissant le rapport que le phénomène de la mort entretient avec les autres noyaux conceptuels qui la composent.

Pour le dire plus simplement, la deuxième section de *Sein und Zeit* est constituée par l'articulation de quatre noyaux problématiques : le problème de la mort (§§ 46–53), le problème de la conscience (§§ 54–60), le problème de la temporalité (§§ 65–71) et le problème de l'historicité (§§ 72–77). Il est très important de garder à l'esprit que ces noyaux sont *articulés*. En d'autres termes, ils ne proviennent pas d'un simple passage en revue de certains phénomènes disparates du *Dasein*, mais ils sont essentiellement enchaînés. En effet, en respectant une étroite cohésion, l'analyse heideggérienne passe d'un atome conceptuel à l'autre. Parce que le parcours de l'analytique est très rigoureux, les thèmes traversés doivent être compris dans leur interdépendance.

Voyons donc comment s'articule la deuxième section de l'ouvrage. Le § 45 indique les deux incomplétudes majeures de l'analytique préparatoire menée jusqu'à ce point. D'une part, l'optique de l'analyse (dans la pré-acquisition) ne reprend pas totalement le *Dasein*, et seule l'intégration du problème de la mort dans l'analytique existentielle peut y pallier : la totalité du *Dasein* reste donc à être résolue en priorité, par une approche ontologique du phénomène de la mort. D'autre part, l'authenticité

du *Dasein* n'est pas élaborée non plus. À travers la première section, le *Dasein* est mis au jour dans la quotidienneté, là où il se montre d'abord et le plus souvent, exposé à la domination du « On » et pris dans les tendances existentielles de l'échéance (*Verfallen*), dans l'inauthenticité. L'autre mode possible d'existence du *Dasein*, l'authenticité, reste pour le moment indéterminée. Heidegger va l'explicitier phénoménologiquement à son tour à travers le thème de la conscience.

Ainsi, après le parcours en quelque sorte linéaire et uniforme de la première section, qui traverse pas à pas les structures de base du *Dasein*, le § 45 propose une première bifurcation de l'analyse. Nous avons affaire à l'ouverture des deux voies, censées résoudre les deux incomplétudes : d'une part la mort, d'autre part la conscience. Mais cette bifurcation ne sera pas maintenue trop longtemps. Elle sera à son tour réunifiée, dans la mesure où les « résultats » des deux voies ouvertes – le devancement (*Vorlaufen*) dans la ligne du problème de la mort, la résolution (*Entschlossenheit*) dans la ligne du problème de la conscience – seront soudés en un même phénomène unitaire : la résolution devançante (*die vorlaufende Entschlossenheit*). Ce phénomène, mis au jour dans les §§ 61–62 de l'œuvre, est le phénomène ultime du *Dasein*. Et dans un tel mode d'être, l'étant se place totalement devant lui-même avec une transparence intégrale, en se possédant soi-même dans la plénitude de son être. La compréhension conceptuelle de ce phénomène (que Heidegger déterminera par la *Situation*) est le « moment culminant » de l'analytique existentielle du *Dasein*. Dans ce moment, le *Dasein* est pris dans sa totalité et son authenticité, en étant surpris à la fois dans la totalité de son authenticité et dans l'authenticité de sa totalité. Il n'y a que dans cette situation ontologique privilégiée que le *Dasein* est véritablement soi-même, il n'obtient son soi (*Selbst*) qu'ici. Comme tel, ce phénomène ultime du *Dasein* constitue le sol phénoménal qui légitime phénoménologiquement et définitivement la conceptualisation ontologique cet étant. L'ipséité (*Selbstheit*) qui est obtenue par et dans la résolution est ensuite retro-projetée sur la structure du souci (§ 64) et, par l'élaboration de ce phénomène fondamental du *Dasein*, l'indétermination provisoire de la structure du souci (telle qu'elle était signalée au § 45) est résolue. Ayant devant les yeux (et dans la pré-acquisition avec laquelle il opère) cette détermination complète du souci dans son authenticité plénière, Heidegger peut passer à la dernière étape décisive de l'ontologie fondamentale : la mise en évidence du sens ontologique du souci – la temporalité. À son tour, la temporalité sera dévoilée comme condition ontologique de possibilité pour l'historicité, comme mode du *Dasein* d'exister historiquement.

6.1 Mort et conscience

Le problème de la conscience est abordé lors du deuxième chapitre de la seconde section de *Sein und Zeit*. Nous ne pouvons pas prendre en vue ici toutes les articulations de cette problématique,¹ nous esquisserons seulement le lien qui unit les

¹ Voir sur ce sujet J.-F. Courtine 2007, 305–325.

thèmes de la mort et de la conscience. Il faut dire, de prime abord, que ce lien n'est pas direct, car dans l'architecture de *Sein und Zeit* les deux problématiques sont censées répondre à deux exigences distinctes. Comme nous l'avons souligné auparavant, les deux atomes théoriques se situent dans une « bifurcation » de l'analytique existentielle, visant la totalité d'une part et l'authenticité de l'autre. Autrement dit, dans les paragraphes consacrés au problème de la mort (§§ 46–53), il n'y a pas de références explicites au phénomène de la conscience, dans les paragraphes sur la conscience (§§ 54–60) le phénomène de la mort n'est pas non plus thématiquement approché. Comment pouvons-nous donc parler de lien entre ces deux phénomènes ?

En effet, ces deux premiers chapitres de la seconde section de *Sein und Zeit* présentent chacune une analyse nettement distincte, et semblent dès le début sinon réciproquement indifférentes l'une à l'autre, du moins séparées effectivement. Toutefois, nous avons observé que le problème de la mort renvoie au thème de l'authenticité et que, à son tour, le thème de l'authenticité sera mis au jour précisément par l'approche du phénomène de la conscience. Comme nous l'avons déjà vu, le problème de la mort était censé élaborer conceptuellement un pouvoir-être-tout du *Dasein*, en se plaçant dans l'horizon du concept de totalité (*Ganzheit*). Ce *Ganz-seinkönnen* prendra donc la forme de l'être pour la mort. Car le *Dasein* n'obtient pas sa totalité « à un certain moment », quand aucune partie ne lui manque, mais il existe *comme* totalité *dans* son propre être pour la mort. Dans ce fait même d'être, le *Dasein* existe comme pouvoir propre d'être tout. Et ce n'est que de cette façon qu'il jouit d'une intégralité existentielle propre, notamment en existant pour et vers sa fin.

Cependant, nous avons vu que l'être pour la mort est le plus souvent inauthentique, dominé par le « On ». Pourtant, l'inauthenticité se fonde sur une authenticité possible.² C'est pourquoi Heidegger a dû élaborer un être *authentique* pour la mort, qu'il a déterminé comme *Vorlaufen* : devancement pour et vers la mort. Dans cet être authentique pour la mort, le *Dasein* obtient explicitement son intégralité existentielle et cette totalité de l'existence propre lui devient transparente et authentiquement appropriée. Le devancement fait « devenir [le *Dasein*] certain de la totalité de son pouvoir-être » (SZ, 266). Plus précisément encore : « C'est seulement dans le devancement que le *Dasein* peut s'assurer de son être le plus propre [*seines eigenstes Sein*] dans sa totalité indépassable. » (SZ, 265)

Mais à ce stade, les choses ne sont pas non plus achevées. Le forage en spirale opéré par la recherche heideggérienne continue, atteignant d'autres couches ontologiques. Car le devancement, comme être authentique pour la mort, ouvre à son tour la possibilité d'un « pouvoir authentique d'être tout » :

La délimitation existentiellement projetante [*existenzial entwerfende Umgrenzung*] du devancement a rendu visible la possibilité *ontologique* [ontologische *Möglichkeit*] d'un être existentiel authentique pour la mort [*existenzielles eigentliches Sein zum Tode*]. Mais du même coup, ce qui surgit, c'est la possibilité d'un pouvoir-être-tout authentique [*eigentliches Ganzseinkönnen*] du *Dasein* – néanmoins seulement à titre de possibilité *ontologique*. (SZ, 266)

² SZ, 259 : « Uneigentlichkeit hat mögliche Eigentlichkeit zum Grunde ».

Le fait que cette préfiguration d'un pouvoir-être-tout authentique soit purement ontologique, comme Heidegger le souligne, signifie qu'au premier abord elle tient exclusivement à la construction théorique que le philosophe élabore. C'est pourquoi, elle a besoin d'une légitimation *phénoménologique*. Or, la légitimation de cette construction ontologique ne peut se réaliser que par le recours aux phénomènes, c'est-à-dire par le recours à un pouvoir ontique-existential d'être qui corresponde à cette possibilité ontologique. Nous pourrions donc dire que toute exploration ontologique qui manque un véritable enracinement ontique est un égarement (un dogmatisme, une construction vide), tandis que toute observation ontique qui manque un fondement ontologique est sinon aveugle, du moins myope. C'est pourquoi Heidegger est conscient du risque que :

cet être existentiellement « possible » pour la mort demeure existentiellement une suggestion fantastique [*eine phantastische Zumutung*]. La possibilité ontologique d'un pouvoir-être-tout authentique du *Dasein* ne signifie rien tant que le pouvoir-être ontique correspondant n'a pas été assigné à partir du *Dasein* lui-même. (SZ, 266)

Ainsi, le phénomène de la mort, par sa possible authenticité, *prétend* à une élaboration *préalable* de l'authenticité du *Dasein* comme telle, c'est-à-dire à un pouvoir-être-tout authentique. Et c'est précisément cette élaboration que la mise en discussion du problème de la conscience réalisera.

La possibilité ontique du *Dasein* d'entendre la voix de la conscience (*Stimme des Gewissens*) revient à se laisser appeler existentiellement, par le vouloir avoir conscience (*Gewissenhabenwollen*). Cette voix lance un appel (*Ruf*) qui arrache le *Dasein* à la perte de ne-pas-être-soi-même et le remet en face de son être-en-dette (*Schuldigsein*), dans la nihilité (*Nichtigkeit*) qui lui est propre. Elle le renvoie vers le pouvoir-être le plus propre, vers son soi.

Cette possibilité *ontique* de l'authenticité est nécessaire pour justifier *phénoménologiquement* une construction *ontologique*. Car sans une légitimation *phénoménologique*, cette construction ontologique demeurerait une simple spéculation théorique, sans lien réel avec les phénomènes.³ Le résultat de cette légitimation à travers la voix de la conscience est le phénomène de la résolution (*Entschlossenheit*), comme authenticité existentielle du *Dasein*. Bref, la résolution est « une projection de soi sur l'être-en-dette le plus propre » (SZ, 297 : *Sichentwerfen auf das eigenste*

³Nous voyons ici plus clairement que, si la philosophie que Heidegger propose est une *ontologie phénoménologique*, cela ne signifie nullement que l'*ontologie* et la *phénoménologie* soient la même chose, sans différenciation. Au contraire, les deux perspectives sont traditionnellement assez disjointes : la phénoménologie destitue par la réduction toute thèse objective et, demeurant dans l'espace transcendantal pur, déjà réduit, se prive par principe de tout sol phénoménal qui mènerait à l'élaboration d'une ontologie. À son tour, l'ontologie élabore l'apriorique de la réalité et donc ne s'arrête pas aux phénomènes. Le talent de Heidegger, son inspiration géniale, consiste dans la création d'une conjonction entre phénoménologie et ontologie, en les articulant, sans toutefois neutraliser la tension entre celles-ci. L'ontologie est phénoménologique et la phénoménologie est ontologique, certes, mais chacune de ces dimensions conserve sa fonctionnalité distincte. La tension entre ontologie et phénoménologie s'entrevoit spécialement dans la préoccupation constante de Heidegger pour l'idée d'« attestation » : chaque construction ontologique doit toujours être attestée par une démarche phénoménologique. Mais à ces deux dimensions du projet heideggérien, il faut en ajouter une troisième : l'herméneutique. Car l'analytique du *Dasein* est une *ontologie phénoménologique herméneutique*. Pour une discussion plus ample sur cet aspect, voir J.-F. Courtine 2007, 219–267.

Schuldigsein), elle consiste à « choisir le choix d'un être-soi » (SZ, 270 : *Wählen der Wahl eines Selbstseins*), étant, comme « mode privilégié d'ouverture du *Dasein* » (SZ, 297 : *ein ausgezeichnete Modus der Erschlossenheit*), un « être-soi authentique » (*eigentliche Selbstsein*) et « la vérité la plus originaire, parce que *authentique* du *Dasein* » (*die ursprünglichste, weil eigentliche Wahrheit des Daseins*).

Pouvons-nous en déduire que le phénomène de la conscience est subordonné au phénomène de la mort, dans la mesure où *celui-ci* prétend élaborer l'authenticité ? Étant donné la possibilité d'un être authentique pour la mort, le thème de la mort détermine-t-il une conceptualisation de l'authenticité générique, ce qui nous conduirait alors au thème de la conscience ? Ou, au contraire, l'être pour la mort authentique n'est-il qu'un exemple – certes, privilégié, mais seulement un exemple – de l'authenticité du *Dasein* ? Il faut reconnaître que les deux alternatives sont possibles. Dans l'ordre de l'exposition, le phénomène de la conscience est subordonné au thème de l'authenticité, qui est réclamé par une possibilité déterminée de l'être pour la mort. Mais dans l'ordre ontologique, l'authenticité est un mode fondamental d'être du *Dasein*, qui peut se particulariser d'une manière privilégiée dans le contexte de l'être pour la mort ; en ce cas, la mort est seulement une particularisation de l'authenticité ou, au mieux, seulement une porte d'accès – mais essentielle – vers celle-ci.

Les deux lignes de recherche traversées dans les deux premiers chapitres seront finalement unifiées au sein du concept de résolution devançante (*vorlaufende Entschlossenheit*). La jonction entre le phénomène de la mort et le phénomène de la conscience, cette « soudure » entre *Vorlaufen* et *Entschlossenheit*, peut évidemment sembler assez spectaculaire. Ce couplage des deux grandes branches de la seconde section de l'analytique vient restaurer l'unité principielle de la démarche ontologique. Or, dans le même temps, le lecteur peut suspecter ici une certaine tendance constructiviste de Heidegger, un désir de construire les choses de telle manière que le schéma conceptuel préétabli « force » les phénomènes à s'unir tout naturellement, c'est-à-dire une tendance à présupposer cela même que la démonstration est censée produire comme résultat.⁴ D'ailleurs Heidegger se pose lui-même (quoique de manière purement rhétorique) cette question :

⁴ Il semble en effet que nous ayons affaire à une démonstration circulaire. Car (A) l'élaboration ontologique du phénomène de la mort renvoie à une modalité authentique du rapport à la mort, ensuite (B) cette modalité authentique prétend à une élaboration de l'authenticité en tant que telle, ensuite (C) l'authenticité du *Dasein* est la résolution (*Entschlossenheit*) et, finalement, (D) la possibilité authentique de la résolution surgit en connexion avec le phénomène de la mort, en tant que résolution devançante. Donc, la mort renvoie à l'authenticité, afin que l'authenticité (la résolution) renvoie elle aussi à la mort, comme devancement. Résumons encore une fois le parcours mené jusqu'ici : (1) la mort est *die eigenste Möglichkeit* ; (2) l'être pour la mort (*Sein zum Tode*) est un être pour une possibilité, un *Sein zur Möglichkeit* ; (3) comme tel, *Sein zum Tode* est un *existenzielles Seinkönnen*, un pouvoir-être existentiel pour la possibilité la plus propre ; (4) dans ce pouvoir-être existentiel le *Dasein* détermine sa totalité (*Ganzheit*) propre ; (5) ainsi, *Sein zum Tode* est le pouvoir-être-tout du *Dasein* : *Ganzseinkönnen* ; (6) par conséquent, un être pour la mort authentique (déterminé comme *Vorlaufen*) ouvre la possibilité d'un pouvoir-être-tout authentique (*eigentliches Ganzseinkönnen*) ; (7) mais le pouvoir-être-tout authentique doit être déterminé à partir du pouvoir-être authentique comme tel (*eigentliches Seinkönnen*) ; (8) ce pouvoir-être authentique est attesté par la conscience comme résolution du *Dasein* ; (9) la possibilité authentique et la plus propre de la résolution est la résolution devançante.

Comment l'un et l'autre phénomènes [*résolution et devancement, n. n.*] doivent-ils être rapprochés ? Le projet ontologique du pouvoir-être-tout authentique n'a-t-il pas conduit dans une dimension du *Dasein* qui est fort éloignée du phénomène de la résolution ? Qu'est-ce que la mort doit avoir de commun avec la « situation concrète » de l'agir ? La tentative d'accoupler à toute force [*zusammenzuzwingen*] la résolution et le devancement ne nous égare-t-elle pas dans une construction insoutenable, absolument non-phénoménologique [*unerträglich, völlig unphänomenologischen Konstruktion*], qui ne peut même plus revendiquer le caractère d'un projet ontologique phénoménalement fondé ? (SZ, 302)

L'unification de ces deux phénomènes soulève donc un problème qui est loin d'être facile. Il ne s'agit pas réunir spontanément ces deux phénomènes dans un phénomène unique, mais même leur possible couplage doit être à son tour élaboré conceptuellement et justifié méthodologiquement. Heidegger propose la solution suivante : pour pouvoir mettre en évidence un lien possible entre *devancement* et *résolution*, il faut que ces phénomènes soient projetés « vers les possibilités existentielles prédessinées en eux » (SZ, 302–303).

Ainsi, dans le cadre de chacun de ces deux phénomènes, des possibilités existentielles sont prédessinées (ou préfigurées ou pré-esquissées).⁵ Quant à la *jonction* de ces deux phénomènes, la pré-figuration implique qu'une certaine possibilité de la résolution permet de s'auto-projeter sur la possibilité ultime de la mort, en accédant par cette projection au phénomène unitaire de la « résolution devançante ». Il n'est donc pas question de proposer entre ces deux phénomènes un lien extérieur, qui demeurerait purement spéculatif et non-fondé au niveau phénoménal. Puisque le phénomène de la mort nous a dirigés vers son authenticité possible, qui à son tour doit être comprise sur le fond de l'authenticité plénière du *Dasein*, celle-ci étant finalement déterminée comme résolution, alors la liaison entre les deux phénomènes ne peut s'établir qu'à partir du phénomène de la résolution. Il s'agit donc de savoir si la possibilité la plus propre et authentique de la résolution ne consisterait précisément pas dans une résolution devançante ou anticipative :

[...] *est-ce que la résolution* [die Entschlossenheit], *en sa tendance d'être existentielle la plus propre* [in ihrer eigensten existenziellen Seinstendenz], *renvoie elle-même à la résolution devançante* [vorlaufende Entschlossenheit] *comme à sa possibilité authentique la plus propre* [als ihre eigenste eigentliche Möglichkeit] ? (SZ, 302)

Ainsi, il semble que la résolution devançante est avant tout une *possibilité* de la résolution.⁶ Mais ce n'est pas une possibilité quelconque, c'est la possibilité la plus

⁵Ce n'est pas ici le lieu pour clarifier ce que signifie dans ce contexte le terme de « préfiguré » (*vorgezeichnet*), ni de préciser le sens technique du concept de préfiguration ou pré-esquisse (*Vorzeichnung*) dans l'entreprise philosophique heideggérienne. Remarquons seulement qu'il a une importance méthodologique indiscutable et qu'il apparaît même dans les titres des §§ 12, 50, 61 et 67.

⁶Voir aussi, SZ, 383 : « Ce pour quoi le *Dasein* se décide à chaque fois *factivement*, l'analyse existentielle est fondamentalement incapable de l'élucider [...]. Néanmoins, nous devons nous demander d'où *en général* peuvent être puisées les possibilités vers lesquelles le *Dasein* se projette factivement. Le se-projeter devançant vers la possibilité indépassable de l'existence, la mort, garantit seulement la totalité et l'authenticité de la résolution [*die Ganzheit und Eigentlichkeit der*

propre et, à la fois, la possibilité *authentique* de la résolution. Autrement dit, la résolution ne serait ni authentique ni complètement appropriée à soi si elle n'entrait pas en conjonction avec le phénomène du devancement vers la mort. Heidegger affirme explicitement que la résolution n'arrive à son authenticité qu'à partir du moment où elle se projette vers la possibilité extrême (SZ, 302). L'hypothèse heideggérienne semble donc être que la résolution – qui est (ne l'oublions pas) l'authenticité même du *Dasein* – est ou devient en effet « pleinement authentique » et « appropriée à soi » seulement quand elle se modalise en direction du devancement, seulement quand la résolution du *Dasein* met celui-ci dans l'horizon de sa propre mortalité. Mais cette argumentation ne nous conduit-elle pas à concevoir des authenticités (des résolutions) plus authentiques que d'autres (les unes projetées vers la mort, les autres non) ? Pouvons-nous toutefois distinguer entre une authenticité (un état-de-résolution du *Dasein*) authentique (donc : projetée en direction de la mort) et une authenticité (un état-de-résolution du *Dasein*) moins authentique (quand elle est projeté sur des possibilités facticielles quelconque) ? La question, encore une fois, doit demeurer ouverte.

En tout cas, même si les deux phénomènes – la mort et la conscience, le devancement et la résolution – sont d'abord distincts, ils doivent avoir aussi un lien sous-jacent, à défaut duquel leur association serait difficilement concevable. Les deux phénomènes doivent être en quelque sorte apparentés, compatibles au moins, pour pouvoir fusionner dans un unique phénomène fondamental, celui de la résolution devançante. Or, une analyse attentive peut révéler plusieurs fils qui tissent habilement ensemble ces deux phénomènes, ce qui permet ensuite un maillage au sein d'un phénomène unique. Ainsi, l'analyse de la conscience mettra en jeu toute une série d'aspects phénoménaux et de moments conceptuels qui étaient intervenus dans l'analyse du phénomène de la mort, par exemple : l'étrangeté (*Unheimlichkeit*), l'indétermination (*Unbestimmtheit*), la fuite (*Flucht*), le rien (*Nichts*), l'angoisse (*Angst*), l'individualisation (*Vereinzelung*), la mienneté (*Jemeinigkeit*), la non-relation (*Unbezüglichkeit*), la liberté (*Freiheit*) ou l'ouverture vers l'avenir. La présence de ces déterminations conceptuelles communes crée donc, entre les deux phénomènes, une connexion souterraine que l'on peut par suite expliciter. Nous ne pouvons pas analyser ici chaque détermination en détail, ni voir comment elles fonctionnent dans le contexte des deux phénomènes. Nous nous contenterons d'indiquer succinctement l'utilisation commune de ces concepts dans l'analyse des deux phénomènes, utilisation qui crée une liaison *implicite* entre ceux-ci, sur laquelle repose la liaison *explicite* qui s'instaure dans le phénomène déterminé comme *vorlaufende Entschlossenheit*.

Par exemple, la fuite devant l'étrangeté est une fuite devant l'être pour la mort (SZ, 252), mais, dans le même temps, l'appel de la conscience appelle du fond de l'étrangeté (SZ, 276). Aussi, l'angoisse met le *Dasein* devant le rien (*Nichts*) de l'impossibilité possible de son existence (SZ, 266), mais, dans le même temps, la voix de la conscience met le *Dasein* devant la nihilité (*Nichtigkeit*) de l'existence

Entschlossenheit]. Cependant, les possibilités facticement ouvertes de l'existence ne sauraient être empruntées à la mort [...]. »

propre (SZ, 283).⁷ À l'indétermination du « quand » de la mort (SZ, 258) correspond l'indétermination de celui qui s'appelle à être lui-même avec la voix de la conscience (SZ, 274, 298). La *liberté* est aussi bien liberté pour la mort (SZ, 266), que liberté dans le choix de soi-même par la conscience (SZ, 285). L'*individualisation* devient effective aussi bien par rapport à l'être pour la mort (SZ, 263, 266), que dans l'appel de la conscience (SZ, 280). Si la mort est pour le *Dasein* une possibilité « absolue » au sens où elle est *non-relationnelle* (*unbezügliches* ; SZ, 263), le *Dasein* est tout de même privé de toute relation quand il entend la voix de la conscience (SZ, 280). De nombreux exemples attestent de correspondances implicites entre le phénomène de la mort et le phénomène de la conscience, correspondances qui, ensuite, peuvent s'assembler « naturellement » dans le phénomène unitaire de la « résolution devançante ».

En quoi consiste donc ce phénomène fondamental du *Dasein* que Heidegger détermine par le syntagme *vorlaufende Entschlossenheit* ? Il existe plusieurs définitions. Par exemple, elle est déterminée comme « l'authentique pouvoir-être-tout existentiel du *Dasein* » (SZ, 305 : *das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen*) ; elle est « la possibilité authentique et la plus propre de la résolution » (SZ, 302) ; elle est ce mode d'être du *Dasein* dans lequel celui-ci comprend son pouvoir-être-en-dette (*Schuldigseinkönnen*) « authentiquement et totalement, c'est-à-dire originellement » (SZ, 306). Ce phénomène est donc obtenu par une *modalisation* de la résolution : quand la résolution est projetée existentiellement sur la possibilité la plus propre, on arrive à une modalité déterminée de celle-là. D'ailleurs, comme l'indique explicitement Heidegger, la résolution devançante est une « modalisation existentielle » ou une « modalité existentielle »⁸ de la résolution en tant que telle. La résolution obtient son authenticité, sa transparence plénière et son originarité quand elle se projette sur l'être pour la mort ; simultanément, l'être pour la mort, construit phénoménologiquement dans son authenticité, est légitimé de manière ontique par recours à la résolution. Ainsi, la *vorlaufende Entschlossenheit* est la certification phénoménale tant du devancement que de la résolution. Non seulement la résolution devient authentique par sa modalisation anticipative-devançante, mais le devancement même trouve son ouverture ontique-ontologique propre quand il est repris dans la résolution.

La résolution devançante n'est nullement un expédient [*Ausweg*], forgé pour « surmonter » la mort [*um den Tod zu « überwinden »*], elle est ce comprendre – consécutif à l'appel de la conscience – qui libère pour la mort la possibilité de s'emparer de l'existence [*der Existenz des Daseins mächtig zu werden*] et de dissiper radicalement tout auto-recouvrement fugace [*flüchtige Selbstverdeckung*]. Le vouloir-avoir-conscience déterminé comme être pour la mort [*das als Sein zum Tode bestimmte Gewissen-haben-wollen*] ne signifie pas davantage

⁷ L'unification de ces lignes de la nihilité apparaît explicitement à la page 306 : « Entschlossen übernimmt das Dasein eigentlich in seiner Existenz, daß es der nichtige Grund seiner Nichtigkeit ist. Den Tod begriffen wir existenzial als die charakterisierte Möglichkeit der Un-möglichkeit der Existenz, das heißt als schlechthinige Nichtigkeit des Daseins. » Ou à la page 308 : « Das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem Grunde bestimmt, der selbst ist als Geworfenheit in den Tod. »

⁸ Nous trouvons les deux formules – *existenzielle Modalität* et *existenzielle Modalisierung* – à la page 305.

une sécession qui fuirait le monde [*weltflüchtige Abgeschlossenheit*], mais il transporte, sans illusions, dans la résolution de l'« agir ». (SZ, 310)

La résolution devançante est ainsi le phénomène ultime du *Dasein*. Par l'obtention et le déchiffrement ontologique de ce phénomène dans lequel le *Dasein* entre existentiellement dans l'appropriation intégrale de soi-même, l'analytique arrive à son but principal. À travers le parcours intégral de l'analytique existentielle du *Dasein*, l'analyse était guidée constamment par l'exigence de « penser jusqu'au but » cet étant, dans sa totalité existentielle. Plusieurs obstacles méthodologiques ont dû être dépassés pour obtenir cette intégralité ultime, qu'un pouvoir-être existentiel devrait attester. Le *Dasein* devait être pensé aussi bien dans l'horizon de sa mort propre (comme devancement vers cette possibilité), que dans son authenticité (comme résolution). Après la traversée de ces échelons méthodologiques-conceptuels, le dernier obstacle qui s'opposait à la possibilité de cette *détermination ultime* était cette scission entre devancement et résolution.

La résolution devançante constitue donc le sommet de l'analytique : dans ce phénomène existentiel attesté au niveau existentiel, le *Dasein est* absolument, il atteint ici la plénitude absolue de son être, comme authenticité intégrale et intégralité authentique : « Le *Dasein* devient “essentiel” [*wird “wesentlich”*] dans l'existence authentique, laquelle se constitue comme résolution devançante » (SZ, 323). C'est ici qu'est satisfaite pour la première fois l'exigence primordiale de l'analytique ontologique : cet étant était donné à l'ontologue – dans la pré-acquisition à partir de laquelle celui-ci opère son interprétation ontologique – de manière absolument totale. On arrive alors à la « saisie phénoménale de la totalité du tout structurel du *Dasein* » (*ibid.*). C'est seulement maintenant que nous avons devant les yeux l'être du *Dasein* totalement et à la fois unitairement donné. Parvenu jusqu'ici, l'ontologue (Heidegger, en l'occurrence) n'a plus qu'un seul pas à effectuer pour achever le parcours de l'analytique qu'il a entreprise. Ce n'est qu'à cet instant précis que nous sommes en mesure de nous demander légitimement *quel est le sens de l'être de cet étant*. La réponse est, comme nous le savons, la suivante : le sens de l'être de cet étant est la temporalité. Nous passons ainsi à l'étape suivante de notre exploration.

6.2 Mort et temporalité

Notre recherche a traversé pas à pas jusqu'ici les principaux niveaux conceptuels impliqués par la phénoménologie heideggérienne de la mort. Nous avons vu quelles sont d'abord les exigences que l'idée de totalité impose à l'égard du phénomène de la mort. Ensuite, en nous focalisant sur la mort de l'autre, nous avons découvert en quoi consiste le rapport entre la mort et l'altérité. Par suite, nous avons analysé la constitution interne du phénomène de la mort, en le radiographiant transversalement à partir de certaines dimensions existentielles déterminées : le comprendre, l'affection, le parler et la vérité. Finalement, nous avons cherché la relation entre le phénomène de la mort et le phénomène de la conscience, ce qui a permis de mettre au jour la résolution devançante, comme hypostase absolument déterminée du

Dasein en rapport avec lui-même (donc comme authenticité plénière). Désormais, Heidegger veut interroger précisément ce qui rend possible la résolution devançante, comme être-tout authentique du *Dasein*, en son unité même.⁹ La réponse sera : la temporalité. Ainsi, l'étape finale de notre parcours va mettre en discussion le phénomène de la temporalité et, en lien avec celui-ci, le phénomène de l'historicité.

S'il ne nous est pas possible d'explicitier entièrement, dans ce contexte, l'importance, la portée et les articulations du thème de la temporalité dans le projet heideggérien,¹⁰ signalons toutefois que ce phénomène reçoit dans *Sein und Zeit* plusieurs déterminations qui ne sont pas toujours très homogènes. Par exemple, la temporalité est déterminée comme « sens de l'être du *Dasein* »¹¹ et caractérisée à la fois comme « être du *Dasein* ». ¹² Le *Dasein* « est temporalité » (SZ, 17) et simultanément « l'être du *Dasein* trouve son sens dans la temporalité » (SZ, 19). La temporalité est « le fondement ontologique originaire de l'existentialité du *Dasein* »¹³ et conjointement elle constitue le « sens originaire de l'être du *Dasein* ». ¹⁴ Elle est « le sens du souci », ¹⁵ « le sens ontologique du souci », ¹⁶ « le sens du souci authentique », ¹⁷ elle constitue « l'unité originaire de la structure du souci »¹⁸ et, en même temps, la « totalité de la structure du souci ». ¹⁹ Voilà donc les multiples déterminations qui, en quelque sorte, donnent une image hétérogène du rôle que la temporalité possède dans l'analytique du *Dasein*.

Quoiqu'il en soit, ce qui nous intéresse, c'est le rapport entre la mort et la temporalité. Or, comme Heidegger lui-même l'affirme, « la temporalité est expérimentée de manière phénoménalement originaire dans l'être-tout originaire du *Dasein* – dans le phénomène de la résolution devançante. »²⁰ Il s'agit donc du phénomène que nous avons approché dans l'étape antérieure de notre parcours.

⁹ SZ, 325 : « Le projeté du projet existentiel originaire de l'existence [*das Entworfenen des ursprünglichen existenzialen Entwurfs*] s'est dévoilé comme résolution devançante. Qu'est-ce qui rend possible cet être-tout authentique [*eigentliches Ganzsein*] du *Dasein* quant à l'unité de son tout structurel articulé [*Einheit seines gegliederten Strukturganzen*] ? »

¹⁰ Voir sur ce sujet Dastur 1990.

¹¹ SZ, 17 : « Als der Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen, wird die Zeitlichkeit aufgewiesen ». SZ, 19 : « Dessen Sein findet seinen Sinn in der Zeitlichkeit. »

¹² SZ, 17 : « Aber mit dieser Auslegung des Daseins als Zeitlichkeit ist nicht auch schon die Antwort auf die leitende Frage gegeben, die nach dem Sinn von Sein überhaupt steht. » À la même page : « Zeitlichkeit als Sein des seinverstehenden Daseins. »

¹³ SZ, 234 : « Der ursprüngliche ontologische Grund der Existenzialität des Daseins aber ist die Zeitlichkeit. »

¹⁴ SZ, 235 : « Wenn die Zeitlichkeit den ursprünglichen Seinssinn des Daseins ausmacht [...] ».

¹⁵ SZ, 328 : « Zeitlichkeit "ist" – der Sinn der Sorge ».

¹⁶ SZ, 235, 301, 323 : « die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge ».

¹⁷ SZ, 326 : « Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge ».

¹⁸ SZ, 327 : « Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit. »

¹⁹ SZ, 329 : « Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur. »

²⁰ SZ, 304 : « Phänomenal ursprünglich wird die Zeitlichkeit erfahren am eigentlichen Ganzsein des Daseins, am Phänomen der vorlaufenden Entschlossenheit. »

Si la mort est essentiellement constitutive – par le devancement – de ce phénomène ultime du *Dasein* déterminé comme *vorlaufende Entschlossenheit*, alors la relation ontologique entre la mort et la temporalité se dévoile dans son caractère privilégié. En effet, même la compréhension « vulgaire » de la mort révèle quelque chose de l'ordre du temps : la mort est attendue dans un futur compris comme ce qui n'est pas encore présent, dans un « quand » qui nous est complètement inconnu. D'autant plus que ce problème se pose avec une acuité supplémentaire quand une compréhension authentique aussi bien de la mort que de la temporalité entrera alors en jeu. Par anticipation, disons que, pour une compréhension authentique, la mort (qui n'est rien d'autre que le devancement vers la possibilité la plus propre) est le phénomène qui ouvre pour la première fois l'avenir (comme ce qui le rend ontologiquement possible) et l'avenir se montrera comme l'ekstase fondamentale de la temporalité originaire du *Dasein*.²¹ Finalement, le *devancement* sera indiqué en tant que titre formel de la modalité authentique de l'ekstase de l'avenir. Ainsi, la mort occupe un rôle de premier ordre dans le déploiement du problème de la temporalité. Suivons donc cette connexion problématique.

Le premier aspect temporel qu'on doit examiner est le changement fondamental de perspective, le saut compréhensif depuis l'interprétation spécifique du *Man* – pour lequel la mort est un « événement », situé quelque temps dans le futur, dans un « quand » inconnu, le futur étant entendu, donc, comme un « maintenant » qui n'est pas encore devenu « réel » – jusqu'à l'interprétation ontologique déterminant la mort comme possibilité et le rapport à la mort comme devancement vers cette possibilité. Si nous déterminons ce devancement (*Vorlaufen*) comme une marche (*laufen*) en avant (*vor*) – comme un « venir à l'encontre », comme une ouverture vers « ce qui doit arriver », comme anticipation de la fin ou comme avancement compréhensif dans la direction de la possibilité la plus propre –, il convient de bien prendre garde de ne pas pervertir ontologiquement les phénomènes, autrement dit, il faut éviter de retomber (grâce à ces expressions mêmes et au regard ontologique qui les guide) dans la perspective objectiviste initiale, considérant le temps comme une ligne droite, simplement présente, et le *Dasein* comme *Vorhandenes* à l'intérieur du temps ainsi conçu.

Heidegger met ici en évidence un double mouvement : le devancement vers la possibilité extrême, dans laquelle le *Dasein* s'ouvre à lui-même – cette marche d'avance où il retrouve son soi le plus propre, cet avancement vers la possibilité la plus propre –, est fondé par un mouvement existentiel symétrique « renversé », par un *advenir-à-soi* préalable :

[...] la résolution devançante est l'*être pour* le pouvoir-être insigne le plus propre. Or, cela n'est possible qu'autant que le *Dasein peut en général* advenir à soi en sa possibilité la plus

²¹ SZ, 329 : « [...] les modes de la temporalisation sont différents, et cette différence consiste en ceci que la temporalisation peut se déterminer primordialement à partir des diverses ekstases. La temporalité originaire et authentique se temporalise à partir de l'avenir authentique, et cela de telle manière que, étant-été de manière avenante, elle éveille pour la première fois le présent. Le phénomène primaire de la temporalité originaire et authentique est l'avenir. »

propre, et que, en ce se-laisser-advenir-à-soi [*Sich-auf-sich-zukommenlassen*], il soutient la possibilité comme possibilité – c’est-à-dire existe. (SZ, 325)

Ainsi, la marche-d’avance vers la fin s’accomplit à partir d’un advenir-à-soi fondamental, le *Vorlaufen* est rendu existentiellement possible par un *Auf-sich-kommen* qui le précède. Donc, c’est seulement dans la mesure où un advenir-à-soi est possible, que la possibilité de la mort peut être à son tour saisie et préservée comme possibilité. Or, cet advenir-à-soi manifeste pour la première fois l’avenir originaire du *Dasein* : « le se-laisser-advenir-à-soi dans la possibilité [...] est le phénomène originaire de l’*avenir*. »²² L’avenir originaire du *Dasein* (le *se-laisser-advenir-à-soi*) rend existentiellement²³ possible le devancement (la *marche-d’avance*) vers la mort, bien que d’abord le devancement soit ce qui mette existentiellement²⁴ au jour l’avenir du *Dasein*.²⁵

Si toute structure de l’être du *Dasein* possède un fondement temporel, si tout phénomène du *Dasein* se constitue par des modalités déterminées de temporalisation de la temporalité,²⁶ cette *vorlaufende Entschlossenheit* à laquelle a abouti l’analytique existentielle se fonde alors d’autant plus sur un mode privilégié de la temporalisation. L’être pour la mort, dans son fondement ultime, se révèle donc comme une modalité éminente de temporalisation de la temporalité. Mais ici, Heidegger opère une première distinction entre la temporalité *originaire* et la temporalité *non-originaire* et,

²² SZ, 325 : « Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich *Zukommenlassen* ist das ursprüngliche Phänomen der *Zukunft*. »

²³ *Ibid.* : « Si à l’être du *Dasein* appartient l’être authentique ou inauthentique pour la mort, celui-ci n’est possible que comme *avenant* [als zukünftiges] au sens qu’on vient d’indiquer, et qui reste à déterminer de plus près. »

²⁴ *Ibid.* : « Le devancement rend le *Dasein* authentiquement *avenant* [*das Vorlaufen macht das Dasein eigentlich zukünftig*], de telle manière cependant que le devancement n’est lui-même possible que pour autant que le *Dasein en tant qu’étant* advient en général toujours déjà à soi, c’est-à-dire est en général *avenant* en son être. »

²⁵ Heidegger exploite dans ce contexte la liaison étymologique entre *kommen* et *Zukunft* (la conversion de la racine du verbe en nom, sur le modèle *ankommen* → *Ankunft* : *kommen* → *Kunft*, *zukommen* → *Zukunft*). Voir SZ, 325 : « L’“avenir” [“*Zukunft*”], ici, ne désigne pas un “maintenant” [*Jetzt*] qui n’est pas encore devenu “effectif” [“*wirklich*”] et qui ne le sera qu’un jour, mais la venue [*Kunft*] en laquelle le *Dasein* advient à soi [*auf sich zukommt*] en son pouvoir-être le plus propre [*in seinem eigensten Seinkönnen*]. » Si on comprend l’idée d’avenir en son sens verbal, comme ce qui « vient » et ce qui, venant, est à-venir/avenir (tout comme le passé provient d’un présent compris comme étant ce qui se passe et est passant), nous ne devons pas pervertir ontologiquement les phénomènes en simple réalité sous-la-main. L’être pour la mort est *avenant* (*zukünftig*) précisément dans le fait que le devancement se constitue à partir de ce se-laisser-advenir (*Zukommen-lassen*), notamment « soi vers soi » (*sich auf sich*). L’autoconstitution du soi – l’*avènement-du-soi-vers-soi* qui boucle le parcours existentiel du *Dasein* – trouve ici, dans la dimension de la temporalité originellement *avenante*, son accomplissement. Et l’être pour la mort atteste explicitement que le phénomène fondamental de la temporalité est l’avenir.

²⁶ SZ, 328 : « La temporalité temporalise, à savoir des guises possibles d’elle-même [*Zeitlichkeit zeitigt und zwar mögliche Weisen ihrer selbst*]. Celles-ci possibilisent la multiplicité des modes d’être du *Dasein* [*die Mannigfaltigkeit der Seinsmodi des Daseins*], et avant tout la possibilité fondamentale de l’existence authentique et inauthentique. »

dans le cadre de la temporalité originaire, une distinction entre temporalité originaire *authentique* et temporalité originaire *inauthentique*.

La temporalité originaire articule trois ekstases : l'avenir, le présent et le passé. Heidegger nous prévient qu'il faut « tout d'abord tenir éloignées toutes les significations de l'“avenir”, du “passé” et du “présent” suggérées par le concept vulgaire du temps » (SZ, 326). Nous avons vu que l'avenir originaire se constitue comme le *se-laisser-advenir-à-soi*. Ontologiquement, l'avenir n'est guère « ce qui n'est pas encore présent » et qui « sera un jour réel », mais il est cette advenue-compréhensive-à-soi qui rend possible un devancement vers la possibilité extrême (relevant donc du *Entwurf* et du *Verstehen*²⁷). Ainsi, dans la constitution du souci, à l'avenir correspond le *Sich-vorweg-sein*, l'être-en-avant-de-soi, ou, pour reprendre les termes de Heidegger : « Le en-avant-de-soi se fonde dans l'avenir. »²⁸ De même, le passé n'est pas, du point de vue ontologique, ce qui a été une fois réel, et qui maintenant n'est plus. Car, à partir de ce se-laisser-advenir-à-soi de l'avenir et en advenant-à-soi, le *Dasein* se découvre – d'abord par l'affection – dans son être-jeté, c'est-à-dire dans ce qu'il est *toujours déjà*. Ce « déjà » (*schon*) de l'être-jeté constitue le passé essentiel (*Gewesenheit*, l'être-été) du *Dasein*, qui doit être distingué du passé inessentiel (*Vergangenheit*) qui relève du concept ordinaire de temps. Le passé essentiel ou l'être-été (*Gewesenheit*) du *Dasein* fonde le *Schon-sein-in* qui constitue la structure du souci. En tout cas, l'avenir garde ici sa prééminence, car c'est seulement à partir de l'avenir originaire que le passé originaire se constitue, et c'est dans cette constitution même que le présent originaire surgit :

Re-venant à soi de manière a-venante [*Zukünftig auf sich zurückkommend*], la résolution se transporte dans la situation en présentifiant [*gegenwärtigend*]. L'être-été jaillit de l'avenir [*Gewesenheit entspringt der Zukunft*], de telle manière que l'avenir « été » (mieux encore : « étant-été ») dé-laisse de soi le présent [*die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt*]. Or, ce phénomène unitaire en tant qu'avenir étant-été-présentifiant [*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*], nous l'appelons la *temporalité*. (SZ, 326)

Le schéma formel de la temporalité originaire est donc le suivant : *die gewesend-gegenwärtigende Zukunft*. Mais cette temporalité originaire est à son tour authentique ou inauthentique, en fonction de la manière dont le *Dasein* s'approprie (ou non) soi-même. En conséquence, si on comprend la mort comme un « événement » situé « dans le futur », et le « futur » comme « ce qui n'est pas encore présent », le rapport

²⁷ SZ, 336–337 : « l'expression *devancement* [...] indique que le *Dasein*, existant authentiquement, se laisse ad-venir à soi [*aus sich zukommen läßt*] en tant que pouvoir-être le plus propre, autrement dit que l'avenir doit lui-même le premier se gagner [*die Zukunft erst selbst gewinnen muß*], et cela non pas à partir d'un présent, mais à partir de l'avenir inauthentique [*nicht aus einer Gegenwart, sondern aus der uneigentlichen Zukunft*]. »

²⁸ SZ, 327 : « Das *Sich-vorweg* gründet in der *Zukunft* ». Nous voyons que la particule *vor-* est déterminante dans le contexte de la détermination conceptuelle de l'avenir originaire, faisant partie aussi du concept de *Vorlaufen* et de la construction *Sich-vorweg*. En fait, la stratégie de Heidegger semble chercher à construire les concepts indiquant des structures temporelles à partir de telles particules grammaticales, comme par exemple dans l'idée suivante : « Le “avant” et le “en-avant” indiquent l'avenir [*Das “vor” und “vorweg” zeigt die Zukunft an*] » (*ibid.*).

à la mort est une manière de s'attendre (*Gewärtigen*). Ce *Gewärtigen* (s'attendre selon Martineau, *attente* selon Vezin), qui rend possible toute attente concrète, constitue – dans la structure de la temporalité originaire – la modalité *inauthentique* de l'ekstase de l'avenir, marquant ainsi la modalité inauthentique de se tenir en rapport avec la mort. Mais si la mort est authentiquement comprise en tant que possibilité, alors dans son cas il n'y a rien à « attendre » et le rapport authentique à la mort prend le visage authentique du devancement.²⁹ Donc, les deux modalités de l'ekstase de l'avenir originaire sont : *Gewärtigen* (s'attendre, modalité inauthentique) et *Vorlaufen* (devancement, modalité authentique). Heidegger souligne dans ce contexte que le *devancement* est ontologiquement plus originaire que le *s'attendre*.³⁰

Mais l'être pour la mort ne relève pas exclusivement de l'avenir, car, selon la sentence du paysan de Bohême, « dès qu'un homme vient à la vie, il est assez vieux pour mourir » (SZ, 245). Le *Dasein* est jeté dans la possibilité de la mort et cet être-jeté tient du passé essentiel (*Gewesenheit*, l'être-été) de cet étant : la mort constitue dès le début l'être-jeté du *Dasein* et, comme telle, elle est « toujours déjà » au cœur de l'être du *Dasein*. Or, si cet être-jeté est révélé seulement par l'affection (*Befindlichkeit*), c'est aussi dans le registre affectif que l'on doit chercher le phénomène capable de révéler l'être-jeté dans la mort (*Geworfenheit in den Tod*). Comme nous l'avons déjà vu, c'est seulement l'angoisse qui possède ce pouvoir révélateur. La temporalisation authentique de l'être pour la mort est donc une articulation ekstasique qui se déploie à partir de l'avenir authentique du devancement et intègre le passé essentiel de l'être-jeté (la *Gewesenheit* de la *Geworfenheit*). Heidegger appelle « répétition » (*Wiederholung*) cette intégration du passé essentiel (ou de l'être-été) et c'est précisément dans cette répétition que le *Dasein* ouvre à soi-même, par l'angoisse, son propre être-jeté dans la mort. Par contre, si cette *Geworfenheit in den Tod* n'est pas ouverte mais, au contraire, fermée, nous n'avons pas affaire à une répétition, mais à un oubli (*Vergessenheit*).³¹ Le *Dasein* « oublie » qu'il est jeté dans la possibilité de la mort, il « oublie » qu'il est fini, il « oublie » de lui-même et du fait qu'il « a à être », en se perdant sous la domination du « On ». Cet oubli est donc la modalité inauthentique de l'ekstase du passé originaire, tandis que la modalité authentique de l'ekstase du passé est la *répétition*.

²⁹ Cf. BZ, 18–19 : « Das Dasein ist eigentlich bei ihm selbst, es ist wahrhaft existent, wenn es sich in diesem Vorlaufen hält. Dieses Vorlaufen ist nichts anderes als die eigentliche und einzige Zukunft des eigenen Daseins. Im Vorlaufen ist das Dasein seine Zukunft, so zwar, daß es in diesem Zukünftigen auf seine Vergangenheit und Gegenwart zurückkommt. »

³⁰ SZ, 337 : « C'est pourquoi il y a dans le devancement un être pour la mort plus originaire que dans l'attente préoccupée de celle-ci [Daher liegt im Vorlaufen ein ursprünglicheres Sein zum Tode als im besorgten Erwarten seiner]. »

³¹ Ce n'est donc pas par hasard si nous retrouvons au début de l'ouvrage le couple *Vergessenheit* – *Wiederholung*. En effet, Heidegger affirme que « [l]a question [de l'être] est aujourd'hui tombée dans l'oubli [in *Vergessenheit* gekommen] », fait qui conduit à la « nécessité d'une répétition expresse de la question de l'être [Notwendigkeit einer ausdrücklichen *Wiederholung* der Frage nach dem Sein] » (SZ, 1). Ce qui semble suggérer que, pour Heidegger, la philosophie en général (et l'ontologie en particulier) reflète la manière d'exister de celui qui la pratique. Voir aussi le titre du § 66 : *La temporalité du Dasein et la tâche qu'elle impose d'une répétition* [*Wiederholung*] plus originaire de l'analyse existentielle.

Le présent de l'être pour la mort dépend à son tour de la manière dont les ekstases de l'avenir et du passé se sont temporalisées. Si la mort est comprise comme événement qui n'est pas encore présent, donc dans un *s'attendre* (l'être-jeté dans la mort étant à la fois oublié), dès lors le présent de l'être pour la mort est un simple « présentifier » (*Gegenwärtigen*, « appréhension » selon Vezin), une façon de rapporter au présent ce qui n'est pas présent. À l'ekstase inauthentique du temps originaire, donc au présentifier, s'oppose l'ekstase authentique de l'instant (*Augenblick*), l'instant de la résolution et de la situation dans laquelle le *Dasein* devient lui-même, advient à lui-même, s'obtient lui-même et *existe* seulement alors dans le sens ultime du terme.³²

Par conséquent, la temporalité originaire authentique de l'être pour la mort est une articulation triplement ekstasique du *devancement* (dans la possibilité la plus propre), de la *répétition* (de l'être-jeté dans la possibilité de la mort) et de l'*instant* (dans lequel le *Dasein* se décide à assumer la finitude propre) : *Vorlaufen – Wiederholung – Augenblick*. En revanche, l'être pour la mort inauthentique se fonde ultimement sur la temporalité originaire inauthentique, qui est l'articulation triplement ekstasique du *s'attendre* (un « quand » objectivé dans le futur), de l'*oubli* (du « déjà » essentiel de la finitude) et du *présentifier* (comme nivellement du possible en fonction du réel) : *Gewärtigen – Vergessenheit – Gegenwärtigen*.

La temporalité originaire peut être *soit authentique* (comme articulation cooriginaire des ekstases authentiques : devancement, répétition, instant) *soit inauthentique* (comme articulation cooriginaire des ekstases inauthentiques : le *s'attendre*, l'*oubli*, le *présentifier*). Ce que nous connaissons, dans la vie quotidienne, comme temps, notamment le temps mesuré de l'horloge, est séparé de la temporalité originaire par un abîme. Le temps mesurable du calcul relève en effet de la temporalité non-originaire. Cette temporalité non-originaire *est dérivée à partir* de la temporalité originaire, ou, plus exactement, à partir de l'articulation de ses ekstases inauthentiques.³³ Car à partir du *s'attendre*, de l'*oubli*, et du *présentifier*, on accède au nivellement du temps ekstasique comme temps homogène, comme succession arithmétique des moments, comme ordre intramondain de l'horloge.

Cette dérivation ou « dégénérescence » ontologique de la temporalité non-originaire à partir de la temporalité originaire ne s'accomplit pas sans l'intervention du phénomène de la mort, plus précisément sans la modalisation *inauthentique* de l'être pour la mort. C'est seulement dans la mesure où le *Dasein* comprend *inauthentiquement* son être pour la fin et se comporte en conséquence *inauthentiquement* vers sa mort, qu'une temporalité *non-originaire* peut surgir, rendant

³² SZ, 338 : « [Le terme] instant désigne l'échappée résolue, mais tenue dans la résolution [*die entschlossene, aber in der Entschlossenheit gehaltene Entrückung*], du *Dasein* vers ce qui lui fait encontre dans sa situation en fait de possibilités ou de circonstances de préoccupation. »

³³ SZ, 326 : « [...] il est permis de présumer que le "temps" de la compréhension vulgaire du temps [*die "Zeit" des vulgären Zeitverstehens*] représente un phénomène certes véritable [*ein echtes Phänomen*], mais second [*ein abkünftiges*]. Ce phénomène, en effet, provient de la temporalité inauthentique [*uneigentliche Zeitlichkeit*], qui a elle-même son origine propre. Les concepts d'"avenir", de "passé" et de "présent" ont tout d'abord pris naissance dans le comprendre inauthentique du temps [*uneigentliches Zeitverstehen*]. »

possible le temps homogène de l'horloge. Ainsi, quand Heidegger retrace la genèse du concept commun de temps (*die Genesis des vulgären Zeitbegriffes*) à partir de l'intra-temporalité (*Innerzeitigkeit* ; SZ, § 81) – par le nivellement du temps du monde (*Nivellierung der Weltzeit*) et par une occultation de la temporalité (*Verdeckung der Zeitlichkeit*) –, il signale que le passage de la temporalité originaire à la temporalité non-originaire est déterminé par la « fuite recouvrante du *Dasein* devant son existence authentique [*verdeckende Flucht des Daseins vor seiner eigentlichen Existenz*] », qui est, finalement, une « fuite devant la mort [*Flucht vor dem Tode*] ».³⁴

Le On ne meurt jamais, parce qu'il ne *peut* pas mourir, dans la mesure où la mort est mienne et n'est existentiellement comprise de manière authentique que dans la résolution devançante. Le On, qui ne meurt jamais et mé-comprend l'être pour la fin, n'offre pas moins à la fuite devant la mort une explicitation caractéristique. Jusqu'à la fin, « on a encore le temps ». Ici s'annonce un avoir-le-temps au sens du pouvoir de le perdre [*Zeit-haben im Sinne des Verlierenkönnens*] « d'abord encore cela, et ensuite... ; plus que cela, et ensuite... » Ici, cependant, ce n'est nullement la finitude du temps qui est comprise : tout au contraire, la préoccupation s'applique à capturer la plus grande part possible du temps qui vient encore et qui « continue ». Le temps, du point de vue public, est quelque chose que chacun prend et peut prendre. La suite nivelée des maintenant [*nivellierte Jetztfolge*] demeure totalement méconnaissable du point de vue de sa provenance à partir de la temporalité du *Dasein* singulier dans l'être-l'un-avec-l'autre quotidien. (SZ, 424–425)³⁵

Par rapport à ce registre temporel, l'essence de l'être pour la mort est, évidemment, complètement falsifiée.³⁶ Et pourtant, quand la postérité se réfère à « quelqu'un du passé », ne s'intéresse-t-elle pas d'abord à la *date* de sa mort ? L'histoire ne conserve-t-elle pas d'abord des *dates* ? Mais de quelle « histoire » s'agit-il ?

6.3 Mort et historicité

En effet, dans le parcours de *Sein und Zeit*, le problème de la mort croise, dans une dernière instance, le problème de l'historialité (SZ, §§ 72–77). Comme nous le savons, l'historialité (*Geschichtlichkeit*) est fondée sur la temporalité. Nous ne pouvons clarifier ici pourquoi Heidegger a eu vraiment besoin d'élaborer le phénomène de l'historialité, après la mise en lumière de la temporalité comme fondement originaire du souci. On peut se demander s'il ne serait pas possible que l'analyse

³⁴ SZ, 424. La même idée est reprise dans *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, 386–387 : « [...] le *Dasein* ne peut avoir l'idée de l'infinité du temps vulgaire que parce que la temporalité elle-même oublie, de soi, sa propre finitude essentielle. Ce n'est que parce que la temporalité est finie, au sens propre [*im eigentlichen Sinne*], que le temps non-propre [*uneigentliche Zeit*], dans son acception vulgaire, est infini. L'infinité n'est pas une qualité éminente du temps [*Vorzug der Zeit*], mais c'est une détermination privative [*ein Privativum*] qui désigne un caractère négatif de la temporalité. Il n'est pas possible d'examiner ici plus en détail la finitude du temps, parce qu'elle dépend du difficile problème de la mort, qu'il n'est pas question d'analyser dans le présent contexte. » (tr. fr., *Problèmes*, 328–329)

³⁵ Voir aussi White 2005, 120–126.

³⁶ Voir aussi Haar 1985, 54–62 et Haar 1994, 73–96.

s'arrête à ce point originaire (la temporalité), comme si elle était enfin parvenue à son but, sans avancer encore en direction d'un moment dérivé (l'historialité). Toutefois, l'importance de ce thème et sa nouveauté dans le champ des recherches phénoménologiques des années 20 est incontestable. La pensée du jeune Heidegger porte la marque de l'influence de Wilhelm Dilthey, comme en témoigne également la discussion, dans le § 77, de sa correspondance avec le comte Paul Yorck von Wartenburg.³⁷ L'élaboration ontologique de l'historialité est nécessaire également pour fonder le projet de la destruction de l'histoire de l'ontologie, car l'histoire (*Geschichte*) relève d'une transmission comme tradition (*Überlieferung*), et la tradition n'est compréhensible que sur le fond de l'historialité (SZ, 21) ; à son tour, l'historialité ne peut être comprise qu'à partir de la temporalité.³⁸ Cette analyse prouvera que le *Dasein* est un être historique dans son essence, et c'est précisément cette essence ontologique qui lui permettra de se consacrer à l'étude thématique de l'histoire (*Historie*).

Étrangement, l'intervention du problème de la mort dans le cadre du thème de l'historicité repose sur la même exigence : découvrir un tout originaire du *Dasein*. La ténacité de cette exigence est surprenante : elle harcèle à chaque pas la démarche ontologique, en l'obligeant constamment à redéfinir et se réapproprier une totalité originaire du *Dasein*. Car chaque pas de l'analytique du *Dasein* part de la nécessité d'obtenir une telle intégralité et, dans le même temps, le passage au pas suivant (ou au niveau conceptuel suivant) provient de l'insuffisance de la détermination de cette totalité originaire et de l'affirmation réitérée de la nécessité d'un nouvel approfondissement de l'intégralité recherchée.

Pour résumer, la première esquisse de la totalité du *Dasein* était le point de départ de l'analytique : l'être-au-monde comme totalité (§ 12). Cette intégralité de l'*In-der-Welt-sein* était toutefois indéterminée ; elle était un tout implicite qui devait être ramené à l'explicitation analytique. Déterminée à travers les structures existentielles rencontrées dans le cadre de cette constitution fondamentale (§§ 14–38), cette totalité est approfondie et on est arrivé, dans un deuxième temps, à une deuxième esquisse de l'intégralité du *Dasein*, celle du souci (§ 41). Mais cette intégralité ne s'est pas avérée suffisante, comme le montrait le § 45 : d'une part, il manquait l'élaboration de l'authenticité du *Dasein* (car les §§ 12–41 ont exploré seulement le versant quotidien de son être) ; d'autre part, l'idée de la totalité demandait de rediscuter la fin du *Dasein*. L'élaboration de l'être pour la mort (§§ 46–53) fut une autre tentative (la troisième) pour approfondir le concept de totalité : dans un quatrième pas, l'intégralité du *Dasein* est encore une fois approfondie par l'élaboration d'un « pouvoir-être authentique » (§§ 54–60). Finalement, ces

³⁷ Heidegger lui-même dit que l'enjeu de son analyse de l'historialité est « de contribuer provisoirement et pour sa part à une appropriation – dont il reste encore à la génération présente à s'acquitter – des recherches de Dilthey » (SZ, 377).

³⁸ SZ, 375, 392 : l'enracinement (*Verwurzelung*) de l'historialité dans la temporalité. Voir aussi p. 376 : « L'analyse de l'historialité du *Dasein* tente de montrer que cet étant n'est pas "temporel" parce qu'il "est dans l'histoire", mais au contraire qu'il n'existe et ne peut exister historiquement que parce qu'il est temporel dans le fond de son être. »

ré-élaborations ne semblaient pas non plus suffisantes, parce que leur unification s'imposait forcément ensuite. Par unification, il faut comprendre la constitution d'un phénomène de la totalité authentique, qui prendra le titre de « résolution devançante » (le cinquième pas). Comme nous l'avons vu, ce qui rend possible cette *vorlaufende Entschlossenheit* dans son unité originaire et dans sa totalité apriorique – c'est la temporalité. Et si la résolution devançante est décrite comme phénomène ultime du *Dasein* et si son fondement ontologique est dévoilé en tant que temporalité, alors nous pouvons nous attendre à ce que cette recherche infatigable, labyrinthique et étagée de la totalité du *Dasein* ait trouvé ici, en définitive, la réponse cherchée. Mais cette attente est une nouvelle fois déçue. Car après ce pas où nous avons atteint le phénomène maximal de la résolution devançante, mis en évidence dans sa structure temporelle, Heidegger reste insatisfait. L'exigence de la totalité nous hante encore une fois, même au début du paragraphe dédié à l'historialité :

Bien que nous n'apercevions jusqu'ici aucune possibilité d'amorçage plus radical de l'analytique existentielle, néanmoins, si nous nous référons justement à l'élucidation antérieure du sens ontologique de la quotidienneté, un grave scrupule [*ein schweres Bedenken*] nous étreint : le tout du *Dasein* [*das Ganze des Daseins*] s'est-il vraiment laissé porter, au point de vue de son être-tout authentique [*eigentliches Ganzseins*], à la pré-acquisition [*Vorhabe*] de l'analyse existentielle ? (SZ, 372)

La question est, bien sûr, rhétorique, puisqu'elle contient déjà sa réponse : non, le tout du *Dasein* n'est pas encore obtenu dans la pré-acquisition de l'analytique, nous n'avons pas encore réussi à rendre complètement transparent l'étant qui constitue l'objet de notre recherche, nous sommes encore sur le chemin, dont la fin n'est ni certaine, ni même visible.

Arrivés à ce point (après l'élaboration du souci, de l'être pour la mort, de la résolution devançante), il y a donc encore des doutes – et si graves (*schweres Bedenken*, dit Heidegger) – à l'égard de cette totalité qui semble s'éloigner un peu plus avec chaque pas que nous effectuons vers elle. La perplexité nous envahit encore une fois et nous pouvons nous demander : cette intégralité peut-elle être vraiment trouvée et donnée ? Ne cherchons-nous pas en fait une chimère ? Est-il légitime de la chercher encore ? Devant ces hésitations, la position heideggérienne reste ferme : la validité de toute entreprise ontologique quant à l'être du *Dasein* dépend essentiellement de l'obtention de cette totalité originaire et authentique. L'analytique du *Dasein* peut s'assurer vraiment un fondement ferme et un point de départ légitime seulement avec la conceptualisation adéquate d'une telle intégralité. Faute d'un tel fondement et d'un tel point de départ assuré, toute tentative de construire une ontologie du *Dasein* serait vaine. Bref, il faut chercher davantage.

Heidegger dit qu'il est possible que cette question « ait trouvé sa réponse en s'orientant sur l'être pour la fin » (SZ, 372–373). Alors, pourquoi ne nous nous arrêtons pas ici ? Pourquoi continuons-nous à discuter cette idée de totalité ? La réponse de Heidegger est surprenante : « la mort n'est pourtant que la "fin" du *Dasein* ; ou, pour le dire formellement, elle est seulement l'une des fins qui circonscrivent la totalité du *Dasein*. Or, l'autre "fin", c'est le "commencement", la "naissance" » (SZ, 373). Ainsi, le thème de la naissance apparaît, d'une manière totalement

étonnante, dans l'analytique existentielle. Nous voyons donc que le phénomène de la mort ne doit pas être situé en opposition avec le phénomène de la vie, mais avec le phénomène de la naissance. D'ailleurs, même dans une compréhension moyenne, la référence à la vie de quelqu'un suppose de mentionner sa naissance, en considérant que sa vie commence à cette date marquée sur l'acte (ou le certificat) « de naissance ». Mais Heidegger ne se réfère pas au fait que chacun d'entre nous soit né « à un certain moment ». Tout comme, à l'égard de la fin, Heidegger déconstruit la compréhension implicite du « On » – selon lequel chacun mourra « à un certain moment » (projetant cette dimension essentielle de notre existence sur un futur jugé avec les catégories du présent) – de même, la naissance n'est pas non plus abandonnée au niveau d'un passé qui est jugé avec les mêmes critères du présent de la disponibilité. Ni la mort ni la naissance ne sont, du point de vue phénoménologique, des « événements » du *Dasein* qui existe essentiellement comme le mien. Elles sont plutôt des tendances existentielles, des mouvements ontologiques de l'être du *Dasein*, des manières d'être. Et parce que le *Dasein* est « moribond » au sens où, depuis toujours, il est pour sa fin, comme *Sein zum Ende*, corrélativement, la naissance n'est pas « quelque chose » qui « a été » et « n'est plus ». Le *Dasein* existe comme et dans son *Sein zum Anfang*. Par conséquent, si jusqu'à présent le *Dasein* a été compris et interprété seulement dans l'horizon de l'être pour la mort, avec la mise en discussion de l'autre « extrémité » de son existence, désormais on soulève le problème d'une « extension du *Dasein* entre naissance et mort [*die Erstreckung des Daseins zwischen Geburt und Tod*] ».³⁹ Heidegger résume son point de vue dans la manière suivante :

Entendue existentiellement, la naissance n'est pas, n'est jamais du passé [*ein Vergangenes*] au sens d'un étant qui n'est plus sous-la-main [*Nichtmehrvorhandenen*], et pas davantage la mort n'a-t-elle le mode d'être d'un « reste » non encore sous-la-main et seulement à venir. Le *Dasein* factice existe nativement [*existiert gebürtig*], et c'est nativement encore qu'il meurt [*gebürtig stirbt es auch schon*] au sens de l'être pour la mort. (SZ, 374)

Il faut reconnaître que, par comparaison avec le thème de la mort, le phénomène de la naissance est à peine esquissé quant à son lieu ontologique propre. Heidegger n'explicite pas ses caractères essentiels (comme il l'a fait au sujet de la mort) et il ne relève pas non plus sa fonction ontologique par rapport à d'autres structures existentielles. Les raisons d'un tel décalage sont trop multiples pour être clarifiées ici.⁴⁰ D'ailleurs, même dans la vie naturelle et quotidienne, le *Dasein* accorde une importance incomparablement plus grande à sa mort qu'à sa propre naissance. Notre naissance ne nous pose pas de problèmes dramatiques, car on peut vivre tranquillement même sans savoir « quand », « où » ou « de qui » on est né. Ainsi, la naissance est une chose acquise, un problème « résolu » : elle est « derrière » nous, car c'est par elle et grâce à elle que nous sommes. Mais la mort propre, voilà quelque chose qui pose et posera toujours problème. Évidemment, Heidegger ne suit pas un

³⁹ SZ, 373 : « Non seulement l'être pour le commencement [*Sein zum Anfang*] est resté sans examen, mais encore et avant tout l'extension du *Dasein* entre naissance et mort [*die Erstreckung des Daseins zwischen Geburt und Tod*]. »

⁴⁰ Voir Sözer 2000.

tel point de vue, profondément non-phénoménologique et dépourvu de toute envergure ontologique. Pour lui, la naissance doit avoir un sens essentiel qui se greffe dans l'être du *Dasein*. Le *Dasein* est un « être pour le commencement », un « être pour la naissance ». Du point de vue ontologique, il n'est pas important que je sois né à une certaine date, dans un certain lieu, de certains parents, dans une certaine ligne généalogique et générationnelle, au sein d'une certaine descendance. L'important c'est que je naisse, et cela : toujours et à chaque fois.

Le *Dasein* est donc une « extension » entre la naissance et la mort ; il est ainsi l'« entre-deux », l'« intervalle » (*Zwischen*).⁴¹ C'est à partir de ce point que Heidegger ouvre le problème de l'historialité, comme mode spécifique de l'être du *Dasein*. À la suite, le thème proprement dit de l'analyse ne concernerait pas les deux pôles de l'extension du *Zwischen* (la naissance ou la mort), mais le provenir même (*Geschehen*)⁴² compris comme mobilité existentielle dans laquelle le *Dasein* se constitue comme histoire (*Geschichte*). C'est à partir du *Geschehen* comme extension-de-soi (*Sicherstrecken*) qui s'étend dans, par et sous la forme de ses deux vecteurs – *Sein zum Ende* et *Sein zum Anfang* – que surgit l'historialité du *Dasein* sur le fond de sa temporalité.⁴³

Saisissant la constitution fondamentale de l'historialité (*Geschichtlichkeit*) et l'histoire (*Geschichte*) en tant que problème existentiel, Heidegger articule une connexion étymologique entre plusieurs termes tels *Geschehen*, *Schicksal*, et *Geschick*. Pour notre sujet, cette connexion est particulièrement importante, parce que c'est dans ce contexte qu'est formulée la dernière hypostase du problème heideggérien de la mort dans *Sein und Zeit*. Le premier pas consiste à révéler, à partir de l'existence authentique (comme *vorlaufende Entschlossenheit*), un possible *eigentliches Geschehen*. Le concept de *Geschehen* (traduit comme *provenir* par Martineau et comme *aventure* par Vezin) représente la substantivation du verbe *geschehen* qui signifie dans la langue courante « advenir », « se passer », « se produire » ou « arriver » : il doit donc être compris comme manière existentielle dans laquelle le *Dasein* advient, survient et se passe dans le monde, dans sa mobilité facticielle, dans

⁴¹ SZ, 374 : « L'une et l'autre “fins”, ainsi que leur “entre deux” *sont* aussi longtemps que le *Dasein* existe facticement, et elles *sont* comme il leur est seulement possible d'être sur la base de l'être du *Dasein* comme *souci*. Dans l'unité de l'être-jeté et de l'être pour la mort fugitif – ou devançant –, naissance et mort “s'enchaînent” à la mesure du *Dasein*. En tant que *souci*, le *Dasein* est l'“entre-deux” ».

⁴² SZ, 375 : « La mobilité de l'existence [*Bewegtheit der Existenz*] n'est pas le mouvement d'un sous-la-main [*Bewegung eines Vorhandenen*]. Elle se détermine à partir de l'extension du *Dasein* [*Erstreckung des Daseins*]. La mobilité spécifique du *s'é-tendre é-tendu* [*erstreckten Sicherstreckens*], nous l'appelons le *provenir* du *Dasein* [*Geschehen des Daseins*]. La question de l'“enchaînement” [*“Zusammenhang”*] du *Dasein* est le problème ontologique de son provenir. La libération de la structure de provenance [*Geschehensstruktur*] et de ses conditions temporo-existenciales de possibilité signifie l'obtention d'une compréhension ontologique de l'historialité [*Geschichtlichkeit*]. »

⁴³ Il faut remarquer toutefois que c'est à partir du devancement dans la mort que la naissance est reprise dans l'existence. SZ, 391 : « [...] aber ist dann die “Geburt” im Zurückkommen *aus der unüberholbaren Möglichkeit des Todes* in die Existenz eingeholt [...] » (nous soulignons).

l'extension de soi entre l'être-pour-la-fin et l'être-pour-le-commencement.⁴⁴ Heidegger se demande alors comment « celle-ci [n.n. : la résolution devançante] implique-t-elle un provenir authentique [*eigentliches Geschehen*] du *Dasein* ? » (SZ, 382) C'est dans la mesure où le provenir authentique et originaire du *Dasein* est identique à son destin (*Schicksal*). Comment Heidegger arrive-t-il à une telle réponse ?

La résolution implique pour le *Dasein* le fait d'assumer (*Übernehmen*) un héritage (*Erbe*) de possibilités, héritage qui relève de son être-jeté. L'être-jeté implique donc la transmission (*Überliefern / Sichüberliefern*) des possibilités héritées. Ces possibilités sont caractérisées par une multiplicité infinie (*endlose Mannigfaltigkeit*), étant le plus souvent reprises en vue de la dérobade (*Sichdrücken*), de l'agrément ou de la complaisance (*Behagen*), de la légèreté ou de la facilité (*Leichtnehmen*), tout cela caractérisant, comme nous le savons, le *Dasein* quotidien. Et c'est seulement à partir de cet héritage de possibilités que le *Dasein* trouve et choisit la possibilité propre de son existence, dans la seule mesure où il devance vers sa mort propre, dans un devancement que Heidegger détermine ici comme *Freisein für den Tod* :

Plus authentiquement le *Dasein* se résout, c'est-à-dire se comprend sans équivoque à partir de sa possibilité la plus propre, insigne dans le devancement pour la mort, plus univoque et nécessaire est la trouvaille élective de la possibilité de son existence. Seul le devancement dans la mort expulse toute possibilité arbitraire et « provisoire » ; seul l'être-libre pour la mort donne au *Dasein* son but pur et simple et rejette l'existence dans sa finitude. (SZ, 384)⁴⁵

Heidegger déterminera cette saisie de la finitude comme destin (*Schicksal*),⁴⁶ étant caractérisé, à l'opposé de la multiplicité infinie des possibilités arbitraires, par une simplicité absolue (*Einfachheit*). Le destin est ainsi indiqué comme provenir originaire (*ursprüngliches Geschehen*) du *Dasein*, comme ce qui gît dans la profondeur de la résolution authentique. La « liberté pour la mort », idée qui est intervenue au moment où Heidegger a explicité l'être pour la mort authentique,⁴⁷ signifie que le *Dasein*, par le devancement, « laisse la mort prendre pouvoir sur soi [*den Tod in sich mächtig werden läßt*] » (SZ, 384). Le pouvoir de la mort est indiqué ici dans sa

⁴⁴ La question de la totalité originaire du *Dasein* sera donc reformulée à la page 390 en tant que question sur la « totalité du provenir du *Dasein* [*Geschehensganzheit des Daseins*] ».

⁴⁵ Remarquons la répétition de la particule *nur*, indiquant la condition d'exclusivité : « *Nur das Vorlaufen in den Tod treibt jede zufällige und "vorläufige" Möglichkeit aus. Nur das Freisein für den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit.* » (SZ, 384, n.s.)

⁴⁶ Voir aussi SZ, 390–391 : « La résolution du Soi-même contre l'in-stabilité de la distraction [*gegen die Unständigkeit der Zerstreuung*] est en soi-même la *continuité é-tendue* [*erstreckte Ständigkeit*] où le *Dasein* en tant que destin tient "inclus" dans son existence la naissance, la mort et leur "entre-deux", de telle manière qu'en une telle stabilité il est instantané [*augenblicklich*] pour le sens mondo-historial de ce qui lui est à chaque fois situation. »

⁴⁷ SZ, 266 : « *le devancement dévoile au Dasein sa perte dans le On-même et le transporte devant la possibilité, primièrement dépourvue de la protection de la sollicitude préoccupée, d'être lui-même – mais lui-même dans la liberté pour la mort passionnée, déliée des illusions du On, factice, certaine d'elle-même et angossée.* »

consistance paradoxale : elle est à la fois surpuissance (*Übermacht*) de la liberté finie, mais aussi impuissance (*Ohnmacht*) de l'abandon à la situation que la *Dasein* a à assumer. Dans cette impuissante surpuissance de la mort se révèle le fondement de l'historialité du *Dasein* : « *L'être authentique pour la mort, c'est-à-dire la finitude de la temporalité, est le fondement retiré de l'historialité du Dasein.* »⁴⁸ Ainsi, l'être pour la mort ouvre non seulement la temporalité originaire et authentique du *Dasein*, dans sa dimension avenante (rappelons que le *Vorlaufen* est le titre du mode *authentique* de l'ekstase de l'avenir), mais l'être pour la mort authentique est aussi « l'assise cachée » de l'historialité authentique du *Dasein*.

Nous voyons donc que Heidegger opère une distinction nette entre l'historialité *authentique* (« destin et répétition », *Schicksal* et *Wiederholung*) et l'historialité *inauthentique* du *Dasein*. Si le lien entre l'historialité *authentique* et l'être pour la mort *authentique* est déjà explicité, il reste à savoir si l'être pour la mort *inauthentique* détermine à son tour l'historialité *inauthentique* du *Dasein*. La réponse s'anticipe facilement. Le § 75 de *Sein und Zeit* qui se focalise sur cette *uneigentliche Geschichtlichkeit*, souligne que c'est seulement à partir d'une telle historialité *inauthentique* qu'il devient possible de concevoir le *Dasein* comme un enchaînement de vécus (*Verkettung der Erlebnisse*).

La question, en effet, ne peut être : comment le *Dasein* obtient-il l'unité d'enchaînement [*Einheit des Zusammenhangs*] permettant après coup de lier la séquence passée et actuelle des « vécus », mais : en quel mode d'être [*Seinsart*] de lui-même le *Dasein* se perd-il de telle manière qu'il doive pour ainsi dire ne se reprendre qu'après coup à partir de la distraction [*aus der Zerstreuung*] et inventer pour l'ensemble ainsi réuni une unité englobante ? (SZ, 390, tr. modifiée)

Quant à cette perte de soi, elle a été explicitée, comme nous l'avons vu, par la domination du « On », par l'absorption dans l'étant intramondain dont le *Dasein* se préoccupe, comme *inauthenticité* dans la vie quotidienne. Et si, plus originairement, cette *Verlorenheit in das Man* « se dévoile comme fuite devant la mort » (SZ, 390), alors l'être *inauthentique* pour la mort est co-déterminant par rapport à l'historialité *inauthentique*, où « l'être-é-tendu originaire du destin est retiré » dans « la présentification de l'aujourd'hui » (SZ, 391 : *Gegenwärtigung des Heute*).

Nous sommes arrivés ainsi à la fin de cette analyse sur le problème de la mort dans *Être et temps*, une analyse qui a retracé les rapports complexes entre le phénomène de la mort et d'autres phénomènes fondamentaux du *Dasein* : l'être-avec (*Mitsein*), le comprendre (*Verstehen*), l'affection (*Befindlichkeit*), le parler (*Rede*), la vérité (*Wahrheit*), la conscience (*Gewissen*), la temporalité (*Zeitlichkeit*), et l'historialité (*Geschichtlichkeit*). Par cette radiographie structurelle des différentes couches existentielles distinctes de l'être du *Dasein*, notre but premier consistait à éclairer, pleinement et à nouveaux frais, l'articulation des structures ontologiques du *Dasein*. C'est précisément à partir d'une telle clarification systématique qu'une

⁴⁸ SZ, 386 : « Das eigentliche Sein zum Tode, das heißt die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins. »

mise en lumière de l'importance stratégique du phénomène de la mort dans l'économie de l'analytique existentielle devient finalement possible.

Les deux premières parties de notre travail se situent donc sur une perspective *systématique*, en se focalisant sur le problème de la mort dans le strict contexte d'*Être et temps*. Dans ce qui va suivre, nous allons maintenant assumer une perspective *historique*. Désormais, le but notre investigation sera double : d'une part et en premier lieu, nous essayerons de retracer la *genèse* du problème de la mort avant *Être et temps*, dans les écrits heideggériens de jeunesse ; d'autre part et en deuxième lieu, nous nous efforcerons d'appréhender toute l'évolution du problème de la mort après l'époque de l'ontologie fondamentale, jusque dans la période tardive de la pensée heideggérienne.

BZ = Heidegger, Martin. 1989. *Der Begriff der Zeit (Vortrag vor der Marburger Theologenschaft, Juli 1924)*, ed. Hartmut Tietjen. Tübingen: Max Niemeyer.

GA 24=Heidegger, Martin. 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Martineau=Heidegger, Martin. 1985. *Être et temps*. Tr. Emmanuel Martineau. Paris: Authentica.

Problèmes=Heidegger, Martin. 1985. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Tr. Jean-François Courtine. Paris: Gallimard.

SZ=Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*, elfte, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer.

Vezin = Heidegger, Martin. 1986. *Être et temps*. Tr. François Vezin. Paris: Gallimard.

Courtine, Jean-François. 2007. *La cause de la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Dastur, Françoise. 1990. *Heidegger et la question du temps*. Paris: PUF.

Haar, Michel. 1985. *Le chant de la terre: Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. Paris: L'Hermé.

Haar, Michel. 1994. *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon.

Sözer, Önay. 2000. Das Problem des Zwischen bei Hannah Arendt und Heidegger. In *Metaphysik der praktischen Welt: Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger. Festgabe für Otto Pöggeler*, ed. Andreas Grossmann and Christoph Jamme, 134–137. Amsterdam: Rodopi.

TROISIÈME PARTIE
Rétrospective et transformation :
La genèse du problème de la mort
avant *Sein und Zeit* et son évolution
dans la philosophie heideggérienne tardive

Chapitre 7

La genèse du problème de la mort dans la pensée du jeune Heidegger

Dans ce chapitre, nous nous proposons de rechercher la genèse du problème de la mort dans la pensée de Heidegger, problème qui – nous l’avons vu – aboutit dans *Être et temps* à une construction très rigoureuse et imposante. Le fait que, dans la structure de notre travail, nous placions l’interrogation sur la *genèse* du problème de la mort *après* l’exposition détaillée de son moment culminant dans l’analytique du *Dasein* ne veut pas produire un désordre chronologique. Tout au contraire, nous pouvons partir de la prémisse suivante : la genèse n’est véritablement compréhensible que dans la lumière de la révélation finale, parce que les germes ne sont significatifs qu’à partir des résultats de la maturité. En effet, les traces du problème de la mort que nous découvrirons dans les écrits heideggériens de jeunesse ne reçoivent leur sens propre que dans la perspective de l’analytique existentielle plénière de 1927. C’est seulement par ce regard rétroactif, par cette rétrospective herméneutique, que nous pouvons vraiment saisir avec précision la manière avec laquelle le chemin de pensée du jeune Heidegger a croisé la phénoménologie de la mort.

Questionner la genèse de ce problème signifie non seulement s’interroger sur l’influence qu’ont exercée sur Heidegger des penseurs tels que Kierkegaard et Jaspers ou des lignes interprétatives telles que l’expérience proto-chrétienne relue à travers un prisme luthérien, mais aussi identifier, dans les textes qui précèdent l’élaboration d’*Être et temps*, des couches problématiques préalables, des traces antérieures d’investigation, des approches tâtonnantes d’un phénomène qui deviendra, dans l’analytique existentielle, le point de fuite à partir duquel le *Dasein* sera à même de se projeter vers son être authentique. Car c’est la mort qui constituera la tension ou la dynamique existentielle spécifique entre les deux tendances de la vie facticielle : celle qui consiste à se perdre dans le monde en se laissant dominer par lui (l’inauthenticité) et celle qui implique un repli sur soi-même et un ressaisissement de soi-même en tant que soi (l’authenticité en tant qu’appropriation de soi). Nous tenterons donc de localiser les étapes par lesquelles le problème de la mort s’est insinué dans le projet philosophique heideggérien, nous tâcherons d’évaluer l’évolution spectaculaire de ce thème et d’esquisser sa concrétisation de plus en plus décisive pour la description de l’existence de l’homme.

À partir des textes qui sont à ce jour publiés dans la série des *Œuvres Complètes*, nous pouvons identifier sept étapes à travers lesquelles le problème de la mort s'est configuré explicitement dans la réflexion de Heidegger avant 1927, date de la publication d'*Être et temps* :

1. Le cours tenu pendant le semestre d'été 1922, intitulé *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*.
2. Le « Rapport à Natorp » (Natorp-Bericht) rédigé en octobre 1922 : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*.
3. La conférence intitulée *Der Begriff der Zeit*, tenue le 25 Juillet 1924.
4. Le traité homonyme, *Der Begriff der Zeit*, élaboré lui aussi en 1924.
5. Les conférences de Cassel, tenues entre le 16 et le 21 avril 1925.
6. Le cours de 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*.
7. Enfin, le cours du semestre d'hiver 1926/1927 de Marburg : *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*.

Nous verrons que l'analyse heideggérienne de la mort commence à partir de petites indications, qu'elle s'est ensuite amplifiée, que l'approche de Heidegger est devenue de plus en plus systématique et que l'intégration de la mort dans le contexte de l'analyse de l'être humain s'est complexifiée de plus en plus. Dans chacune des étapes de notre recherche, nous apercevrons des traits inédits ajoutés à l'analyse de la mort, des couches phénoménales nouvellement découvertes, des dimensions problématiques neuves. Comme une statue sous la main de son sculpteur, le problème de la mort est déterminé pas à pas et ne trouve son achèvement qu'au moment où il reçoit sa concrétisation complète dans *Être et temps*.

Toutefois, avant même la première approche explicite du phénomène de la mort – dans le cours de 1922 –, on constate qu'il y a déjà dans le cours de l'hiver 1920–1921, intitulé *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, quelques traces implicites de ce qui deviendra, en 1927, la structure de l'être pour la mort.¹

7.1 La phénoménologie de la vie religieuse (1920) : l'attente de la parousie et l'être-pour-la-mort

En effet, dans l'analyse phénoménologique de la vie religieuse que Heidegger entreprend à partir des textes néotestamentaires, un aspect singulier ressort avec force : l'attente de la parousie spécifique au christianisme primitif correspond formellement, en plusieurs points, au devancement de la mort. Nous pouvons donc supposer que l'attente de la parousie, comprise comme mouvement facticiel de la vie spécifique au christianisme originaire, constituera l'inspiration première à partir

¹ GA 60, 98 sq. / *Phénoménologie*, 110 sq. Sur ce dossier, voir Kisiel 1993, 149–219 ; McGrath and Wiercinski 2010 ; Camilleri, 2008.

de laquelle Heidegger élaborera, par des formalisations et des ontologisations successives, la structure de l'être pour la mort. En vérité, le parallélisme structurel du l'attente de la parousie et du *Sein zum Tode* peut être démontré selon plusieurs points.

Notons d'abord que l'attente de la parousie est tout à fait spéciale, et diffère d'une quelconque attente mondaine des choses disponibles et connaissables : ce qui est attendu est, par principe, in-disponible, imprévisible, inanticipable et non-maîtrisable. Heidegger s'attache à éclairer les mots de saint Paul selon lesquels on n'a pas besoin de savoir quelque chose sur « les temps et les moments » du second avènement du Christ (1 Th 5, 1). Autrement dit, dans l'attente de la parousie, il n'est absolument pas question de s'interroger sur le « quand ». De la même manière, *Être et temps* parlera, quant à la mort, de « l'indéterminabilité de son quand » (SZ, 258 : *Unbestimmtheit seines Wann*). L'attente de la parousie ne se déploie pas dans le temps linéaire, ni dans la chronologie régulière de l'horloge et la succession de type mathématique, ni dans la connaissance et l'anticipation claire de ce qui viendra. Elle relève au contraire d'un temps kairologique originaire. Il nous est impossible de savoir « quand » se produira le second avènement du Christ, tout comme nous ne pouvons pas savoir « quand » surviendra la mort propre.² À l'instar de la mort propre justement, la parousie est décrite en termes d'imminence immédiate, de ce qui se dresse devant nous : *das unmittelbare Bevorstehen der Parousie* (GA 60, 108 / *Phénoménologie*, 121). La parousie « viendra comme un voleur dans la nuit » (1 Th 5, 2), elle arrivera d'une manière soudaine, tout comme « les douleurs de l'enfantement surprennent la femme enceinte » (1 Th 5, 3). Ce caractère d'événement, de surprise non-anticipable, d'avenir indéterminé sur lequel il nous est impossible d'exercer un pouvoir de connaissance par anticipation ou par attente calculatrice, correspond aussi bien au second avènement tel qu'il est décrit dans les Épîtres pauliniennes qu'au devancement de la mort propre évoqué par *Être et temps*.

La parousie n'a donc le sens ni d'un présent ni d'une présence comme dans l'histoire de la métaphysique, ce qui l'aurait placée sur les coordonnées de la temporalité intramondaine, dans l'aire du *Vorhandenheit*. Bien au contraire, elle ouvre une temporalité plus profonde : le vivre eschatologique comme attente de la parousie permet de vivre la temporalité comme telle, et l'attente eschatologique de la parousie devient ainsi le centre de la vie chrétienne (*Zentrum des christlichen Lebens* ; GA 60, 104 / *Phénoménologie*, 116). De la même manière, la mort propre et le comportement authentique vers celle-ci ouvrent, dans *Être et temps*, l'avenir authentique du *Dasein*, c'est-à-dire l'ekstase fondamentale de la temporalité originaire.

²GA 60, 104 / *Phénoménologie*, 116 : « Le sens du “quand”, du temps dans lequel vit le chrétien, a un caractère très particulier. Plus haut, nous en avons donné une caractérisation formelle : “la religiosité chrétienne vit la temporalité”. C'est un temps sans ordre propre et sans positions fixes [*ohne Ordnung und feste Stellen*], etc. Il est absolument impossible d'atteindre cette temporalité-là en parlant de quelque concept objectif du temps. Le quand ne se laisse en aucune façon saisir objectivement. »

En outre, tout comme devant la mort propre, face à la parousie, il y a aussi deux types opposés de comportement : l'un « authentique », l'autre « inauthentique ». Ici, il s'agit de l'opposition entre ceux qui appartiennent au monde, n'ayant que faire de la parousie, et ceux qui vivent dans cette attente du « Jour du Seigneur » (1 Th 5, 2). Les premiers diront : il est « paix et sécurité » (1 Th 5, 3), *Friede und Sicherheit*, traduit Heidegger. Cette tendance motivationnelle de l'homme à chercher constamment sa sécurité et à trouver son repos (*Ruhe*) revient, en réalité, à masquer la perturbation, le trouble (*Unruhe*) et l'insécurité (*Unsicherheit*) originaires de la vie facticielle, dimensions qui correspondront dans *Sein und Zeit* au topos de l'étrangeté (*Unheimlichkeit*). De même, le rapport inauthentique à la mort sera caractérisé par une tranquillisation (*Beruhigung*), qui est à la fois une occultation et une aliénation de l'être pour la mort propre. À l'autre pôle, la situation facticielle du croyant qui vit l'attente de la parousie ne se passe pas dans la sérénité du détachement et de la contemplation, mais dans l'affliction et l'inquiétude (*Bekümmern*, *Bedrängnis*, *Not*) de l'attente du second avènement du Christ. Ces notions qui traduisent le *thlipsis* paulinien demeurent, tout comme la *cura* augustinienne, à la base des concepts ultérieurs de souci (*Sorge*) et d'angoisse (*Angst*).

7.2 Le cours de l'été 1922 : la mort entre *Daß-Sein* et *Was-Sein*

Maintenant que ces éléments ont été rappelés, on peut se tourner plus sûrement vers la première étape du parcours que nous avons résumé plus haut, c'est-à-dire vers le texte où Heidegger invoque pour la première fois le phénomène de la mort dans le contexte d'une analyse de l'être humain. Ce texte se trouve dans le cours du semestre d'été 1922, tenu par Heidegger alors qu'il était jeune *Privatdozent* à l'Université Albert-Ludwig de Fribourg. Ce cours nous est accessible depuis quelques années au sein du volume 62 de la *Gesamtausgabe*.³ Selon l'éditeur de ce volume, Günther Neumann, Heidegger ne disposait pas pour ce cours d'un manuscrit continu (GA 62, 422–423), mais de plusieurs liasses assez disparates, qui ont été utilisées pour le travail d'édition, accompagnées des notes de trois étudiants : Walter Bröcker, Helene Weiß et Franz Joseph Brecht. Les passages dans lesquels intervient le problème de la mort ne figurent pas dans les feuillets de Heidegger, mais seulement dans les notes de Walter Bröcker. Nous sommes donc en droit de supposer que les réflexions qui regardent le problème de la mort ont été exposées librement par Heidegger, à un moment du cours, devant ses étudiants, peut-être sous l'impulsion de sa lecture approfondie de la *Psychologie* de Karl Jaspers.⁴ Les notes de Bröcker ont été

³ Voir aussi Kisiel 1993, 238–248.

⁴ La recension à la *Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers a été écrite entre 1919 et 1921. Heidegger souligne ici l'importance de la problématique des situations-limites et il affirme qu'elle constitue le noyau de l'œuvre de Jaspers (GA 9, 11). Il faut préciser que Heidegger ne discute pas le traitement jaspersien de la mort comme situation-limite, mais se contente de rappeler

conservées grâce à une copie dactylographiée par Herbert Marcuse d'après la *Handschrift* originelle qui, elle, n'a pas pu être retrouvée (GA 62, 426). Dans le volume édité dans la *Gesamtausgabe*, les passages sur la mort apparaissent dans le § 21 intitulé *Excurs : Ontologie und Geschichte* (avec la mention : *nach der Nachschrift von Walter Bröcker*).

Cet excursus semble en quelque sorte s'éloigner de la ligne principale du cours, lequel suit de près une série de problèmes techniques au sein l'ontologie aristotélicienne (*Métaphysique* A, 1 et A, 2, *Physique* A, 1–4). Il apparaît bien plutôt comme un « pas en arrière » discutant des conditions préalables d'une telle interprétation. En posant la question du rapport entre l'ontologie et la théorie de la connaissance (théorie qui dominait le néokantisme de l'époque), Heidegger souligne le rôle fondamental de la recherche ontologique dans la phénoménologie, affirmant que son objet primordial est la vie humaine facticielle et historique (*das faktisch-historische menschliche Leben*). Comme nous le savons, c'est là le point fondamental de la pensée du premier Heidegger, qui fait de l'analytique du *Dasein* (ou de la vie facticielle) le domaine originaire de la recherche philosophique.

C'est dans l'esquisse d'une telle recherche phénoménologique et ontologique sur la vie humaine que le problème de la mort apparaît pour la première fois, précisément à la fin du § 21, dont la dernière sous-section porte le sous-titre suivant :

Der Grundsinn von Sein als Sein des faktischen Lebens (Faktizität) in der Grundstruktur des Daß-Charakters. Der Vorrang des Daß-Seins vor dem Was-Sein. Der konkreteste Zugang des Daß-Charakters aus seinem spezifischen Nicht, dem Tod. / Le sens fondamental de l'être comme être de la vie facticielle (facticité) dans la structure fondamentale du caractère-de-« qu'il est ». La prééminence de l'être-dans-le-sens-de-« qu'il est » sur l'être-dans-le-sens-de-« qu'est-ce qu'il est ». L'accès le plus concret au caractère-de-« qu'il est » à partir de son ne-pas spécifique, la mort. (GA 62, 180)

La première discussion thématique sur la mort dans l'œuvre heideggérienne se portera donc autour de ces termes presque ésotériques : *Daß-Sein*, *Was-Sein* et *Daß-Charakter*. Nous avons affaire à une connexion entre la question fondamentale de l'ontologie et l'analytique phénoménologique de l'être humain : Heidegger souligne ici que la problématique de la détermination du sens fondamental de l'être (*Grundsinn von Sein*) peut être signalée uniquement à partir de l'indication de la direction phénoménale (*Phänomenrichtung*) par où un sens fondamental de l'être (*Grundsinn des Seins*) devient accessible. Cette idée sera reprise dans *Être et temps* : pour poser la question du sens de l'être, la *Seinsfrage*, il faut préalablement investiguer le sens de l'être de l'étant qui a une précompréhension de l'être, notamment le *Dasein* que je suis. De même, dans ce cours de 1922, la vie facticielle constituera le fil directeur de la recherche du sens de l'être en général : « En tant que sens fondamental de l'être il faut signaler cet être [*das Sein*] qui, dans la vie facticielle, devient explicite ou non d'une manière historique-historique [*geschichtlich-historisch*] pour sa facticité » (GA 62, 180). La vie facticielle est

que, parmi les exemples de situation-limite donnés par Jaspers, il y a aussi la lutte (*Kampf*), la mort (*Tod*), le hasard (*Zufall*) et la culpabilité (*Schuld*). Le fait que deux de ces *Grenzsituationen* soient intégrées dans l'analytique du *Dasein* peut indiquer, bien sûr, que Jaspers ait été une source d'inspiration pour les recherches du jeune Heidegger. Voir aussi Knörzer 1990, 141–147.

caractérisée par une dynamique fondamentale : il ne s'agit pas d'une sorte de mouvement concret, d'une *Bewegung* ontique, mais d'une *Bewegtheit* d'ordre ontologique.⁵ La vie facticielle « demeure, dans la mobilité fondamentale [*Grundbewegtheit*] de la vie, le vers-quoi [*das Worauf*] de cette mobilité [*Bewegtheit*] » (GA 62, 180). Que le *Dasein* existe en vue de lui-même est une idée qui sera également mise en lumière dans *Être et temps*, où le pour-quoi (*Um-zu*) des outils conduit finalement à l'en-vue-de-quoi (*Worumwillen*) du *Dasein* (SZ, 84). Ainsi, la vie facticielle contient sa propre finalité, elle est une entéléchie, au sens étymologique du terme : elle a sa propre fin en elle-même, revenant à soi et se retrouvant constamment à travers ses comportements. La facticité (*Faktizität*) est appelée précisément l'être de cette vie facticielle (*Sein des faktischen Lebens*). En tant que telle, sa structure fondamentale décisive (*entscheidende Grundstruktur*) est le caractère-de-que (*Daß-Charakter*) : son sens d'être (*Seinssinn*) est un être-dans-le-sens-du-que (*Daß-Sein* ; GA 62, 180).

Que signifie cette étrange conjonction : « que » (*Daß*) ? Que peuvent bien vouloir dire cet être-dans-le-sens-du-que (*Daß-Sein*) et ce caractère-de-que (*Daß-Charakter*) ? L'idée du *Daß* est, elle aussi, à l'œuvre dans *Être et temps*, plus précisément dans le chapitre sur la *Befindlichkeit*, où Heidegger affirme que l'être-intoné (*Gestimmtheit*), en tant que tel, ouvre le *Dasein* dans son « qu'il est et a à être » (*Daß es ist und zu sein hat* ; SZ, 134) : c'est dans la tonalité affective que le « qu'il est » (*daß es ist*) du *Dasein* se montre ; c'est donc la *Befindlichkeit* qui constitue l'ouverture de l'être du « là » en son « que » (*Erschlossenheit des Seins des Da in seinem Daß* ; SZ, 135). Dans le même contexte, ce « qu'il est » du *Dasein* est explicitement identifié avec l'être-jeté (*Geworfenheit*) de cet étant dans son là (*Da*). Cette indication formelle – *Daß* –, qui intervient dans le cours de 1922 dans les expressions *Daß-Charakter* et *Daß-Sein* afin de manifester la signification authentique de la vie facticielle, a donc le sens de « qu'il est », le pur « fait » de l'existence, c'est-à-dire la facticité (*Faktizität*). La dynamique interne de la vie consiste dans le fait que cette dimension originaire, notamment le caractère-de-« qu'il est » (*Daß-Charakter*), a tendance à s'escamoter elle-même ; une idée que les textes ultérieurs mettrons en évidence avec l'échéance (*Verfallen*). Dans cette obturation du *Daß*, dans cet effacement de la dimension authentique de la vie, le rôle primordial est joué par une autre dimension, que Heidegger accentuera avec l'indication formelle du *Was*, du *qu'est-ce qu'il est*. Ce qui, dans l'analytique existentielle, apparaîtra comme opposition et tension entre l'existence déchuée (inauthentique, inappropriée) et l'existence authentique (dans l'appropriation de soi), est ici signalé comme opposition et tension entre le *Daß* et le *Was*, entre le « qu'il est » et le « qu'est-ce qu'il est » :

Dans l'être de la vie, le *qu'est-ce qu'il est* [*das Was*] se met en avance [*vorscheiben*] du *qu'il est* [*das Daß*]. [...] Ce mode particulier dans lequel, au sein du caractère d'être de la vie facticielle, l'être-dans-le-sens-du-« qu'est-ce qu'il est » [*Was-Sein*] se met en avance de l'être-dans-le-sens-du-« qu'il est » [*Daß-Sein*], a dans la philosophie ses motifs qui tiennent

⁵Le terme technique de *Bewegtheit* (qu'on peut traduire par mouvance ou mobilité) résulte de l'appropriation de la *kinesis* aristotélicienne par Heidegger, et indique le phénomène fondamental de la dynamique de la vie facticielle, sa tendance propre à se laisser absorber dans le monde. Sur cette notion, cf. Jollivet 2004.

de l'histoire de l'esprit, qui font qu'à partir d'Aristote, l'être-dans-le-sens-du-« qu'est-ce qu'il est » [*Was-Sein*] a une prééminence principielle sur l'être-dans-le-sens-du-« qu'il est » [*Daß-Sein*] ; là où on parle du « qu'il est » [*Daß*], cela est vu seulement à l'horizon du « qu'est-ce qu'il est » [*Was*]. (GA 62, 180)

La tendance du *Was*, qui couvre le *Daß* originaire, s'amplifie constamment en se sécurisant, tout comme la domination du « On » (*das Man*) s'étend sur le *Dasein* sans lui laisser aucune issue vers lui-même (SZ, 126 sq.). Le *Was* se ferme à lui-même et en lui-même, en s'assurant lui-même, en trouvant en lui-même sa certitude ou sa sécurité (*Sicherheit*), une idée qui reviendra de manière récurrente dans les textes ultérieurs. Dans ce conflit ontologique signalé de manière formelle-indicative par l'opposition entre le *Daß* et le *Was* de notre existence, la dimension du *Was* se sécurise elle-même face à la dimension du *Daß* :

Pour la vie facticielle, dans son commerce habituel avec ce qu'elle vit [*was es lebt*] et ce qu'elle est elle-même [*was es selbst ist*], il est déterminant qu'elle se sécurise pour elle-même face au caractère-du-qu'il-est [*Daß-Charakter*], qu'elle interdise tout débat avec celui-ci et construise une situation et un abri propres pour s'assurer contre ces rencontres, où elle vit dans son « qu'est-ce qu'il est » [*Was*] et peut s'interpréter dans son « qu'est-ce qu'il est » [*Was*]. (GA 62, 180–181)

Le problème de la mort surgit pour la première fois dans la pensée de Heidegger précisément dans cette tension entre le *Daß* de l'authentique vie facticielle et le *Was* de son intérêt et de sa préoccupation. Dès le début, la mort aura une fonction ontologique capitale : elle contrecarre la tendance interne de la vie facticielle à être absorbée dans le *Was*. Dans ce contexte, déjà, la mort suscite une contre-tendance qui s'oppose à l'échéance (*Verfallen*), à la perte de soi, à l'absorption dans le monde. Il appartient à la mort d'éclairer le caractère authentique de la vie facticielle dans son pur *Daß*, dans son originaire « qu'il est ». C'est précisément ce que Heidegger affirme dans ce texte inaugural : « le caractère particulier de "qu'il est" [*eigentliches Daß-Charakter*] est accessible de la manière la plus concrète à partir de son *ne-pas* [*Nicht*] spécifique, que nous appelons la mort » (GA 62, 181).

Bien qu'il ne s'agisse pas encore ici d'une analytique de la mort, pas même à titre d'ébauche, cette première apparition problématique de la mort dans le chantier phénoménologique du jeune Heidegger comporte déjà quelques traits très importants pour notre sujet :

- (a) il y a la fonction révélatrice que nous avons déjà mentionnée, autrement dit la mort révèle la vie facticielle dans sa dimension originaire ;
- (b) la mort est aussi comprise comme contre-tendance par rapport à l'auto-occultation de la vie ;
- (c) on trouve également une préfiguration de la connexion entre la mort, la facticité et l'être-jeté (*das Daß* comme *Geworfenheit*) ;
- (d) enfin, notons que, dans ce texte, Heidegger met une première fois en lumière le lien entre mort et négativité : la mort est le « non » (ou le « ne pas ») spécifique du « qu'il est » de la vie (ce qui accentuera plus tard son enjeu ontologique).

Avant de passer à la seconde étape de notre enquête, signalons que Heidegger annonce, toujours dans le même cours, la nécessité d'une analyse plus détaillée du phénomène de la mort : « La question déterminante concerne la manière et le mode

[*Art und Weise*] dont la mort est présente dans la facticité même [*wie in der Faktizität selbst der Tod da ist*], comment à partir d'elle la mort est obtenue et vécue d'une manière déterminante » (GA 62, 181). En outre, il est significatif que Heidegger soit si soucieux de démarquer une telle analyse de toute interrogation sur « l'immortalité chosique ou chosale [*dingliche Unsterblichkeit*] », car l'on sait qu'il répètera ce geste dans le § 49 d'*Être et temps* (SZ, 247–248). Enfin, il n'est pas sans importance que, dans ce contexte, Heidegger cite, en la rejetant, la position de Georg Simmel, tout en approuvant la position de Karl Jaspers sur la mort en tant que *Grenzsituation*. Ces références (*Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* de Simmel et *Psychologie der Weltanschauungen* de Jaspers), avant d'être reprises dans la note de la page 249 d'*Être et temps*, seront réitérées dans le traité de 1924 sur *Le concept de temps*.

7.3 Le *Natorp-Bericht* (1922) et la première caractérisation ontologique de la mort

La deuxième occurrence du problème de la mort dans la pensée du jeune Heidegger peut être localisée, selon le témoignage des textes que nous possédons jusqu'ici, dans un court et très dense manuscrit de 1922 intitulé *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*.⁶ Cet écrit a été élaboré en vue de deux nominations possibles pour un poste de professeur – à Marburg (à la demande de Paul Natorp, pour remplacer Nicolaï Hartmann) et à Göttingen (à la demande de Georg Misch, pour remplacer Herman Nohl) –, dans le but d'indiquer l'état de la recherche de Heidegger, qui n'avait rien publié depuis 1916.⁷ Comme la nomination de Heidegger à l'Université de Marburg aboutit en 1923, ce texte a reçu après-coup le surnom de « *Natorp-Bericht* » (le « Rapport à Natorp »). C'était, comme l'ont remarqué nombre de chercheurs,⁸ la première synthèse élaborée par Heidegger sur ses recherches disparates effectuées pendant les années 1919–1922, et donc la première indication d'un chemin propre de pensée ainsi que la première préfiguration de l'analytique existentielle d'*Être et temps*.

Le passage où intervient le problème de la mort⁹ occupe un rôle central dans la démarche de la pensée déployée ici. Heidegger commence cet écrit par l'affirmation qu'une interprétation d'Aristote doit être précédée d'une clarification préalable de

⁶DJ6, texte traduit en français par Jean-François Courtine : *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (IPA) ; une autre version de ce texte a été éditée par Günter Neumann dans GA 62, 341–375. Par rapport à l'édition du *Dilthey Jahrbuch*, l'édition de la GA ajoute un prologue d'une page et demi (345–346). Voir aussi Kisiel 1993, 252 sq.

⁷Lessing 1989 ; Günter Neumann, « Nachwort des Herausgebers », in GA 62, 438–439.

⁸Voir d'abord Gadamer 1989.

⁹Le fragment correspond aux pages 11–13 du manuscrit (M), aux pages 243–244 de l'édition du *Dilthey Jahrbuch* (DJ6), aux pages 24–27 de la traduction française (IPA), et aux pages 358–359 de l'édition de la GA 62.

la situation herméneutique du présent vivant dans lequel cette interprétation prend place, notamment d'une vie facticielle qui se trouve dans cette situation. La philosophie a donc pour première tâche de révéler « l'objectivité spécifique de la vie facticielle ». ¹⁰ Celle-ci est caractérisée, tout comme dans le texte analysé antérieurement, par une mobilité fondamentale (*Grundbewegtheit*). À la suite de ses recherches sur saint Augustin (GA 60, 205), ¹¹ Heidegger développe la matrice de l'idée de *souci* en tant qu'être de la vie facticielle : « Le sens fondamental [*Grundsinn*] de la mobilité facticielle de la vie [*faktische Lebensbewegtheit*] est le souci [*Sorgen*] (*curare*). » ¹² Il s'agit donc d'une *Sorgensbewegtheit*, d'une mobilité du souci, qui consiste dans le commerce (*Umgang*) et la préoccupation (*Besorgen*) avec le monde, que Heidegger déterminera plus spécifiquement comme « inclination au monde [*Geneigtheit zur Welt*] », comme « disposition à se perdre en lui, à s'y laisser prendre [*der Hang zum Aufgehen in ihr, zu einem Sichmitnehmenlassen von ihr*] », et finalement comme « inclination à l'échéance [*Verfalleneigtheit*] ». ¹³ Ce qui, dans le cours tenu la même année, est schématisé en tant que domination du *Was-Sein* dérivé (l'être comme *qu'est-ce qu'il est*) sur le *Daß-Sein* originaire (l'être comme *qu'il est*), revêt ici une terminologie plus complexe qui anticipe l'analytique existentielle : *Sorge, Welt, Besorgen, Umsicht, Umwelt, Verfallen*, etc. La même tension est ici présente entre l'hypostase de la vie en elle-même, comme vie facticielle authentique, et son occultation, sa falsification par l'absorption dans le monde. Nous retrouvons aussi l'idée que cette occultation de la vie se sécurise elle-même, idée qu'*Être et temps* marquera à son tour par l'opposition entre la *Sicherheit* de la quotidienneté et l'*Unheimlichkeit* et l'*Un-zuhause* de l'angoisse du soi authentique (SZ, 170, 179, 189). Le lexique utilisé pour caractériser l'échéance (*Verfallen*) – la tentation (*Versuchung*), le rassurement (*Beruhigung*) et l'aliénation (*Entfremdung*) – sera conservé précisément jusqu'à *Être et temps* :

La tendance à l'échéance [*Verfallentendenz*] est à la fois séductrice [*versucherisch*] et rassurante [*beruhigend*] : elle maintient la vie facticielle dans sa condition d'être-déchu [*Verfallenheit*], de telle sorte que la vie aborde cet état comme s'il s'agissait d'une situation de sécurité indifférente [*unbekümmerte Sicherheit*] offrant à la préoccupation des possibilités tout à fait idéales d'efficience. [...] À titre de consolation, la tendance séductrice à l'échéance est aliénante [*entfremdend*], en ceci que la vie facticielle devient de plus en plus étrangère à elle-même au fur et à mesure qu'elle s'adonne au monde préoccupé [...]. ¹⁴

Que la vie facticielle se trouve dans l'échéance (*Verfallen*), cela signifie qu'elle est prise dans la médiocrité (*Durchschnittlichkeit*), qu'elle est dominée par le « on » (« *man* », écrit ici sans majuscule et équivalu déjà avec « *Niemand* »), dans

¹⁰ *Natorp-Bericht* : M, 5 ; DJ6, 239 ; IPA, 20 ; GA 62, 351.

¹¹ Cf. aussi GA 60, 271 : « Ein Grundcharakteristikum des Lebens ist das *curare* (das *Bekümmertsein*), es ist als vox media in bonam et in malam partem gemeint : es gibt echte und unechte Bekümmernung (letztere = "Geschäftigkeit") ».

¹² *Natorp-Bericht* : M, 6 ; DJ6, 240 ; IPA, 21 ; GA 62, 353.

¹³ *Natorp-Bericht* : M, 9 ; DJ6, 242 ; IPA, 23 ; GA 62, 356.

¹⁴ *Natorp-Bericht* : M, 10 ; DJ6, 242–243 ; IPA, 23–24 ; GA 62, 357 ; cf. le passage correspondant dans SZ, 178.

l'être-public (*Öffentlichkeit*).¹⁵ C'est ainsi qu'elle se dérobe devant elle-même (*verbirgt sich vor sich selbst*), qu'elle s'éloigne d'elle-même (*Sichselbstausdem-Weggehen*) et qu'elle n'est pas vécue comme telle.

La mort intervient d'abord en tant qu'illustration de cette mobilité fondamentale de la vie qui pousse celle-ci à se laisser absorber dans le monde, dans l'échéance (*Verfallen*). Plus précisément, la mort jette une lumière nouvelle sur cette dynamique de la vie qui tend à s'occultier elle-même. Heidegger va jusqu'à nommer la confrontation de la vie facticielle avec la mort « le témoignage le plus frappant [*die schärfste Bekundung*] »¹⁶ de cette *Grundbewegtheit*. Par conséquent, la manière dont la vie se tient face à la mort est une manifestation, une mise en évidence de la mobilité fondamentale dont il cherche à souligner le caractère essentiel.

Dans ce passage, nous avons affaire à la première caractérisation ontologique proprement dite de la mort, dont les traits se retrouveront presque tous dans l'analytique du *Dasein*. D'abord, Heidegger affirme que la mort n'est pas une interruption (*Aufhören*),¹⁷ tout comme la vie n'est pas – selon son caractère d'être – un processus (*Vorgang*). Ensuite, la mort a pour autre caractéristique de se dresser devant la vie facticielle : elle est ce qui reste devant (*steht bevor*), elle constitue un genre particulier d'imminence (*Bevorstand*).¹⁸ Par rapport à cette imminence, la vie facticielle montre une « indifférence affectée [*erzwungene Unbekümmertheit*] », ce qui l'incite à se laisser absorber dans le monde. Cette « fuite dans les préoccupations mondaines »¹⁹ est la manière quotidienne de se détourner de la mort (*Wegsehen vom Tode*), ce geste pouvant en réalité être assimilé à « une esquivé de la vie devant elle-même ».²⁰ La mort reçoit donc une dignité ontologique indiscutable : « Le fait d'avoir devant soi l'imminence de la mort [*Bevorstehenhaben des Todes*], ne serait-ce que comme une préoccupation qui fuit devant elle-même ou comme l'inquiétude qui l'affronte, est constitutif du caractère d'être de la facticité [*Seinscharakter der Faktizität*]. »²¹

La nouveauté que ce passage signale, c'est la dualité du fait d'« avoir la mort ». C'est une dualité qui préfigure clairement la tension dynamique entre, d'une part, l'être pour la mort inauthentique en tant que préoccupation qui fuit (*fliehende Besorgnis*), et, d'autre part, l'être pour la mort authentique, c'est-à-dire l'inquiétude qui affronte (*zugreifende Bekümmern*). Et s'il y a une double modalité d'être à l'égard de la mort, l'une renforcera l'évitement de la vie en soi-même, accentuant son éloignement d'avec soi, son aliénation, tandis que l'autre pourra faire en sorte que la vie devienne transparente à elle-même, qu'elle s'approprie soi-même et s'authentifie.

¹⁵ *Natorp-Bericht* : M, 11 ; DJ6, 243 ; IPA, 24 ; GA 62, 358.

¹⁶ *Ibid.* Dans *Sein und Zeit* (162) le concept de *Bekundung* (traduit comme « annonce ») indique la dimension affective du parler (*Rede*) : la disposition affective s'annonce dans le parler comme intonation, modulation, comme le tempo du parler, etc.

¹⁷ Cf. la destruction de la fin en tant que cessation (*Ende als Aufhören*) dans SZ, 244–245.

¹⁸ Cf. la même idée dans SZ, 250.

¹⁹ *Flucht in die welthaten Besorgnisse*. Sur cette fuite (*Flucht*), cf. SZ, 254 : « Das alltägliche Sein zum Tode ist als verfallendes eine ständige *Flucht vor ihm*. »

²⁰ *Natorp-Bericht* : M, 12 ; DJ6, 244 ; IPA, 25 ; GA 62, 359 : *Ausweichen des Lebens vor sich selbst*.

²¹ *Ibid.*

Quand la vie prend ainsi *possession* de la mort *certaine* [zugreifenden *Haben des gewissen Todes*], elle devient visible [*sichtbar*] en soi-même. La mort, à travers ce mode d'être spécifique, est ce qui donne à la vie sa vue [*Sicht*] et qui contribue ainsi en permanence à la conduire devant son présent et son passé les plus propres [*eigenste Gegenwart und Vergangenheit*], qui dans son accroissement procède de la vie et la suit.²²

Ce qui surprend dans cette dernière citation, ce n'est pas l'idée de la visibilité et de la vue que la mort donne à la vie facticielle (même si elle ne sera pas reprise comme telle dans *Être et temps*), ni l'indication de l'ouverture que la mort opère dans la vie facticielle vers la temporalité de cette vie même, mais le fait que l'accent soit mis sur le passé et sur le présent, et non pas sur l'avenir, comme on pourrait logiquement s'y attendre. Non, pour Heidegger du 1922, il faut comprendre que la mort contribue à conduire la vie devant son présent et son passé les plus propres. Pour le moment, il n'y a aucune indication sur la dimension avenante (*zukünftig*) de la mort, qui sera essentielle dans *Sein und Zeit* (SZ, 325). Toutefois, il y a une note surprenante, peut-être ajoutée en 1923, où Heidegger souligne le caractère kairologique de la temporalité, comme unicité (*Einmaligkeit*) décisive, mais aussi son caractère ekstatique, c'est-à-dire la temporalité en tant que saut (*Sprung*). Cette note révèle également un certain aspect *avenant* de la mort, mentionnant le comment (*Wie*) de l'attente (*Erwarten*) de la mort, qui est en fait une projection sur l'avenir :

Temporalité – mort, unicité décisive! Cette « une fois » est le « tout » radical de la vie. Temporalité non pas comme une quantité et ainsi l'un-après-l'autre, mais comme sauts existentiellement facticiels ; la continuité dans le même à *chaque fois* d'un saut (*proairesis*), dans le même comment de l'attente [*das Wie des Erwartens*]. (GA 62, 360)

En tout cas, on constate que, dans ce texte de jeunesse, la mort est déjà considérée comme « le phénomène à partir duquel la “temporalité” spécifique de l'être-là humain doit être explicitée et mise en lumière », et la temporalité du *Dasein*, elle, est déjà convoquée en tant que fondement de l'interrogation sur l'historique (*das Historische*).²³ Nous découvrons donc ici la connexion problématique fondamentale entre la mort, la temporalité et l'historialité du *Dasein*, autrement dit le fil directeur qui guidera la pensée de Heidegger jusqu'à *Être et temps* et au-delà.²⁴

C'est précisément dans les deux prochaines étapes de notre investigation, qui visent une paire de textes datant de 1924 et qui sont dotés du même titre – *Der Begriff der Zeit* –, que nous retrouvons la relation originaire de la mort avec l'avenir ; car la mort est ce qui ouvre l'avenir originaire du *Dasein*, l'avenir étant, à son tour, le phénomène fondamental de la temporalité.

²² *Ibid.*

²³ *Natorp-Bericht* : M, 13 ; DJ6, 244 ; IPA, 25 ; GA 62, 359–360.

²⁴ Dans le même contexte, nous retrouvons la démarcation (signalée aussi dans le cours de l'été 1922) entre la problématique « purement et constitutivement ontologique » et toute métaphysique de la mort et de toute interrogation sur ce qui vient après la mort (*Wasdann*). Cf. *Natorp-Bericht* : M, 12 ; DJ6, 244 ; IPA, 25 ; GA 62, 359.

7.4 La conférence « Le concept de temps » (1924) : la mort en tant que possibilité et devancement

Cette conférence, qui a été tenue le 25 juillet 1924 devant un public théologique de la ville de Marburg,²⁵ commence avec la question « qu'est-ce le temps ? » et s'ouvre sur la relation entre le temps et l'éternité impliquant une courte discussion du traitement de la problématique du temps en théologie et en philosophie. Heidegger affirme d'abord que sa recherche n'est pas théologique, ni non plus philosophique, mais qu'elle relève d'une *Vorwissenschaft*, d'une science préalable²⁶ – faisant implicitement référence à l'idée de phénoménologie comme science préthéorique (*Phänomenologie als vortheoretische Wissenschaft*) –, c'est-à-dire comme science de l'origine, de la vie facticielle originaire (idée développée entre 1919 et 1923). Cela le conduit à tenter d'approcher le temps, tel qu'il se rencontre dans la quotidienneté, à partir de l'horloge, dont le rôle est d'indiquer très précisément un « maintenant ». Ce *maintenant* est conséquemment compris comme un véritable tournant : par le truchement d'une question d'inspiration augustinienne – suis-je le maintenant (*bin ich das Jetzt*) ?²⁷ –, ce « maintenant » inaugure l'exploration d'une analytique fondamentale de l'être humain, que Heidegger détermine ici explicitement comme *Dasein*. Il s'agit en effet d'une analytique en tant qu'est développée toute une série de structures fondamentales articulées que nous retrouverons, directement ou indirectement, dans *Être et temps* : *In-der-Welt-sein*, *Besorgen*, *Mit-einander-sein*, *Sprechen*, *Selbstauslegung*, *Jeweiligkeit* comme *je meinigen*, *Alltäglichkeit*, *das Man* et *Sorge*.²⁸

C'est donc dans ce contexte davantage systématique que le problème de la mort intervient,²⁹ recevant lui aussi, *de facto*, une facture systématiquement plus élaborée. Du reste, nous trouvons une première fois dans cette conférence plusieurs traits essentiels de la mort embrassant la nouvelle envergure de ce phénomène dans la structure d'existence du *Dasein*. Notons d'abord que la mort est ici directement mise en relation avec l'authenticité (*Eigentlichkeit*), qui bénéficie elle aussi d'une détermination explicite. C'est parce que le *Dasein* a le privilège de s'interpréter lui-même qu'il existe une possibilité pour nous de surprendre l'authenticité du *Dasein* ; mais l'authenticité du *Dasein* est constituée précisément par la possibilité extrême de son être.³⁰ Quant à cette *äußerste Seinsmöglichkeit* (qui indiquera ensuite la mort, tout comme trois ans plus tard), Heidegger précise que c'est en elle que le *Dasein* est primordialement déterminé.

²⁵ CT / BZ. Une seconde version allemande est parue tout récemment dans le tome 64 de la *Gesamtausgabe*, tome qui contient aussi (105–125) le traité homonyme dont nous parlerons plus loin. Voir aussi Kisiel 1993, 315–321.

²⁶ CT, 34 ; GA 64, 108.

²⁷ CT, 37 ; BZ, 10 ; GA 64, 110.

²⁸ CT, 38–41 ; BZ, 12–14 ; GA 64, 112–114.

²⁹ CT, 42–45 ; BZ, 15–19 ; GA 64, 115–118.

³⁰ CT, 41 ; BZ, 15 ; GA 64, 115 : « Die *Eigentlichkeit des Daseins* ist das, was seine *äußerste Seinsmöglichkeit* ausmacht ».

Ainsi, l'approche de la mort du *Dasein* devient progressivement incontournable : « comment un tel étant peut-il être connu dans son être avant d'être parvenu à une fin ? »³¹ Rappelons que la problématique demeurant à la base de cette question sera plus amplement développée dans l'analytique existentielle autour du problème de la totalité (*Ganzheit*) du *Dasein* comme condition nécessaire pour une compréhension originaire de cet étant (SZ, § 45). C'est donc dans la conférence de 1924 que nous découvrons pour la première fois la connexion fondamentale entre la mort et la totalité, idée que nous retrouverons dans toutes les étapes ultérieures de notre parcours. L'apparente impossibilité de concevoir la totalité du *Dasein* – largement discutée au § 46 d'*Être et temps* – est déjà fortement formulée dans ce texte : le *Dasein* est « toujours en chemin [*noch unterwegs*] »,³² il est caractérisé par une inéluctable ouverture vers l'avenir. Cet aspect sera compris en 1927 à partir d'un moment constitutif de la *Sorge* (encore indéterminée en 1924), notamment la structure de l'en-avant-de-soi, le *Sich-vorweg* (SZ, 236 sq.). Nous trouvons aussi le syntagme « pas encore [*noch nicht*] » qui reviendra dans le § 48 d'*Être et temps*, plus précisément dans l'analyse formelle de l'excédent, de la fin et de la totalité (*Ausstand, Ende und Ganzheit*) : « Es ist immer noch etwas, was noch nicht zuende ist ». Le paradoxe qui veut que le *Dasein* doive d'abord arriver à sa fin, pour pouvoir donner ensuite des informations sur sa totalité, semble suspendre la possibilité du discours, car, arrivé à sa fin, le *Dasein* n'est plus. Heidegger se réfère ainsi à l'idée d'une possible substitution du *Dasein* par les autres,³³ thème qui sera approfondi dans le § 47 d'*Être et temps* (SZ, 239 sq.). L'analyse montre finalement que cette substitution est impossible, car ma mort « n'est pas une chose à l'occasion de laquelle l'ensemble d'un processus s'arrête un jour ».³⁴

Dans ce contexte, Heidegger énonce pour la première fois l'idée que la mort *soit une possibilité*, la possibilité la plus extrême (*die äußerste Möglichkeit*) que le *Dasein* puisse saisir et s'appropriier (*aneignen*) en tant qu'imminente.³⁵ Heidegger décrit cette appropriation de la mort comme une sorte de « coïncidence » du *Dasein* avec sa mort : « Le *Dasein* possède en lui-même cette possibilité de coïncider [*zusammenfinden*] avec sa mort en tant qu'elle est la possibilité extrême de lui-même ».³⁶ Par la suite, deux marques fondamentales de cette possibilité sont pour la première fois énoncées : (i) la certitude de cette imminence, la *Gewißheit* (suggérée en 1922), et (ii) l'indétermination de cette certitude, l'*Unbestimmtheit*, les deux ayant un rôle décisif dans *Être et temps* (SZ, 258 sq.).

Aussi, dans ce contexte de 1924 Heidegger forge pour la première fois le syntagme de *Zu-Ende-sein* (être-à-la-fin ; être-à-la-mort), pour indiquer la possibilité extrême de la mort. Toutefois, dans *Être et temps*, ce syntagme va être renversé, car dans cet être-à-la-mort, la fin du *Dasein* est encore perçue comme un terminus, comme

³¹ CT, 42 ; BZ, 15 ; GA 64, 115.

³² CT, 42 ; BZ, 15 ; GA 64, 115.

³³ CT, 42 ; BZ, 16 ; GA 64, 115.

³⁴ CT, 42 ; BZ, 16 ; GA 64, 116.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

la limite d'un parcours – idée incompatible avec la dimension possibilisante de la mort et avec l'être-possible (*Möglichsein*) qu'est le *Dasein*.³⁷ C'est pourquoi Heidegger dit en 1927 que « le finir désigné par la mort ne signifie pas un être-à-la-fin [*Zu-Ende-sein*] du *Dasein*, mais un être pour la fin [*Sein zum Ende*] de cet étant » (SZ, 245). La métamorphose de l'être-à-la-fin en être pour la fin accentue la dimension de possibilité de la mort.

La recherche heideggérienne se poursuit par l'approfondissement de la structure d'« avoir la mort », qui a été également abordée dans l'étape antérieure de notre enquête. Heidegger souligne l'évitement qui caractérise le *Dasein* quotidien (problématique déjà ouverte dans le *Natorp-Bericht*), évitement qui est manifeste dans l'auto-explicitation du *Dasein* par rapport à sa mort et qui s'exprime ici sous les traits de la formule suivante : « je sais déjà quelque chose mais je n'y pense pas ». ³⁸ Il s'agit donc d'un « savoir qui recule » (*zurückweichendes Wissen*) devant la mort et qui sera thématiqué à nouveaux frais dans *Être et temps* comme « esquive devant la mort » (*Ausweichen vor dem Tode*), laquelle fait suite à la tentation (*Versuchung*) du « On » de masquer cette possibilité, à la tranquillisation du *Dasein* eu égard à la mort (*Beruhigung über den Tod*) et à l'aliénation (*Entfremdung*) de soi par rapport à sa possibilité la plus propre.

Dans le cadre d'une interrogation plus radicalement centrée sur la dimension du propre – « qu'est-ce qu'avoir toujours sa propre mort ? » ³⁹ – Heidegger introduit ici un autre aspect fondamental de l'analytique phénoménologique de la mort, en l'occurrence le *Vorlaufen* (anticipation, devancement, marche en avance), terme qui indique le comportement du *Dasein* envers sa mort. Avoir sa propre mort, avoir la mort à chaque fois propre, signifie anticiper – dans le sens de marcher en avant – sa propre mort, qui est certaine et indéterminée, comme possibilité extrême qui reste devant soi-même. ⁴⁰

Heidegger utilise ici le terme *Vorbei*, que l'on ne retrouvera plus dans *Être et temps*. Il s'agit de la substantivation d'un adverbe qui désigne l'achèvement, la perfection d'une chose qui n'est plus, et qui est déjà passé. Dans l'anticipation, le *Dasein* devance précisément son achèvement, son être-passé ou son « être-révolu » (selon la traduction de M. Haar et M. B. de Launay). Ce mouvement en avant (mouvement d'anticipation ou de devancement) pour la mort, ce « marcher vers » (*Anlaufen gegen*) l'imminence radicale, est doublé par un autre mouvement : celui qui consiste à revenir vers le soi, vers son être-encore-là, dans sa vie facticielle. Dans l'anticipation de son achèvement – et Heidegger ajoute ici une précision

³⁷ CT, 43 ; BT, 17 ; GA 64, 116 : « *Dasein als menschliches Leben ist primär Möglichsein* ».

³⁸ CT, 44 ; BT, 17 ; GA 64, 116 : *ich weiß schon, aber ich denke nicht daran*. Nous nous rappelons que, dans *Sein und Zeit*, Heidegger analyse en détail l'auto-explicitation quotidienne de la mort à partir de deux expressions en particulier : *man stirbt* (« on meurt »), ou *man stirbt am Ende auch einmal, aber zunächst bleibt man selbst unbetroffen* (on finit toujours par mourir un jour, mais de prime abord, on demeure hors d'atteinte). Cf. SZ, 253.

³⁹ CT, 43 ; BT, 17 ; GA 64, 116.

⁴⁰ *Ibid.*

importante : *si cette anticipation est sérieuse* –, le *Dasein* est jeté en arrière (*zurückgeworfen*) dans son *Noch-dasein*.⁴¹

À l'évidence, l'utilisation conditionnelle de cet adjectif (*si cette anticipation est « sérieuse »*) préfigure la dualité entre l'être pour la mort authentique et l'être pour la mort inauthentique. En tout cas, remarquons que ce retour du *Dasein*, à partir de sa mort, dans sa quotidienneté (*Zurückkommen des Daseins auf seine Alltäglichkeit*) n'a pas encore explicitement la vertu de briser la domination du « On » ; il ne disloque pas encore la quotidienneté, comme ce sera le cas dans *Être et temps*. La mise en scène complexe d'un être pour la mort radicalement authentifiant, qui frappe – non sans un certain degré de violence – la médiocrité (*Durchschnittlichkeit*) de la vie quotidienne, n'est pas encore réalisée, bien qu'elle soit jusqu'à un certain degré préfigurée.

Comment l'est-elle, justement ? Heidegger commence par affirmer que la mort esseule le *Dasein* propre : l'être-révolu (*Vorbei-von*) laisse le *Dasein* reposer tout seul sur lui-même⁴² ; idée qui anticipe la notion d'individualisation (*Vereinzlung*) d'*Être et temps* (SZ, 263). Cette manière de se placer soi-même devant soi-même, sur soi-même, en s'assurant, en solitude, comme étant individuel, sera la marque de l'authenticité. Ensuite, Heidegger ajoute de manière encore plus déterminante que c'est à partir de sa mort – que le *Dasein* devance en l'anticipant – que l'être-là peut – « au milieu de la splendeur de la quotidienneté » – se placer dans « l'inquiétante étrangeté [*Unheimlichkeit*] ».⁴³ Or, nous savons pertinemment que cette *Unheimlichkeit* est la dimension fondamentale de l'être pour la mort authentique vécu pleinement dans l'angoisse.

Enfin, une autre contribution à l'analyse de la mort apportée par la conférence de 1924 se laisse ramener aux observations que nous avons formulées plus haut à propos de la tension entre le *Daß* (qu'il est) et le *Was* (qu'est-ce qu'il est) comme dimensions formelles de l'être de la vie facticielle du *Dasein*. Heidegger, en un sens, complète sa réflexion en ajoutant une nouvelle dimension : celle du *Wie*, du « comment ». Il est très remarquable que ce concept (le comment, la modalité, *das Wie*) soit élevé au rang de catégorie fondamentale du *Dasein* : *die Grundkategorie dieses Seienden ist das Wie*.⁴⁴ Heidegger dira quelques années plus tard, dans *Être et temps*, que la perspective du *comment* est l'élément distinctif de la phénoménologie en tant que *Methodenbegriff* (SZ, 27), expliquant ainsi comment l'analytique du *Dasein* deviendra, par le jeu des articulations entre les *existentialia*, une logique ontologique *modale*, une phénoménologie dont le but sera de décrire les *modes* d'être, les *modalités* essentielles de cet étant qu'on appelle *Dasein*. Il est donc significatif que, dans ce contexte, la mort du *Dasein* soit considérée non pas comme un « quelque chose » (*Was*), mais comme un « comment » (*ein Wie*).⁴⁵ Et Heidegger

⁴¹ CT, 44 ; BT, 18 ; GA 64, 117.

⁴² *Ibid.* : *läßt es sich ganz allein auf sich selbst stellen*.

⁴³ CT, 43 ; BT, 18 ; GA 64, 117.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ La mort n'est pas un « quelque chose » (*Was*), mais un « comment » (*Wie*), précisément le « comment » qui révèle au *Dasein* son « que » (*Daß*) originaire.

précise : *das eigentliche Wie meines Daseins*, le comment authentique de mon *Dasein*. En d'autres termes, le comment de la mortalité de l'homme devient la « forme » essentielle de cet être. Car le *Dasein* ne peut se trouver lui-même que dans le devancement de sa fin : il s'approprie lui-même – Heidegger dit même : il existe vraiment (*es ist wahrhaft existent*) – dans cette assumption de son être mortel, dans le fait de se tenir soi-même dans le devancement.⁴⁶

Nous arrivons à un moment décisif de la conférence, en l'occurrence la conjonction entre le problème de la mort et celui du temps, plus précisément la dimension avenante de la mort qui ouvre la temporalité. Heidegger affirme ici pour la première fois que l'anticipation (*Vorlaufen*) de la mort constitue l'avenir authentique et unique (*die eigentliche und einzige Zukunft*) du *Dasein* propre. C'est précisément dans ce devancement que le *Dasein* est son propre avenir, de telle manière qu'il est être-avenant (*Zukünftigsein*), un étant qui se projette sur son avenir. Le double mouvement de l'être pour la mort manifeste ainsi sa structure temporelle : le mouvement « ascendant », qui consiste dans le devancement de la fin, est un mouvement avenant (instituant l'avenir), tandis que le retour (*Zurückkommen*) du *Dasein* à partir de son « être-révolu [*Vorbei*] » à sa quotidienneté, est un mouvement « descendant » dans la mesure où, depuis l'être-avenant (*Zukünftigsein*) du *Dasein* il revient en arrière vers son passé et vers son présent.⁴⁷ Et c'est finalement de cette manière que Heidegger peut légitimer phénoménologiquement l'idée que le *Dasein*, conçu précisément dans son extrême possibilité d'être, n'est pas « dans » le temps, mais qu'il est lui-même le temps.

Au cours de la même année, cette première analytique de la mort sera intégrée et développée cette fois dans un véritable traité intitulé identiquement : *Le concept de temps*.

7.5 Le traité *Der Begriff der Zeit* (1924) : la mort dans la quotidienneté (« on meurt ») et sa modalisation authentique

Alors que la conférence tenue à Marburg est d'environ vingt-cinq pages seulement, le traité élaboré en 1924 à partir de cette conférence contient pour sa part presque cent pages.⁴⁸ Il est structuré en quatre parties : (i) la première s'ouvre sur la correspondance entre Wilhelm Dilthey et le comte Paul York von Wartenburg sur l'historicité (GA 64, 7–15) ; avant d'être discutée au § 77 d'*Être et temps*, cette discussion est reprise dans la prochaine étape de notre recherche, à savoir les *Kasseler Vorträge* ; (ii) la deuxième discute les caractères ontologiques originaux du *Dasein*

⁴⁶ CT, 44 ; BT, 18 ; GA 64, 117–118.

⁴⁷ CT, 44 ; BT, 19 ; GA 64, 118.

⁴⁸ Pour la présentation du contexte, voir Kisiel 1993, 321 *sq.*

(GA 64, 17–44) ; (iii) la troisième partie approche l'idée de la temporalité (GA 64, 45–83) ; (iv) enfin la dernière partie est consacrée à la relation entre temporalité et historicité (GA 64, 85–103). Les passages consacrés au problème de la mort (GA 64, 45–57) figurent dans la troisième partie, au début de laquelle Heidegger fait référence, dans une note de bas de page, à la conférence tenue à Marburg, transcrivant même ses premières lignes. L'analyse heideggérienne de la mort reprend, en les approfondissant, plusieurs traits que nous avons déjà rencontrés, mais elle ajoute également d'autres caractéristiques essentielles à ce phénomène.

Heidegger remarque que le *Dasein* est toujours *unterwegs zu...*, qu'il est toujours au-dehors de soi vers quelque chose (*Aus-sein auf...*), notamment vers ce qu'il n'est pas encore, mais qu'il pourra être, nous conduisant ainsi vers sa totalité (*Ganzheit*), qu'il peut atteindre dans son être-arrivé-à-la-fin (*Zu-Ende-gekommen-sein*). Il est intéressant dans ce contexte de noter que c'est dans les notes marginales que Heidegger a ajoutées de 1924 à 1926 qu'est déterminée la totalité en tant qu'existential (*Existenzial* ; GA 64, 46) – idée que l'on retrouvera une fois de plus dans *Être et temps* (SZ, 242). Et la même aporie réapparaît : étant à sa fin, le *Dasein* n'est plus ; c'est pourquoi le philosophe se demande encore une fois si, pour résoudre cette difficulté, la mort de l'autre ne pourrait pas remplacer la mort propre. La réponse tombe, et elle est négative. Heidegger réaffirme ici que le *Dasein* ne peut pas être représenté par un autre, car il est essentiellement *mien* ; c'est pourquoi la mort est elle aussi à chaque fois mienne (GA 64, 48 : *Tod ist jeweilig der meine*) et le *Dasein* est toujours, dans sa *Jeweiligkeit*, sa mort propre. Une autre note marginale de Heidegger accentue cette « identité » entre le *Dasein* et sa propre mort : « La mort [est] phénoménologiquement immanente à l'être-dans » (GA 64, 49 : *Tod – phänomenologisch « immanent » – im / In-Sein*). Pour illustrer cette « présence » de la mort du *Dasein* dans sa vie, Heidegger se réfère aussi (dans une note partiellement reprise dans *Être et temps* ; SZ, 249) à l'anthropologie chrétienne (de saint Paul à la *meditatio futurae vitae* de Calvin) et mentionne les philosophies de la vie de Dilthey et Simmel, mais aussi l'approche de Jaspers et son concept de situation limite.⁴⁹

L'analyse de la manière dont la mort est vécue dans la quotidienneté et dans l'espace public est développée à partir d'un syntagme qui deviendra fameux : « on meurt [*man stirbt*] ». Cette expression entre dès lors dans le canon de l'analytique heideggérienne de la mort, avant d'être reprise maintes fois et de trouver sa formulation plénière dans *Être et temps* (SZ, 255 : « *man stirbt auch einmal, aber vorläufig noch nicht* »). Dans ce texte de 1924, Heidegger dit plus précisément : « on meurt une fois, mais pour le moment... » (GA 64, 49 : *man stirbt ja einmal, aber vorläufig...*). Cette formule exprime un délai temporel, un sursis (*aber vorläufig...*) et va devenir particulièrement importante. Car la mise à distance (*Wegschieben*) de la mort (qui caractérise le *Dasein* absorbé dans la préoccupation) est réalisée – et c'est là une autre innovation apportée par le traité – par la *neutralisation des caractères essentiels* de la mort. Il y a tout d'abord suppression du caractère indéterminé de l'arrivée de la mort : l'*Unbestimmtheit* de l'arrivée de la mort est en fait déterminée

⁴⁹ GA 64, 48. Rappelons que le couple Simmel-Jaspers avait été mentionné dès le cours de 1922 sur Aristote, la première étape de notre recherche génétique.

par ce « pour le moment pas encore [*vorläufig noch nicht*] », en sorte que l'inquiétude (*Beunruhigung*), qui en émane, est diminuée puis supprimée (GA 64, 50). Par suite, même la certitude de la mort est effacée, car la *Gewißheit* de la mort propre est réduite – par un penser à la mort qui se focalise précisément sur la mort « certaine » des autres – à une certitude seulement empirique, comme le dira *Être et temps* (SZ, 257). C'est la raison pour laquelle le caractère implacable (*Unerbittlichkeit*) de la mort est finalement dissimulé (GA 64, 50) et, en conséquence, la possibilité extrême de son être est elle aussi occultée. On assiste alors à la première caractérisation par Heidegger de cette attitude d'esquive comme fuite (*Flucht*) devant la mort.

Heidegger affirme dans le même contexte que la disposition affective et l'explicitation de la mort déterminent la constitution fondamentale de l'être-dans.⁵⁰ (Remarquons que, dans *Être et temps*, la constitution de l'*In-sein* sera donnée par l'articulation de trois structures, *Verstehen*, *Befindlichkeit* et *Rede*, la structure de l'*Auslegung*, d'où l'on dérive l'*Ausgelegtheit*, étant simplement subordonnée au *Verstehen*). Pénétrant dans l'épicentre de l'analytique du *Dasein*, la mort trouve ainsi une dignité ontologique fondamentale. Car si la facticité du *Dasein* (le philosophe écrit ici *Facticität* et non *Factizität* !) est déterminée par cet être-possible (*Möglichsein*) de la mort, toute interprétation ontologique doit comprendre cet étant à partir de la possibilité extrême de son être. Heidegger va même jusqu'à considérer la mort comme la constitution d'être la plus originaire du *Dasein* (GA 64, 51), ce qui ne doit pas manquer de nous surprendre. En effet, *Être et temps* ne reparlera plus d'une telle détermination – si forte, si radicale – de la mort : Heidegger dira que l'être pour la mort est « la concrétisation la plus originaire [*ursprüngliche Konkretion*] » d'un moment structurel du souci (notamment le *Sich-vorweg* ; SZ, 251), mais la mort ne sera plus jamais considérée comme « la constitution d'être la plus originaire [*ursprünglichste Seinsverfassung*] » du *Dasein*.

Le nouveau pas accompli dans la tentative de dévoiler le phénomène de la mort concerne la dualité de la présence de la mort dans la vie du *Dasein*. L'analyse avait déjà illustré – par l'expression *man stirbt*, par l'évitement et l'aliénation, donc par la fuite (*Flucht*) – le mode d'être de la mort dans l'échéance (*Verfallen*). Il fallait donc mettre au jour une hypostase authentique possible dans laquelle le *Dasein* puisse se tenir devant sa mort. Et c'est dans ce traité que nous étudions présentement que Heidegger commence pour la première fois à construire et à définir effectivement la manière d'être authentique de l'être pour la mort, préfigurant ainsi le § 53 d'*Être et temps*.

Il convient donc maintenant de décrire phénoménologiquement un mode d'être dans lequel le *Dasein* puisse être authentiquement son être-possible le plus propre (*eigenstes Möglichsein*). La première condition pour que le *Dasein* ait sa mort d'une manière pleinement authentique consiste à saisir véritablement la possibilité de sa mort dans son imminence (*Bevorstehen*), à la tenir et à la supporter (*fest- und aushalten*) en tant qu'imminente : c'est en cela seulement que la possibilité de la mort demeure ce qu'elle est, sans aucune falsification. Le *Dasein* peut garder sa

⁵⁰ GA 64, 50 : *Befindlichkeit und Ausgelegtheit des Todes die Grundverfassung des Inseins ausmachen.*

possibilité imminente en tant que telle (donc authentiquement) en l'anticipant et en la devançant ; littéralement : dans un marcher en avant, un *vor-laufen*.

Cette présence authentique de la mort dans la facticité du *Dasein* n'est plus une fuite, tout au contraire, elle brise l'existence inauthentique de la quotidienneté. La suspension de la domination du « On », avec son degré d'urgence et de violence, est ici décrite pour la première fois en termes phénoménologiques. Cette fracture de la quotidienneté est mise en lumière à partir de deux dimensions essentielles de la quotidienneté : la préoccupation auprès des étants intramondains et l'être-avec les autres dans le même monde (ce que l'analytique existentielle définit comme *Sein bei* et *Mitsein*, comme *Umwelt* et *Mitwelt*, comme *Besorgen* et *Fürsorge*). Dans ces deux dimensions, il s'agit d'un effacement du monde (GA 64, 52 : *Zurücktreten der Welt*), car, dans le rapport à la mort comme avancement vers la possibilité extrême, s'ouvre pour le *Dasein* un possible « ne plus être là » – là, c'est-à-dire dans le monde. Le monde, compris comme ce qui ouvre au *Dasein* l'espace de sa préoccupation, perd sa force de détermination de l'être du *Dasein*. Le monde ne peut plus donner au *Dasein* son être, parce que l'appropriation de son être par le *Dasein* ne s'opère ni à partir du monde, ni à partir de la préoccupation avec les choses maniables qu'il trouve dans ce monde (GA 64, 52). Ainsi disparaissent également et de concert la distanciation (*Abständigkeit*) par laquelle le *Dasein* se compare toujours avec les autres⁵¹ et le souci d'être autre que les autres (*das Anderssein als die anderen*) – ces deux éléments étant compris comme donnant au *Dasein* sa place et son statut dans l'espace public du monde commun (*Mitwelt* ; GA 64, 52). Dans sa mort, le *Dasein* ne parviendra plus à se comprendre lui-même à partir de la préoccupation quotidienne et à partir de son rapport aux autres : avec son être, il est mis devant le rien (*Nichts*), qui devient le « devant quoi » (*Wovor*) de l'être du *Dasein* (GA 64, 53).⁵² Car précisément ce rien pousse le *Dasein* à se replier sur soi, à reculer en soi ce qui le force à retourner vers le soi-même le plus propre (*das eigenste* « *es selbst* »). La fin du *Dasein* possède donc cette vertu existentielle de récupérer cet étant de sa perte dans la médiocrité publique, de le soustraire à son absorption dans le monde et de le « sauver » de la domination du « On ». Car devant la mort, les possibilités d'occultation engendrées par le « On » tombent précisément en ruine. Par conséquent, le « chemin vers la fuite dans le manque de responsabilité du *Niemand* »⁵³ est abandonné et le *Dasein* est rendu à lui-même.

⁵¹ Le concept d'*Abständigkeit* revient dans SZ, 126–128.

⁵² Dans les notes ajoutées par Heidegger entre 1924 et 1926, donc pendant la période d'élaboration de *Sein und Zeit*, nous retrouvons une indication assez lapidaire sur la signification de ce *Nichts* énigmatique : le rien regarde l'indéterminité sur l'être (*Nichts der Unbestimmtheit über das Sein*) ; il ne s'agit pas de dire, avec ce « rien », quelque chose sur « le si » (*das ob*) – notamment, si une autre existence est possible ou pas – ou sur le comment (*das Wie*), notamment comment cette autre existence pourrait être. Et Heidegger ajoute la justification phénoménologique de cette restriction : jamais personne n'est revenu (on sous-entend : de l'au-delà). La note complète dit : « *Nichts der Unbestimmtheit über das Sein – / nicht das ob / und nicht das Wie / nie ist einer wieder gekommen / und du bist – sind wir [?] aus einer Welt.* »

⁵³ GA 64, 53 : *der Weg zur Flucht in die Verantwortlosigkeit des « Niemand »*. Pour la responsabilité dans *Sein und Zeit*, cf. SZ, 127 et 288.

Cette dynamique existentielle mise en œuvre par la mort – dynamique qui comporte une tendance à se perdre et une contre-tendance à se retrouver soi-même –, nous la voyons réitérée de façon presque identiquement dans *Être et temps*. Notons encore que l'innovation apportée par le traité par rapport à la conférence et, plus généralement, par rapport à l'ensemble de la problématique de la mort, réside dans la connexion entre le devancement (*Vorlaufen*) et les problématiques du choix (*Wahl*) et de la conscience (*Gewissen*).⁵⁴ La transition d'un « être pour la mort authentique » à l'authenticité comme telle, décrite à la fin du § 53 d'*Être et temps* (SZ, 266), est découverte pour la première fois dans ce texte de 1924, dans lequel nous trouvons également d'autres traces qui anticipent sur la deuxième partie d'*Être et temps*, comme par exemple, les questions de la résolution (*Entschlossenheit*) et de l'instant (*Augenblick* ; GA 64, 56 sq.). Enfin, avant d'exposer la relation entre la mort comme *Vorlaufen* et la temporalité (déjà inaugurée dans les textes analysés antérieurement), on constate dans le traité un autre élément nouveau, à savoir l'introduction laconique du thème de l'angoisse. Jusqu'ici, il n'y avait encore aucun lien fermement établi entre la mort et l'angoisse, même si l'idée d'insouciance (*Bekümmern*) était déjà introduite, de même que celle d'une *Befindlichkeit des Todes*. Certes, la relation entre l'angoisse et la mort n'est pas encore explicitement développée ; l'angoisse y est associée à la seule résolution.⁵⁵ Mais il n'en reste pas moins que dans l'une de ses nombreuses notes marginales, Heidegger évoque comme une tâche essentielle la nécessité d'analyser le couple « peur – angoisse » dans le contexte problématique de la mort.⁵⁶

7.6 Le problème de la mort dans les *Kasseler Vorträge* (1925)

Tenue entre le 16 et 21 avril, quelques semaines avant le début du semestre d'été 1925 (semestre dont les enseignements nous sont accessibles dans la GA 20, la prochaine et avant-dernière étape de notre recherche), cette série de dix conférences possède d'abord une signification spéciale en ce qui concerne la relation entre Heidegger et Dilthey. L'importance de ces conférences a été soulignée dès 1987 par Frithjof Rodi qui, dans un riche article du quatrième tome du *Dilthey Jahrbuch* (Rodi 1987), explique leur contexte et l'histoire du manuscrit dans lequel elles nous sont parvenues. C'est aussi Frithjof Rodi qui, cinq ans après, a édité le texte de ces conférences dans le huitième tome du même *Dilthey Jahrbuch* (DJ8). La version destinée à paraître dans la *Gesamtausgabe* est encore en préparation. Elle devrait paraître dans le volume 80, intitulé *Vorträge*, qui sera édité par Hartmut Tietjen.

⁵⁴ GA 64, 54. Ici on trouve aussi l'expression *Gewissen-haben-wollen*.

⁵⁵ GA 64, 57 : *Die Entschlossenheit hält sich als Entdecktheit in der entsprechenden Befindlichkeit der nüchternen Angst*.

⁵⁶ *Ibid.* : *hier wird Furcht – Angst Analyse konstitutiv für das ausgezeichnete Möglichkeit*.

Heureusement, la traduction française est déjà disponible dans un volume bilingue qui comprend aussi la correspondance de 1911 entre Husserl et Dilthey.⁵⁷

Comme l'explique l'éditeur français de ce texte, Jean-Claude Gens, Heidegger fut invité dès le début de l'année 1924 par Johannes Boehlau, président de la « Société hessoise pour l'art et la science », à tenir ces conférences, mais il a dû différer sa participation (à cause d'une possible nomination au Japon) pour le début de l'année suivante (DJ8, 165). Le titre a été définitivement fixé en septembre 1924 et nous pouvons donc considérer que l'élaboration effective de ces conférences est presque contemporaine du traité *Der Begriff der Zeit* que nous avons analysé précédemment. C'est pourquoi les analyses de la mort que nous trouvons dans ces deux textes sont assez similaires. Toutefois, si les conférences tenues à Cassel n'apportent pas de grandes innovations, l'analyse heideggérienne de la mort devient ici plus systématique et plusieurs caractéristiques découvertes auparavant sont encore approfondies.

Après avoir montré quel fut le rôle de Dilthey dans la problématique de l'historicité de la vie humaine, Heidegger signale les limites de l'approche diltheyenne et indique la direction d'un possible approfondissement de cette recherche, notamment dans le domaine de la phénoménologie, entendue non pas au sens de Husserl (qui a « mécompris le sens de son propre travail » ; DJ8, 161 ; Cassel, 176–177), mais selon l'analyse du *Dasein* humain ; car la question sur le sens de l'histoire doit commencer avec la question du sens de l'être de l'homme. Dans ce contexte, Heidegger se situe donc lui-même comme un successeur de Dilthey, cependant il entend nettement radicaliser et approfondir l'approche de ce dernier. Il s'agit donc de « dégager phénoménologiquement des caractères déterminés de l'être chez l'homme, de voir le *Dasein* humain tel qu'il se montre dans le *Dasein* quotidien » (DJ8, 161 ; Cassel, 176–177). C'est ainsi que nous rencontrons les concepts de *In-der-Welt-sein*, *Umwelt*, *Mitdasein*, *Miteinandersein*, *Umsicht*, *Öffentlichkeit*, *das Man*, *Alltäglichkeit*, *Besorgen*, etc. La problématique s'ouvre sur la question de la détermination du *Dasein* humain dans sa totalité (*menschliches Dasein im Ganzen*), considéré comme « effectivité fermée (*geschlossene Wirklichkeit*) » (DJ8, 165 ; Cassel, 182–183).

C'est dans la septième, puis au début de la huitième conférence que Heidegger aborde le problème de la mort (DJ8, 165–168 ; Cassel, 184–191). Le philosophe souligne la fonction méthodologique inévitable de la totalité, en disant : « Il n'est pas permis d'éluder cette difficulté. Comment le *Dasein* humain peut-il être donné dans sa totalité ? Car c'est seulement ainsi que quelque chose peut être décidé quant au concept de vie » (DJ8, 165 ; Cassel, 182–183). Heidegger distingue ici entre « le tout » (*Ganze*), qui est le résultat de la sommation des parties, et la « totalité » (*Ganzheit*), qui précède et détermine les parties (DJ8, 165 ; Cassel, 184–185). Aussi Heidegger contestera-t-il dans *Être et temps* la légitimité phénoménologique de l'affirmation selon laquelle l'être de l'homme consiste dans la sommation du corps, de l'âme et de l'esprit (SZ, 48, 117, 198), idée qui est liée au concept

⁵⁷ Voir aussi Kisiel 1993, 357–361.

traditionnel de l'homme en tant qu'*animal rationale*. Il faudrait au contraire élaborer une totalité apriorique, dont le tout précéderait les parties. Si, sur un plan catégorial, la notion de totalité (*Ganzheit*) est déterminée par l'idée d'achèvement (*Fertigsein*), sur le plan de la vie humaine, elle semble correspondre à ce que l'on appelle la mort. Néanmoins, parce que le *Dasein* n'est pas un processus, sa mort devrait être pensée non pas comme limite (*Grenze* ; DJ8, 166 ; Cassel, 186–187), mais comme ce qui reste devant (*steht bevor*), donc comme une imminence (*Bevorstand*). Et c'est ici que se situe la différence décisive : il s'agit d'une imminence qui vient non pas du monde vers le *Dasein*, mais d'une imminence immanente au *Dasein*, celui-ci étant lui-même, dans son être propre, sa propre imminence. Dans cette possibilité imminente, le *Dasein* peut rester devant lui-même : la mort ne lui est pas extérieure, elle n'est pas à la limite de la vie ou au dehors de ses limites, mais elle structure cette vie même, elle est présente dans la vie. C'est pourquoi l'analyse heideggérienne ne vise pas l'élaboration d'une métaphysique de la mort, mais la compréhension des structures d'être de la mort dans la vie. Et Heidegger ajoute à cet endroit : « [...] ce qui est difficile, ce n'est pas de mourir [*zu sterben*], mais se-débrouiller avec la mort dans la présent [*Fertig-werden mit dem Tod in der Gegenwart*] » (DJ8, 166 ; Cassel, 186–187).

Dans ce contexte, il est surprenant que Heidegger hésite encore à établir une relation entre la mort et l'affectivité. Inversement, il semble essayer de démarquer les deux dimensions existentielles en disant : « Il ne s'agit pas là de tonalités affectives [*Stimmungen*], mais simplement de voir les mouvements [*Bewegungen*] accomplis par le *Dasein* à partir de la conscience [*Bewußtsein*] que la mort est sa possibilité la plus extrême [*äußerste Möglichkeit*] qui lui fait face [*bevorsteht*] ». Toutefois, dans *Être et temps*, le rôle de l'affectivité dans l'être pour la mort sera immense : l'angoisse sera la tonalité affective qui révélera que le *Dasein* est toujours déjà jeté dans sa possibilité de la mort, tandis que le mouvement inauthentique de la facticité transforme l'angoisse en une simple peur et rejette cette dernière au nom d'une « indifférence supérieure » (SZ, 254). De même, le rapport du *Dasein* à sa mort ne sera plus déterminé par le concept de conscience, encore trop « métaphysique », mais par l'idée existentielle du comprendre (*Verstehen*).

Les *Kasseler Vorträge* présentent également le rapport à la mort comme un « faire face à la mort ». L'analyse poursuivra alors les possibilités principielles de ce *Zum-Tode-stehen* : notamment la possibilité inauthentique et la possibilité authentique. Le premier mode est structuré par le canon terminologique que nous connaissons déjà : *Alltäglichkeit*, *Gleichgültigkeit*, *Flucht*, *Ausweichen*, *Beruhigung*, *Entfremdung*. Cette manière d'être à l'égard de la mort relève donc de la quotidienneté. Le lexique négatif et privatif que Heidegger utilise ici est évident : la fin est vue avec une sorte d'indifférence qui détermine un écartement de la mort (*Abdrängen vom Tode*), le *Dasein* s'esquive face à elle, s'éloigne (*wegschieben*) d'elle, essaye de se débarrasser (*wegdrängen*) d'elle et de « ne pas parler » d'elle ou de divaguer (*wegreden*) par rapport à elle. Ainsi, l'enjeu d'une telle attitude consiste à ne pas se confronter avec la mort, pour se tranquilliser par rapport à cette possibilité extrême, tant et si bien que le *Dasein* se rend étranger par rapport à celle-ci. Le *Dasein* repousse sa propre mort, il la réprime et la rejette au-delà de son champ de

préoccupations et de possibles. Ou, selon les mots de Heidegger : le *Dasein* « se soucie constamment de *manquer* la saisie radicale de la mort comme possibilité » (DJ8, 167 ; *Cassel*, 188–189).

Dans l'inauthenticité, il y a donc deux mouvements complémentaires : le premier *neutralise* la « pression » de la mort propre et le deuxième l'*éloigne* de sa vie, et le repousse au-delà de son horizon propre. On cherche à ne plus y penser, on ne veut plus en parler, on y devient indifférent, etc. Heidegger donne alors l'exemple frappant, qu'il reprendra dans *Être et temps* (SZ, 253), de la falsification de la mort de l'autre, notamment la consolation du mourant devant sa mort, ce qui conduit à l'aliénation de l'autre par rapport à sa propre fin en tant que possibilité. C'est également dans ce texte que Heidegger affirme que la certitude de la mort est « supérieure à toutes celles que nous pouvons envisager » (DJ8, 167 ; *Cassel*, 188–189). Cette idée sera développée dans le contexte problématique de la vérité existentielle – la *Gewißheit*, en tant que *für wahr halten*, se fondant dans la vérité originaire du *Dasein*, c'est-à-dire dans son ouverture (*Erschlossenheit* ; SZ, 256). Enfin, Heidegger donne ici, pour la première fois, une définition synthétique de la mort comme « la possibilité la plus extrême du *Dasein*, indéterminée mais certaine, dans laquelle le *Dasein* se fait lui-même face » (DJ8, 167 ; *Cassel*, 188–189), et il ajoute que cette structure de la mort est apriorique, comme « sous-jacente à toute interprétation de la mort » (*ibid.*). Cette dernière idée est très importante, car c'est dans la droite ligne de celle-ci que Heidegger étaiera dans *Être et temps* l'argument d'une analytique existentielle de la mort nécessairement *antérieure* aux interprétations spécifiques de la biologie, de la psychologie, de la théodicée ou de la théologie de la mort (SZ, 248).

Quant à la deuxième modalité du « faire face à la mort » (*Zum-Tode-stehen*), en l'occurrence la modalité authentique, Heidegger reprend d'une manière plus concise les idées déployées et articulées dans le traité *Der Begriff der Zeit* de 1924. L'authenticité du rapport à la mort consiste dans un saisir (*erfassen*) et un conserver (*festhalten*) « l'effectivité de cette possibilité [*die Wirklichkeit dieser Möglichkeit*] » ; la saisir *comme* possibilité, l'endurer (*aushalten*) comme possibilité, la devancer ou l'anticiper (*zu ihr vorlaufen*). L'indication formelle du *Daß* (le « que » ou, plus explicitement, le « qu'il est »), déjà rencontrée en 1922, intervient encore une fois dans ce contexte, où Heidegger décrit la possibilité imminente de la mort comme indéterminée dans son *quand* et comme certaine dans son *que* (*unbestimmt im Wann, gewiß im Daß* ; DJ8, 168 ; *Cassel*, 190–191). L'analyse mentionne de façon succincte la retraite du monde, mais aussi l'articulation conceptuelle entre les idées de choix (*Wahl*), de responsabilité (*Verantwortung*), de conscience (*Gewissen*)⁵⁸ et d'être-résolu (*Entschlossensein*) – lesquelles donneront le deuxième noyau de la

⁵⁸ Mentionnons un autre aspect qui mérite d'être signalé dans ce contexte : Heidegger fait ici un reproche à la phénoménologie, notamment à celle de Scheler, en ceci qu'elle n'a pas compris la signification de la « véritable structure anthropologique de l'éthique kantienne ». Et Heidegger ajoute : « Kant a vu que le sens fondamental du *Dasein* est une possibilité, une possibilité d'être et de se saisir soi-même » (DJ8, 168 ; *Cassel*, 190–191). Cette remarque s'avère précieuse pour clarifier la genèse des idées de conscience (*Gewissen*) et de dette (*Schuld*) dans la philosophie du premier Heidegger.

seconde section d'*Être et temps* (SZ, §§ 54–60) – afin de focaliser l'attention sur l'être avenant (*Zukunft-Sein*) du devancement (*Vorlaufen*). Le *Dasein* en vient alors à être compris, dans une formule surprenante, comme l'être-temps (DJ8, 169 ; Cassel, 192–193 : *Dasein ist nichts anderes als Zeit-Sein*).

7.7 Prolégomènes à l'histoire du concept de temps (1925) : *sum moribundus* comme certitude suprême du *Dasein*

Nous arrivons ainsi à l'avant-dernière étape de notre recherche, le cours de 1925, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, qui constitue, en termes théâtraux, la dernière grande répétition avant la première représentation de l'analytique existentielle dans son exposition magistrale sous les traits d'*Être et temps*. Nous retrouvons ici non seulement une cristallisation de la terminologie heideggérienne et une systématisation plus rigoureuse des diverses lignes analysées dans les cours tenus depuis 1919, mais également la préfiguration de la structure même d'*Être et temps*. En effet, après la vaste section préliminaire (plus de cent cinquante pages où Heidegger discute le sens et la tâche de la recherche phénoménologique ainsi que ses découvertes fondamentales), ce cours offre la plus ample antichambre (s'étendant sur presque deux cent cinquante pages) de l'analytique du *Dasein*. Remarquons que, dans l'économie des *Prolégomènes*, les deux sections d'*Être et temps* ne sont pas représentées de manière équilibrée : tandis que, pour la première section d'*Être et temps* (*L'analyse fondamentale préparatoire du Dasein*), les *Prolégomènes* offrent seize paragraphes s'étendant sur presque deux cent trente pages,⁵⁹ la seconde section (*Dasein et temporalité*) est esquissée en seulement cinq courts paragraphes, s'étendant sur les vingt pages concluant le volume.⁶⁰ Le thème de la mort intervient donc à la fin du cours tenu par Heidegger à Marburg, précisément dans les deux dernières séances, vraisemblablement prononcées les 30 et 31 juillet 1925 (Kisiel 1993, 479). Dans l'édition de Petra Jaeger, ce problème occupe les §§ 33 et 34, sur plus de quinze pages (GA 20, 424–440 / *Prolégomènes*, 444–460). Elles sont précédées par un paragraphe liminaire qui correspond au § 45 d'*Être et temps*, et sont suivies par le § 35, qui esquisse le problème du vouloir-avoir-conscience (*Gewissenhabenwollen*) et de l'être en dette (*Schuldigsein*), ainsi que par le paragraphe 36, qui porte sur la temporalité comme telle. L'articulation problématique triadique « mort – conscience – temporalité » se fait donc beaucoup plus explicite. Dans ces conditions, la mort s'avère une étape inéluctable sur le chemin qui doit éclairer le temps à partir du *Dasein lui-même*, seul fondement phénoménologiquement assuré pour une telle entreprise.⁶¹

⁵⁹ Cette section est intitulée *Description préliminaire du champ dans lequel le phénomène du temps peut être aperçu*, §§ 14–31. GA 20, 183–420 / *Prolégomènes*, 201–438.

⁶⁰ Cette section est intitulée *Mise au jour du temps lui-même*, §§ 32–35. GA 20, 421–442 / *Prolégomènes*, 441–462.

⁶¹ Parler du temps en dehors de cette fondation phénoménologique serait pour Heidegger, se contenter de « raconter des choses sur le temps », produire simplement « des énoncés sur le temps » et

Le changement fondamental introduit par les *Prolégomènes* consiste précisément dans l'intégration de la multiplicité des analyses phénoménologiques et herméneutiques disparates réalisées dans les recherches de 1919–1924 dans un tout unitaire et systématique. On peut déjà clairement déceler un projet philosophique articulé, solidement structuré, de manière architectonique. Le pas décisif, que la philosophie heideggérienne entame dans ce contexte, regarde le nouveau rôle du souci (*Sorge*), qui est vu ici comme la souche commune ou l'enracinement (*Verwurzelung*) de la pluralité des structures dévoilées dans leur co-originarité. L'idée de co-originarité (*Gleichursprünglichkeit*), qui jouera lui aussi un rôle fondamental dans *Être et temps*, signifie que les structures du *Dasein*

[...] appartiennent toujours au phénomène du souci, [qu']elles y ont leur investiture, quoique qu'implicitement seulement. Ces structures ne sont pas donc pas surajoutées arbitrairement à ce qui sans elles serait déjà souci ; ce que nous avons appelé le phénomène du souci est encore moins quelque chose qui serait seulement composé à partir de ces structures. (GA 20, 421 / *Prolégomènes*, 441)

Le souci est donc élevé au niveau d'une totalité primordiale du *Dasein* : toutes les structures que la recherche phénoménologique découvre et décrit sont alors prises dans une totalité unitaire qui leur donne leur cohérence :

Les structures que nous avons mises en lumière sont elles-mêmes des guises d'être [*Seinsweisen*] de cet étant et, en tant que telles, ne peuvent être entendues qu'à partir de l'être qui est toujours déjà visé en même temps qu'elles, c'est-à-dire à partir du souci. [...] Le souci est par conséquent l'entièreté primaire de la constitution d'être du *Dasein*, laquelle apparaît toujours dans son entièreté dans telle ou telle guise déterminée de son pouvoir-être. Dans chaque guise d'être du *Dasein*, cette entièreté d'être [*Seinsganzheit*] est là entièrement en tant que telle. (GA 20, 422 / *Prolégomènes*, 442)

Le caractère unitaire (*Einheitlichkeit*) du souci en tant que totalité primordiale de la constitution d'être du *Dasein* reste en tout cas décisif et le phénomène de la mort sera lui aussi compris à partir de ce tout originaire du souci. Mais la tension de ce problème réside désormais dans la nécessité de concevoir un lien entre cette totalité *existentielle* du souci et – nous nous en rappelons – une autre totalité, que l'on pourra nommer *existentielle*, en l'occurrence celle qui détermine le *Dasein* en tant que tout entre sa naissance et sa mort. En effet, Heidegger distinguera un peu plus tard entre la « totalité du *Dasein* » (recherchée sur l'horizon de la mort) et la « totalité de l'être du *Dasein* », qu'est le souci (GA 20, 431 / *Prolégomènes*, 451). En ce sens, Heidegger se demande au début du § 33 si « le tout entier de l'étant en son entièreté » (GA 20, 424 / *Prolégomènes*, 444 : *das ganze Seiende in seiner Gänze*) avait été pris dans « l'acquis préalable [*Vorhabe*] ». ⁶² Car la totalité existentielle du souci – et c'est là la nouvelle intrigue que ce cours introduit dans notre problématique – semble précisément contredire la totalité existentielle du *Dasein* : un moment structurel du souci est notamment « l'être hors de soi en quête de quelque chose » (GA 20, 425 /

non pas une compréhension véritable de ce qu'est le temps, laquelle n'est possible qu'à partir d'une expérience phénoménologique originaire. Cf. GA 20, 424 / *Prolégomènes*, 444–445.

⁶² La triade *Vorhabe* – *Vorsicht* – *Vorgriff* comme structure de la compréhension intervient en GA 20, 413 sq. et dans SZ, 150 sq.

Prolégomènes, 445 : *Aussein auf etwas*), moment que Heidegger déterminera ensuite comme *Sich-vorweg-sein*, l'être-en-avance-de-soi (GA 20, 432 / *Prolégomènes*, 453 ; SZ, 192). La projectivité du *Dasein* le met en quête de (ou en chemin vers) ce qu'il n'est pas encore et cela empêche toute clôture pourtant nécessaire à la totalité.

Nous retrouvons donc un schéma argumentatif que les étapes antérieures de notre parcours mentionnaient déjà : si la mort est comprise comme limite et achèvement, alors il devient forcément impossible de la déterminer comme telle (parce que toute expérience manque). De même, le « thème de remplacement [*Ersatzthema*] » de la mort de l'autre ne peut pas fournir un appui véritable pour la recherche phénoménologique : même si la mort de l'autre met en lumière un certain virage (*Umschlag*) qui transforme la manière d'être du *Dasein* en un être entendu comme simple présence (*Vorhandensein*),⁶³ elle ne peut pas être prise comme source phénoménologique de la compréhension, car il est impossible de représenter le *Dasein* quand il s'agit de sa propre mort.⁶⁴ Nous retrouvons dans ce contexte une analyse catégoriale des rapports entre les concepts de fin et de totalité : la fin comprise comme achèvement, *Fertigsein*, et le tout au sens de composé. Cette discussion (GA 20, 429–432), reprise et approfondie dans le § 48 d'*Être et temps* (SZ, 245), nous amène à la conclusion que la fin et la totalité du *Dasein* doivent être conçues d'une tout autre manière que la fin et la totalité des choses du monde (*Welt Dinge*). Par conséquent, si la mort du *Dasein* (en tant que fin) constitue sa totalité, alors la tâche primordiale qui s'impose est d'élaborer le concept phénoménologique de la mort, afin de pouvoir saisir en quoi consiste sa totalité véritable (GA 20, 430 / *Prolégomènes*, 450). Ici, l'enjeu très spectaculaire et très subtil de la pensée heideggérienne consiste à « coupler » la totalité existentielle de la mort (totalité du *Dasein*) avec la totalité existentielle du souci (totalité de l'être du *Dasein* ; GA 20, 431 / *Prolégomènes*, 451). Si la mort est non pas une limite inerte, quelque chose à la fin de la vie, l'interruption d'une succession de vécus, mais une imminence constante qui reste devant le *Dasein* tout au long sa vie, alors la totalité ne serait-elle pas non plus quelque chose que l'on attend à la fin de la vie ? Néanmoins, elle est depuis toujours constituée par la mort dans l'être du *Dasein* (GA 20, 432 / *Prolégomènes*, 452) :

Dans la mesure où le *Dasein* en tant qu'être-possible [*Möglichsein*] est déjà essentiellement sa mort, il est, en tant que *Dasein*, toujours déjà entier [*schon Ganzes*]. Parce que *Dasein* veut dire « être-en-avant-de-soi comme souci », il peut, à partir de lui-même, être entièrement son être [*seines Seins ganz sein*] à chaque moment de son être. L'entièreté [*Gänze*] du *Dasein* sera rendue phénoménologiquement saisissable dans sa structure si la guise d'être [*Seinsweise*] dans laquelle le *Dasein* peut être proprement sa possibilité la plus extrême est élaborée. (GA 20, 433 / *Prolégomènes*, 453)

Remarquons les quelques nouveaux éléments apportés au phénomène de la mort qui, absents dans les textes analysés auparavant, apparaissent dans le contexte de ce cours. Il y a tout d'abord l'idée que la mort, en tant qu'imminente, est « quelque chose d'inéluctable (*Unabwendbares*) » (GA 20, 432 / *Prolégomènes*, 452), idée que l'on retrouvera dans *Être et temps* sous l'emblème de l'*Unüberholbarkeit*,

⁶³ Les pages 427–428 de GA 20 correspondent aux pages 238–239 de SZ.

⁶⁴ GA 20, 428–429 et SZ, 239–240 : « *Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen.* »

le fait d'être indépassable. Ensuite, l'idée du propre : jusqu'ici la possibilité de la mort avait été caractérisée comme « la plus extrême » (*äußerste*), mais, dans le texte de 1925, apparaît l'idée qu'elle est aussi la plus propre :

Avec la mort, qui est à chaque fois uniquement en tant que mourir qui est *mien*, c'est *mon être le plus propre*, mon pouvoir être à chaque instant qui me précède de son imminence. L'être que je serai à l'« extrême fin » de mon *Dasein*, que je peux être à chaque instant, cette possibilité est celle de mon « je suis » le plus propre, c'est-à-dire : ce que je serai, c'est moi le plus propre. Cette possibilité – la mort en tant que ma mort –, je la suis moi-même. Il n'y a pas de mort en général. (GA 20, 433 / *Prolégomènes*, 453)

Heidegger souligne aussi l'orientation transcendentaliste de sa recherche : il ne s'agit pas d'une description de contenu (*inhaltliche Beschreibung* ; GA 20, 434 / *Prolégomènes*, 454) ; sa démarche est fondamentalement formelle-ontologique. Le fait que son analyse s'abstienne de toute remarque sur la possibilité d'un au-delà et d'une immortalité (*Jenseits und Unsterblichkeit*) ne signifie pas qu'elle doit devenir une analyse simplement mondaine. Heidegger ajoute ici une formule très significative quand il précise que son analyse se déploie « dans l'en deçà le plus radical [*radikalste Diesseitigkeit*] » (GA 20, 434 / *Prolégomènes*, 454). Il s'agit donc non pas simplement d'un « ici » de la recherche, d'une simple réduction à ce que nous avons « ici-bas », mais d'une analyse sur les conditions ontologiques de possibilité de toute position du problème de la mort. Par conséquent, l'orientation transcendante de la recherche heideggérienne est pleinement manifeste, puisqu'elle vise non pas un « en deçà » quelconque, mais l'en deçà *le plus radical*, qui, en tant que tel, ne peut être que *le plus formel*, le plus vide de contenu (cf. aussi SZ, 248). C'est à partir de cette position transcendante que Heidegger justifie son refus d'aborder le problème de l'immortalité et de la résurrection (*Unsterblichkeit und Auferstehung*), lesquelles sont totalement dépourvues de tout fondement explicatif rigoureux tant que l'on n'a pas élaboré une véritable conception phénoménologique de la mort. Toutefois, Heidegger précise – comme en écho au thème de l'athéisme méthodologique soutenu explicitement en 1922 – que l'approche philosophique du thème de l'immortalité « ne relève pas d'une philosophie qui se comprend elle-même [*die sich selbst versteht*] » ; autrement dit, que la philosophie entendue en un sens rigoureux n'a pas même le droit phénoménologique de se poser cette question. Car les problèmes de l'immortalité et de la résurrection n'appartiennent pas au domaine de la philosophie et ne sauraient donc pas être posés et résolus avec les moyens de la philosophie.

La tâche du phénoménologue devient maintenant évidente : pour forger un concept existentiel de totalité, il doit préalablement travailler à l'élaboration d'un concept phénoménologique de la mort. Cependant, l'obtention ce concept phénoménologique de la mort signifie « rendre visible la guise d'être [*Seinsweise*] du *Dasein* en laquelle celui-ci peut être sa possibilité la plus extrême » (GA 20, 435 / *Prolégomènes*, 455). Nous savons déjà que cette manière d'être du *Dasein* (répétons-le : dans laquelle *il est sa possibilité* la plus propre et la plus extrême) est d'abord interrogée dans la quotidienneté, dans l'hypostase du *Dasein* capté par le monde, absorbé dans la préoccupation. Heidegger reprend ici les analyses antérieures du syntagme « *man stirbt* » : la fuite comme tranquillisation et l'aliénation devant la

mort propre, c'est-à-dire l'occultation de son caractère de possibilité, la falsification du propre, la neutralisation de l'indétermination du « quand » de la mort, l'abaissement de sa certitude.

Ce qui est réellement nouveau et novateur dans ce cours, c'est la référence à la problématique de l'angoisse qui, jusqu'ici, n'avait été pas encore été rapporté directement et explicitement au phénomène de la mort. Cette mise en relation de l'angoisse et de la mort vient après une discussion consistante, au § 30 du cours (GA 20, 400–406 / *Prolégomènes*, 417–423), sur la structure de l'angoisse, opposée au phénomène de la peur, comme l'anticipait la note marginale du traité sur le temps de 1924 (GA 64, 57). Néanmoins, dans ce cours de 1925, le rôle de l'angoisse de la mort n'est toujours pas pleinement développé. Heidegger indique seulement au passage le mode dans lequel l'explicitation publique modifie un certain rapport affectif avec la mort propre :

Penser à la mort passe publiquement pour une lâche angoisse [*feige Angst*], pour une sombre fuite du monde [*finstere Weltflucht*]. L'espace public ne tolère pas le courage de l'angoisse éprouvée face à la mort [*Mut zur Angst vor dem Tode*] ; il cultive plutôt l'oubli [*Vergessen*] de la mort, lequel passe en même temps pour une auto-assurance [*Selbstsicherheit*] et une supériorité [*Überlegenheit*] du *Dasein* face à ce que l'on présente comme un assombrissement de la vie. (GA 20, 436 / *Prolégomènes*, 456, tr. modifiée)

Quant à la portée de cette *Angst vor dem Tode*, le texte ne dit rien de plus, et c'est seulement dans *Être et temps* que nous trouverons une discussion complexe et complète sur cet aspect.

Nous ne pouvons refermer l'analyse de ce cours de 1925 et passer à la dernière étape de notre recherche génétique sans rappeler en dernier lieu un autre fragment très significatif de ce texte, où Heidegger discute de manière spectaculaire un topos que nous avons analysé auparavant : la certitude de la mort.

Cette certitude que j'ai de mourir est la *certitude fondamentale du Dasein lui-même* ; c'est un énoncé au sein duquel se dit véritablement le *Dasein* alors que le *cogito sum* n'en a que l'apparence. [...] [L]a proposition qui atteint adéquatement le *Dasein* énonce : *sum moribundus*, et à vrai dire *moribundus* non pas parce que je serais gravement malade ou blessé, mais pour autant que je suis, je suis *moribundus* – le *moribundus* est ce qui donne avant tout son sens au *sum*. (GA 20, 437–438 / *Prolégomènes*, 457–458 tr. modifiée)

L'importance de ce passage repose sur un fait décisif : cette nouvelle « subjectivité » redéfinie comme *Dasein* dans l'horizon de la possibilité la plus propre de mourir s'oppose fondamentalement à la définition moderne du sujet en tant que *ego cogito*. Effectivement, pour le sujet de la philosophie moderne, la certitude ultime de soi consiste dans la pensée de soi, dans l'autoréflexivité. Heidegger conteste précisément ce noyau de la subjectivité moderne – la certitude de soi – lorsqu'il aborde le problème de la mort. En cette circonstance, le problème de la mort s'arrose une dignité philosophique fondamentale, dans la mesure où il concourt à l'intelligence du topos qui a donné sa spécificité à la subjectivité moderne : le *cogito*. La mort n'est plus un thème essentiel pour comprendre « le sens de la vie » de l'homme, mais elle articule ontologiquement le noyau le plus fort de la subjectivité.

7.8 Le cours du semestre d'hiver 1926/1927 de Marburg : l'extension entre la naissance et la mort

C'est dans le contexte similaire d'une discussion sur la certitude (et d'une critique de Descartes et de la certitude du *cogito sum*) qu'une dernière occurrence du problème de la mort est identifiable. Il s'agit du cours tenu pendant le semestre d'hiver 1926/1927 à l'Université de Marburg, donc durant une période qui coïncide avec la préparation d'*Être et temps* pour l'imprimerie. Nous supposons donc que les nouveautés introduites ici sont probablement les dernières découvertes de Heidegger à l'issue de sa cartographie de la phénoménologie de la mort. Dans le § 33 de ce cours (disponible depuis quelques années au sein du volume 23 de la *Gesamtausgabe*), survient un moment déterminant de l'analyse de l'historialité de *Sein und Zeit* : l'idée d'extension (*Erstreckung*, *Erstrecktheit*) du *Dasein* entre la naissance et la mort.

En effet, la discussion porte autour de l'idée de la finitude du *Dasein*, qui ne peut pas être adéquatement saisie et conceptualisée dans le cadre de la philosophie cartésienne de l'*ego cogito*. Même si on peut parler, dans la perspective cartésienne, de la *res cogitans* comme d'une *substantia finita*, cela ne signifie nullement que la véritable finitude de l'homme ait été authentiquement saisie. Ainsi, Heidegger se demande sur le mode d'être du *Dasein* :

Est-il un étant situé entre deux fins, la naissance et la mort ? Où se trouve la naissance, où se trouve la mort ? Et comment doit-on penser cet entre-deux ? Le *Dasein* a-t-il laissé simplement derrière lui sa naissance, comme une station qu'il a traversée ? Ou, ne suis-je plutôt que dans la mesure où, toujours et constamment, je suis né [*je und ständig geboren bin*] ? J'existe seulement nativement [*Ich existiere nur als gebürtiger*]. Et la mort, est-elle une fin quelque part à laquelle finalement j'arrive ou qui me frappe de quelque part ? Mais la mort ne subsiste-t-elle pas plutôt toujours déjà dans le *Dasein* lui-même comme une possibilité insigne, notamment la possibilité de l'impossibilité générique de l'existence, de telle manière que, nativement, toujours déjà il meurt [*es gebürtig je schon stirbt*], c'est-à-dire qu'il se comporte vis-à-vis de sa mort, qu'il porte en lui-même. (GA 23, 140)

Ce passage dense correspond intégralement au célèbre fragment du § 72 de *Sein und Zeit* :

[...] le *Dasein* n'« est » nullement effectif en un point temporel, ni, de surcroît, « entouré » par la non-effectivité de sa naissance et de sa mort. Entendue existentiellement, la naissance n'est pas, n'est jamais du passé au sens d'un étant qui n'est plus sous-la-main, et pas davantage la mort n'a-t-elle le mode d'être d'un « reste » non encore sous-la-main et seulement à venir. Le *Dasein* factice existe nativement [*existiert gebürtig*], et c'est nativement encore qu'il meurt [*gebürtig stirbt*] au sens de l'être pour la mort. (SZ, 374)

Tout comme dans *Sein und Zeit*, le *Dasein* est déterminé dans ce cours comme extension (*Erstrecktheit*) de soi entre la naissance et la mort. Le *Dasein* n'est jamais quelque chose sous-la-main et c'est pourquoi ni sa naissance ni sa mort ne sont des bornes sous-la-main délimitant un parcours, parce que sa temporalité n'est pas le temps linéaire :

Essentiellement, il n'est jamais simplement sous-la-main, mais nativement je suis comme avoir-été [*gebürtig bin ich gewesen*] et comme mourant je suis essentiellement avenant [*als sterbend bin ich wesentlich zukünftig*]. (GA 23, 140)

Pour le *Dasein*, la constance de soi (*Selbstständigkeit des Selbst*) se détermine donc à partir de la naissance et de la mort ainsi comprises, comme vecteurs existentiels et non pas comme des limites objectives calculables. En tout cas, l'existence peut méconnaître l'essence véritable de ces deux fins du *Dasein* et c'est la raison pour laquelle elle est inauthentique. Quoi qu'il en soit, dans ce passage, Heidegger en conclut que la « certitude de la mort est plus certaine que toute proposition mathématique et étant, à la fois, d'un caractère essentiellement différent de celle-ci ».

Que peut-on dire de plus, après avoir vu à quel point est complexe et laborieuse la genèse du problème de la mort dans la pensée de Heidegger ? À quelle intelligibilité supplémentaire peut prétendre la clarification de ces couches interrogatives que nous avons pu déceler dans les écrits heideggériens ? Il y a eu tant de tâtonnements et d'hésitations, mais aussi de moments de cristallisation où la structure du phénomène de la mort s'est clarifiée, avant d'occuper son lieu propre dans l'analytique du *Dasein*. Nous avons vu que plusieurs aspects problématiques, qui déterminent, dans *Sein und Zeit*, le phénomène de la mort, peuvent être contextualisés par une approche *archéologique*, afin de reconstituer l'insertion de ce thème et son articulation progressive dans le modèle complexe de l'analytique du *Dasein*.

Au regard de cette diversité, nous pouvons finalement nous demander ce que l'analyse d'*Être et Temps* apporte effectivement de neuf. Quels sont les points thématiques absents des premières étapes et qui apparaissent dans *Sein und Zeit* ? Pour le dire succinctement, nous pouvons constater que, à l'aune du parcours que nous avons entrepris, l'analytique de la mort, développée en 1927, apporte les innovations suivantes : (a) la confrontation avec les visions biologique et médicale de la mort, confrontation qui s'appuie sur une certaine compréhension du concept de vie : l'esquisse du rapport entre la biologie en tant que science de la vie, l'ontologie de la vie en tant qu'ontologie régionale et l'analytique du *Dasein* en tant qu'ontologie fondamentale ; (b) l'ample discussion catégoriale des concepts d'excédent, de fin et d'intégralité ; (c) la discussion à propos de la certitude de la mort qui dépasse la certitude apriorique elle-même ; (d) le fait que l'être pour la mort se fonde dans le souci, notamment l'analyse de l'être pour la mort à travers le prisme de la structure triadique du souci : existence, être-jeté et échéance ; (e) le dévoilement du rôle de l'angoisse dans le phénomène de la mort ; (f) la discussion détaillée sur le devancement en tant qu'être pour une possibilité et sa différenciation par rapport aux autres modalités de se rapporter à une possibilité : la réalisation, l'attente, le pur penser à la mort ; (g) la description concrète du mode dans lequel l'être pour la mort brise la domination du « on » ; (h) la singularisation et l'individualisation du *Dasein* dans son être pour la mort authentique ; (i) l'idée nietzschéenne de la « liberté pour la mort ».

- BZ = Heidegger, Martin. 1989. *Der Begriff der Zeit (Vortrag vor der Marburger Theologenschaft, Juli 1924)*, ed. Hartmut Tietjen. Tübingen: Max Niemeyer.
- Cassel = Heidegger, Martin. 2003. *Les conférences de Cassel (1925)*. Tr. Jean-Claude Gens. Paris: Vrin.
- CT = Heidegger, Martin. 1983. Le concept de temps. Tr. Michel Haar et Marc B. de Launay. In *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, ed. Michel Haar, 33–54. Paris: L'Herne.
- DJ6 = Heidegger, Martin. 1989. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), ed. Hans Ulrich Lessing. *Dilthey Jahrbuch* 6: 235–274.
- DJ8 = Heidegger, Martin. 1992–1993. Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge gehalten in Kassel vom 16. IV–21. IV. 1925, ed. Frithjof Rodi. *Dilthey Jahrbuch* 8: 143–180.
- IPA = Heidegger, Martin. 1992. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Tableau de la situation herméneutique [Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)]*. Tr. J.-F. Courtine. Mauvezin: Trans-Europ-Repress.
- GA 9 = Heidegger, Martin. 1976. *Wegmarken*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 20 = Heidegger, Martin. 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 23 = Heidegger, Martin. 2006. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, ed. Helmuth Vetter, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 24 = Heidegger, Martin. 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 60 = Heidegger, Martin. 1995. *Phänomenologie des religiösen Lebens*: 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920/21), ed. Matthias Jung und Thomas Regehly; 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (Sommersemester 1921); 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (Ausarbeitung und Einleitung zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19), ed. Claudius Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 62 = Heidegger, Martin. 2005. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, ed. Günther Neumann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 64 = Heidegger, Martin. 2004. *Der Begriff der Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Martineau = Heidegger, Martin. 1985. *Être et temps*. Tr. Emmanuel Martineau. Paris: Authentica.
- Phénoménologie = Heidegger, Martin. 2012. *Phénoménologie de la vie religieuse*. Tr. Jean Greisch. Paris: Gallimard.
- Problèmes = Heidegger, Martin. 1985. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Tr. Jean-François Courtine. Paris: Gallimard.
- Prolégomènes = Heidegger, Martin. 2006. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. Tr. Alain Boutot. Paris: Gallimard.
- SZ = Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*, elfte, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer.
- Vezin = Heidegger, Martin. 1986. *Être et temps*. Tr. François Vezin. Paris: Gallimard.
- Rodi, Frithjof. 1987. Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von "Sein und Zeit". Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925). *Dilthey Jahrbuch* 4: 161–177.
- Gadamer, Hans-Georg. 1989. Heidegger's "theologische" Jugendschrift. *Dilthey Jahrbuch* 6: 228–234.
- Jollivet, Servanne. 2004. La mobilité à l'épreuve de l'herméneutique facticielle: l'interprétation heideggérienne de la conception aristotélicienne du mouvement (1919–1924). *Studia Phaenomenologica* 4(1–2): 99–126.

- Kisiel, Theodore. 1993. *The genesis of Heidegger's being and time*. Berkeley: University of California Press.
- Knörzer, Guido. 1990. *Tod ist Sein? Eine Studie zu Genese und Struktur des Begriffs "Tod" in Frühwerk Martin Heideggers*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Lessing, H. U. 1989. Nachwort des Herausgebers. *Dilthey Jahrbuch* 6: 270–271.
- McGrath, S. J., Wiercinski, Andrzej (ed.). 2010. *A companion to Heidegger's phenomenology of religious life*. Amsterdam/New York: Rodopi.

Chapitre 8

L'évolution du problème de la mort après *Être et temps*

Après cette perspective « génétique » qui a examiné le surgissement du problème de la mort dans la pensée du jeune Heidegger, donc *avant l'opus magnum* de 1927, tournons maintenant notre attention de l'autre côté de l'histoire, notamment sur l'*évolution* du problème de la mort dans la pensée heideggérienne *après* cette date. La question est alors de savoir *si et comment* la phénoménologie de la mort – après avoir eu une genèse si laborieuse avant *Sein und Zeit* et après avoir joué un rôle si décisif dans le contexte de l'analytique du *Dasein*, au cœur de l'ontologie fondamentale – reste encore au centre de l'intérêt philosophique de Heidegger. La réponse semble en premier lieu assez prévisible : après *Sein und Zeit*, la mort n'aura plus de rôle aussi important qu'à l'instar du scénario dramatique de l'analytique existentielle. Pourquoi ? La première explication est, elle aussi, assez simple. Il s'agit d'un déplacement d'accent dans la tournure interrogative heideggérienne qu'on peut aisément constater : après *Être et temps*, qui a tenté de déployer une pensée de l'être *à partir de l'étant* qui a une compréhension de l'être (le *Dasein*), la réflexion heideggérienne se tourne vers une pensée de l'être en tant que tel, sans avoir nécessairement le *Dasein* au centre de sa focalisation. Dans la mesure où la mort n'est qu'un moment structurel de l'être de l'étant qui possède la *Seinsverständnis*, il est alors évident qu'une pensée qui ne se confronte pas systématiquement à la structure de l'être de cet étant n'est pas obligée d'approfondir thématiquement le phénomène de la mort.

Malgré tout, une analyse attentive nous permet de saisir la présence constante du thème de la mort dans la pensée ultérieure de Heidegger, et cela à travers plusieurs étapes. En effet, nous pourrions montrer que nous avons affaire à un véritable approfondissement du phénomène de la mort, même si cette réflexion se déploie dans le cadre non plus d'une analytique existentielle, mais d'une pensée de l'être en tant que tel. Cependant, de même que la pensée de l'être (après la dite *Kehre*) ne peut être envisagée qu'à partir de l'ontologie fondamentale, de même la réflexion

heideggérienne tardive sur la mort ne se laisse interpréter que dans le sillage ou sur l'horizon de l'analytique ontologique de la mort de *Sein und Zeit*. Du reste, nous allons constater que c'est à partir de quelques connexions conceptuelles fondamentales que le problème de la mort surgit aussi dans la pensée du deuxième Heidegger, notamment à partir des thèmes de l'angoisse (*Angst*), de l'étrangeté (*Unheimlichkeit*), de la détresse (*Not*) ou du rien (*Nichts*). La mort intervient dans la pensée tardive de Heidegger dans plusieurs lignes réflexives : soit en marge de l'interprétation de la tragédie grecque (*Antigone* de Sophocle, dans l'*Introduction à la métaphysique*), de la poésie de Hölderlin ou de Rilke (dans *Wozu Dichter?*), soit dans la pensée de la technique, soit dans le rapport entre l'être et le rien (*Beiträge zur Philosophie, Das Ding*), soit, enfin, dans le contexte de la Tétrade (*Bâtir habiter penser*), mais toujours dans une relation avec l'essence de l'homme. À travers toutes ces trajectoires, le phénomène de la mort est toujours impliqué dans la pensée de l'être du deuxième Heidegger.

Dans ces conditions, comment l'idée de la mort se transforme-t-elle après l'analytique du *Dasein* ? De quelle manière la notion de mort reçoit-elle dans la pensée du deuxième Heidegger une dignité philosophique encore plus radicale par rapport au rôle qu'elle occupait dans le projet de l'analytique existentielle ? En effet, dans celle-ci, la mort avait une fonction ontologique seulement au niveau de la constitution d'être du *Dasein*, ouvrant – par le comportement authentique vers la fin – la temporalité originaire et dévoilant l'ekstase primordiale de l'avenir. Mais dans les écrits du deuxième Heidegger (ce qu'illustreront les *Beiträge*), la mort se révélera finalement constitutive *de la relation même entre l'homme et l'être*. Il faut souligner dans ce contexte que, après la *Kehre*, le *Bezug zum Sein* devient le thème fondamental de la réflexion heideggérienne (et c'est ici que la mort jouera son rôle primordial), tandis que dans *Sein und Zeit* la relation du *Dasein* à l'être prend la forme exclusive de la *Seinsverständnis* (la compréhension de l'être qui fait intimement partie de l'être du *Dasein*). C'est ainsi que, en dépit des apparences, nous pouvons supposer que la portée philosophique de la mort est encore plus radicale dans les textes du deuxième Heidegger, parce qu'elle est constitutive précisément de la relation entre l'homme et l'être.

Notre analyse suivra donc un parcours chronologique, afin de marquer quelques étapes distinctes de la pensée de la mort après *Sein und Zeit*. Toutefois, avant de nous lancer dans une telle recherche, nous pouvons d'abord signaler les réactions de Heidegger lui-même par rapport à la réception du problème de la mort dans la première période après la parution de *Sein und Zeit*. Effectivement, l'évidente insatisfaction de Heidegger à l'égard de ses contemporains, qui mésinterprètent le rôle et la fonction de la mort dans le projet de l'ontologie fondamentale, nous fournit une clé de lecture en ce qui concerne l'approfondissement du thème de la mort dans la philosophie du « deuxième Heidegger ».

8.1 Réactions de Heidegger face à la réception du problème de la mort

Nous pouvons identifier au moins quatre réactions et autant de contextes successifs dans lesquels Heidegger indique explicitement la fausse voie dans laquelle ses contemporains ont cherché à comprendre le problème de la mort : (i) la première réaction se trouve dans le cours de 1927–1928, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant* ; (ii) dans la rencontre de Davos d'avril et mai 1929, Heidegger rejette l'assimilation de l'analytique ontologique de la mort avec une « métaphysique de la mort » ; (iii) ensuite, nous pouvons identifier une autre réaction (assez ironique) dans le cours de 1929–1930, publié comme *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : Monde – finitude – solitude*, indiquant que le *Vorlaufen* est un concept formel et qu'il doit être conçu comme une indication formelle ; (iv) enfin, une autre réaction (assez amère, cette fois-ci) peut être localisée dans les *Beiträge zur Philosophie*, datant de 1936–1939, où Heidegger semble déjà agacé par le fait qu'on le considère constamment comme un nihiliste et qu'on assimile son projet à une sombre « philosophie de la mort ». Dans tous ces textes, nous trouvons donc une succession de reproches et de plaintes à l'égard de la mésinterprétation du problème de la mort, ce qui entraîne une falsification de l'intention philosophique fondamentale du projet ontologique heideggérien. Voyons de près ces contextes.

(i) Immédiatement après la parution de *Sein und Zeit*, dans le cours sur la *Critique de la raison pure* tenu à Marburg pendant le semestre d'hiver 1927–1928, Heidegger constate l'incompréhension de ses contemporains quant à la juste fonction du problème de la mort dans le cadre de son projet philosophique. Ces derniers n'accordent que trop peu d'importance au problème de la mort, sans saisir son importance ontologique, et sont tentés de réduire ou même d'ignorer son importance existentielle. Voilà une citation éloquente :

[...] *Être et temps* est le plus souvent resté incompris. Que quelqu'un s'imagine que la mort ne joue et n'a besoin de jouer dans son *Dasein* aucun rôle, pareille opinion ne constitue nullement une preuve contre la possibilité ou même la nécessité de placer méthodiquement à la base d'une interprétation ontologique de la totalité du *Dasein* la relation (que celle-ci soit de conversion ou d'aversion [*Abkehr oder Zukehr*]) qui unit constitutivement le *Dasein* à sa mort. Des prises de position sur la mort en termes de « visions du monde » ne sont une instance ni pour ni contre l'analytique existentielle du *Dasein*, mais, comme telles, simplement des possibilités ou de particularisations factuelles propices à une prise en vue concrète de ces rapports. L'opinion [...] selon laquelle on peut réussir à exister sans la mort, peut être pertinente tant que l'on argumente simplement à partir de ses états ou de ses vécus factuels propres. Mais pour décider de la question fondamentale du fait de la mort dans le *Dasein*, il n'en reste pas moins indifférent de savoir si tel ou tel s'engage factuellement plus ou moins vite dans cette idée. (GA 25, 398–399 / *Interprétation*, 347)

Ce fragment se trouve à la fin du cours, datant donc très probablement de l'année 1928. À qui appartient l'opinion à laquelle Heidegger fait allusion ? Seule une recherche approfondie sur la première réception de *Sein und Zeit* peut donner une réponse fondée.¹ En tout cas, la première remontrance concerne *le manque*

¹Voilà la liste des premières discussions sur *Être et temps* (de dimensions très variées, les unes étant de simples notes annonçant cette parution, les autres étant de larges analyses approfondies) : [1928] Fritz Landsberger, « Mensch, Leben, Existenz : Eine Buchchronik », in *Die Neue Rundschau* 39, 2 (1928), 310–319 ; Snz., « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », in *Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik* 7 (1928), 162 ; H. Knittermeyer, « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », in *Theologische Literaturzeitung*, 53 (1928), 481–493 ; C. Brinkmann, « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », in *Kant Studien* 34 (1929), 209 (l'auteur, tout en remarquant la *stark esoterische Sprache*, assimile le projet heideggérien avec le pragmatisme de Dewey ; remarque marginale au *Sein zum Tode*) ; Maximilian Beck, « Referat und Kritik von Martin Heidegger *Sein und Zeit* », in *Philosophische Hefte* 1 (1928), 5–44 (s'étendant sur une quarantaine de pages, cette ample recension est peut-être la première grande discussion analytique sur *Sein und Zeit*, étant aussi très critique, et nous pouvons nous imaginer la déception de Heidegger devant une telle lecture ; la discussion sur le problème heideggérien de la mort se trouve aux pages 34–36 et 41–42) ; Herbert Marcuse, « Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus », in *Philosophische Hefte* 1 (1928), 45–68 ; Maximilian Beck, « Die neue Problemlage der Erkenntnistheorie », in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 6 (1928), 611–639 ; [1929] Heinrich Barth, « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », in *Neue Schweizer Rundschau* 22 (1929), 912 ; « G. Flügel, [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », in *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 42 (1929), 104–109 (présentation détaillée, un peu scolaire, du projet heideggérien, se focalisant plutôt sur l'introduction de l'ouvrage ; remarque sur la *äußerste Schwervverständlichkeit* du livre et la *neue, selbstgeschaffene Terminologie* de Heidegger ; référence finale à la recension critique de M. Beck) ; Gerhard Krüger, « *Sein und Zeit* : zu Martin Heideggers gleichnamigem Buch », in *Theologische Blätter* 39 (1929), 57–64 ; Georg Misch, « Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Heidegger », in *Philosophischer Anzeiger* 3 (1928–1929), 267–369, 405–475 et 4 (1928–1929), 181–330 [texte repris dans le volume de Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie – Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig, Teubner, 1930 ; discussion compréhensive sur la relation entre Dilthey, Heidegger et Husserl, remarquant aussi la positivité de la nouvelle orientation ouverte par l'ontologie heideggérienne par rapport à la phénoménologie husserlienne ; sans référence au problème de la mort] ; Paul Hoffmann, « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », in *Deutsche Literatur-Zeitung* 4 (1929), 155–172 ; Paul Hoffmann, « Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft ? Gedanken zur Neugründung der Philosophie im Hinblick auf Heideggers *Sein und Zeit* », in *Kant-Studien, Ergänzungsheft* 64 (1929), 1–63 (une discussion sur *der Begriff der Ganzheit des Daseins* se trouve aux pages 15–20 ; on n'accorde toutefois aucune importance au problème de la mort) ; Wilhelm Koepp, « Merimna und Agape : Zur Analytik des Daseins in Heideggers *Sein und Zeit* », in *Reinhold-Seeberg-Festschrift*, vol. 1. Leipzig, Deichert, 1929, 99–139 ; Gilbert Ryle, « [Book review of] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », in *Mind* 38 (1929), 355–370 (analyse pénétrante, situant l'ouvrage de Heidegger dans le courant de la pensée phénoménologique ; l'optique de l'auteur est annoncée dès le premier alinéa : « This is a very difficult and important work, which marks a big advance in the application of the "Phenomenological Method" – though I may say at once that I suspect that this advance is an advance towards disaster. » Ryle semble anticiper en quelque sorte l'évolution ultérieure de la pensée heideggérienne : « one [...] wonder if the second part of this work will not be a sort of Eckhart philosophy in phenomenological clothing » [367]) ; [1930] Kurt Herz, « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », *Monatsschrift für höhere Schulen* 29 (1930), 520 sq. ; R. Jelke, « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », *Theologisches Literaturblatt* 51 (1930), 314 sq. ; Adolf Dyroff,

d'importance qu'on accorde à la mort : Heidegger accuse donc ses contemporains de minimiser l'importance du thème de la mort dans le cadre de l'analytique du *Dasein*. Ses lecteurs ne comprennent pas la valeur explicative fondamentale du rapport avec la possibilité la plus propre du *Dasein*.

(ii) Dans les années suivantes, Heidegger insiste plusieurs fois sur le rôle fondamental de la mort dans l'analytique existentielle. Remarquons avec quel soin est indiquée la fonction propre du phénomène de la mort dans l'ontologie du *Dasein* dans le débat que Heidegger a eu avec Ernst Cassirer à Davos² au printemps 1929 (dans le colloque international tenu entre le 16 mars et le 6 avril), débat publié maintenant dans la quatrième annexe du *Kantbuch*³ dans la version de la *Gesamtausgabe* (GA 3, 274–296). Ici, Heidegger insiste sur la *fonction* de l'analyse de la mort, à savoir : mettre en évidence l'avenance radicale (*radikale Zukünftigkeit*) du *Dasein*, et non pas fournir une thèse métaphysique ultime sur l'essence de la mort (GA 3, 283 / *Cassel*, 38).

Dans d'autres contextes, Heidegger réagira aussi à un autre excès, à savoir *l'exagération du rôle de la mort et du néant*, exagération qui provient d'une compréhension inadéquate du projet heideggérien, interprété comme une « philosophie de la mort » et comme un « nihilisme ». Les deux extrêmes sont donc critiqués : aussi bien celui qui minimise l'importance et la signification de la mort pour l'existence du *Dasein*, que celui qui exagère le rôle de la mort et qui place la philosophie heideggérienne dans une « vision du monde » pessimiste. Les deux

« Glossen zu Heideggers *Sein und Zeit* », in *Philosophia perennis. Festgabe Josef Geyser*, vol. II, 772–796, Regensburg, 1930 ; Bruno Jordan, « Angst und Sorge. Was leistet die Ontologie Heideggers für die Neubegründung der Anthropologie ? », in *Die Tatwelt*, 6 (1930), 81 sq. ; Erdmann Schott, « Die Endlichkeit des Daseins nach Martin Heidegger », in *Greifswalder Studien zur Luther-forschung und neuzeitlichen Geistesgeschichte* 3 (1930) ; Ernst Müller, « Existenzielle Sachlichkeit – Kritische Bemerkungen zu Heideggers Philosophie », in *Stuttgarter Neues Tagblatt*, 21.8.1930 ; Herbert Marcuse, « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », in *Die Gesellschaft* VII (1930), 26 sq. ; Gusta Knittermeyer, « Philosophie als Ontologie. Zu Martin Heideggers *Sein und Zeit* », in *Christliche Welt* 44 (1930), 669–675, 720–725 ; [1931] Walter Grundmann, « Martin Heideggers *Sein und Zeit* und die christliche Verkündigung », in *Die Furche* XVII (1931), 163–179 ; August Messer, « Ueber das Nichts », in *Philosophie und Leben* 7 (1931) ; Robert Scherwitzky, « Philosophie und Theologie : Gedanken zu Heideggers neuem Buch : *Sein und Zeit* », in *Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht* 24 (1931), 81–89 ; [1932] A. Peter, « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », in *Die Eiche. Vierteljahrsschrift zur Pflege der freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland* 20 (1932), 387 ; Marie-Dominique Roland-Gosselin, « [Recension de] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 21 (1932), 248–257 ; Alfred Peter, « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », in *Die Eiche. Vierteljahrsschrift für soziale und internationale Arbeitsgemeinschaft* 20 (1932), 387 sq. ; [1933] Hedwig Conrad-Martius, « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », in *Deutsche Kunstwissenschaft* 46 (1933), 246–251.

² Voir Kaegi 2002, Recki 2002, Schmid 2000 et 2002, Friedman 2002, 263–274 ; pour une lecture politiquement idéologique, voir aussi Waite 1998.

³ Notons que dans le *Kantbuch* comme tel (le texte publié en 1929), il n'y a pas de discussion effective sur le phénomène de la mort. Remarquons toutefois l'exemple du masque mortuaire que Heidegger donne dans le § 20, *Bild und Schema*. Voir, GA 3, 93–94.

positions sont symétriques, aussi contraires soient-elles : elles ne comprennent pas, à sa juste valeur, la nature formelle-indicative de l'analyse heideggérienne de la mort qui analyse les phénomènes dans une optique de compréhension essentiellement ontologique, n'ayant donc rien à voir avec une philosophie sombre de la mort.

(iii) Ensuite, vers la fin du cours de 1929/1930, *Grundbegriffe der Metaphysik : Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, nous retrouvons une autre réaction de Heidegger face à la réception du problème de la mort par ses contemporains, une réception qu'il catalogue sans hésitation comme « fausse interprétation [*Mißdeutung*] » (GA 29/30, 426 / *Concepts*, 426) ; « la fausse interprétation revient toujours avec une sûreté inébranlable [*mit unbeirrbarer Sicherheit*] », dit-il, et cela non pas à cause d'un « manque de sagacité chez le lecteur », d'un « manque de disposition à entrer dans les vues de l'exposé » ou d'un « manque de pénétration dont ferait preuve l'interprétation ». La raison consiste plutôt, suggère Heidegger, dans la « *natürliche Behäbigkeit* » des *vulgären Verstandes*,⁴ dans la lourdeur naturelle de la pensée commune, dans son manque de souplesse et de finesse, dans sa tendance innée à tomber dans le grossier, ce qui, au niveau philosophique, ne manque pas de survenir lorsque « chacun de nous [...] croit philosopher quand il lit des livres philosophiques ou écrit ou argumente sur eux ». L'auteur visé ici est probablement Maximilian Beck le quel, dans le premier tome de la revue *Philosophische Hefte* (revue qu'il a fondée en 1928), a publié une ample recension critique d'*Être et temps*, en accentuant significativement le problème de la mort. Par cette observation ironique, Heidegger vise les savants en philosophie de son époque. Elle est suivie d'une reformulation, assez mordante elle aussi, de l'argument que les critiques lui opposent :

[...] si la marche d'avance [*Vorlaufen in den Tod*] constitue l'être-véritable [*Eigentlichkeit*] de l'existence humaine, l'homme doit alors, pour exister véritablement, penser constamment à la mort. S'il tente cela, il ne peut en fin de compte supporter l'existence, et l'unique manière d'exister véritablement est de se suicider. Mais chercher l'essence de l'existence humaine véritable dans le suicide [*Selbstmord*], dans l'anéantissement de l'existence [*Vernichtung der Existenz*], c'est suivre là une logique toute aussi folle qu'absurde. Par conséquent, l'interprétation, donnée ci-dessous, de l'existence véritable comme marche d'avance pour la mort est l'acte purement arbitraire [*reine Willkür*] d'une conception de la vie [*Lebensauffassung*] qui s'avère déjà impossible en soi. (GA 29/30, 426–427 / *Concepts*, 426)

Dans ce contexte, Heidegger insiste sur le fait que les concepts philosophiques forgés dans son projet ontologique doivent être compris comme des *indications formelles*, et non pas comme des contenus matériels.⁵ Voilà donc l'idée surprise : l'indication formelle.

L'idée de la *formale Anzeige*, qui a été plusieurs fois discutée dans les cours de jeunesse de Heidegger,⁶ revient donc dans ce contexte. Faisons à nouveau un court détour dans les textes de jeunesse pour esquisser l'horizon de cette question : que faut-il

⁴ Selon la traduction de Daniel Panis : « tendance naturelle à toujours prendre ses aises ».

⁵ GA 29/30, 428–429 / *Concepts*, 428–429. Daniel Panis traduit *formale Anzeige* par « assignation formelle ». Pour garder la cohérence avec l'exégèse courante, nous conservons la traduction usuelle par « indication formelle ».

⁶ GA 60, 65–66 ; GA 61, 19–20 ; GA 63, 80 ; cf. Kisiel 1996 et Greisch 2000, 127–128.

entendre ici par « indication formelle » ? C'est d'abord un concept de méthode qui désigne un procédé spécial de recherche. Pour le dire simplement, l'indication formelle est le moyen par lequel la recherche phénoménologique devient originaire, ce qui lui permet de parvenir aux phénomènes en tant que tels et d'en dévoiler les structures. Chacun des deux atomes de l'expression « indication formelle » est très important : d'une part, il s'agit d'une *indication* (et non pas d'une description concrète d'un contenu ontique) et, d'autre part, sa démarche est *formelle* (et non pas matérielle). On peut apporter quelques précisions sur chacun des deux.

D'abord, l'idée d'*indication* : dans l'approche concrète des phénomènes, elle se distingue par le fait de *laisser ouvert* (*offenhalten*) le sens des phénomènes abordés.⁷ Ainsi, l'indication formelle *ne porte pas préjudice* au sens des phénomènes⁸ : elle indique négativement, comme un avertissement, comme une mise en garde (*Warnung* ; GA 60, 63) ; elle est une défense (*Abwehr*), une assurance préalable ou préliminaire (*vorhergehende Sicherung* ; GA 60, 64) attestant que le caractère d'accomplissement (*Vollzugscharakter*) du phénomène demeure libre. L'indication formelle est donc une mesure de précaution (*Vorsichtsmaßregel*), elle a un caractère « prophylactique ».⁹ Sa nécessité est justifiée par la tendance de toute approche à se fixer unilatéralement sur son contenu.¹⁰ C'est donc un pas en arrière, une manière de se tenir sur la réserve, afin de ne pas fixer le sens originaire du phénomène dans une particularisation déterminée.¹¹

⁷ GA 9, 9 : « Die Sinnfixierung von "Methode" ist in formal anzeigender Bedeutung (z. B. "Weg") offenzuhalten für eigentliche konkrete Bestimmungen. »

⁸ En quoi consiste cette approche non-préjudicielle ? Réponse : l'indication formelle empêche que la détermination formelle-ontologique porte préjudice au sens relationnel (*Bezugssinn*) et au sens d'accomplissement (*Vollzugssinn*), par l'orientation unilatérale vers le contenu (*Gehalt*).

⁹ GA 63, 80 : « L'indication formelle est toujours mal comprise quand elle est prise comme une proposition fixe et générale [*als fester, allgemeiner Satz*] et est utilisée pour déduire quelque chose d'elle ou pour imaginer quelque chose à partir d'elle, dans une manière constructive-dialectique [*und mit ihr konstruktiv dialektisch deduziert und fantasiert wird*]. Tout dépend du fait que notre compréhension soit ramenée du contenu de l'indication, qui est indéterminé mais intelligible [*vom unbestimmten, aber irgendwie verständlichen Anzeigegehalt*], à la direction correcte du regard [*richtige Blickbahn*]. L'obtention de cette direction du regard [*das Gewinnen dieser Blickbahn*] peut et doit être soutenue de manière prophylactique par le rejet [*Abweisung*] de certaines positions du regard [*Blickstellungen*] qui sont *apparemment* apparentées [*scheinbar verwandter*] et qui semblent s'imposer de soi [*von selbst andrängender*], comme si elles étaient dominantes dans la situation particulière de la recherche. »

¹⁰ Heidegger affirme que cette mesure de précaution est due à la tendance déchu (*abfallende Tendenz*) de l'expérience facticielle de la vie, qui menace constamment de glisser et de tomber dans ce qui relève de l'ordre objectif (*ins Objektmäßige abzugleiten*). Mais c'est notamment de cette expérience que le phénoménologue doit extraire (*herausheben*) les phénomènes. La phénoménologie doit réorienter cette orientation vers le *Was* (qu'est-ce que c'est ?) sur le *Wie* (comment est-il, comment le phénomène est-il accompli ou réalisé ou effectué, comment est-on lié au phénomène ?).

¹¹ Sur cet aspect de l'« indication », il semble que l'indication formelle constitue l'alternative heideggérienne à la réduction husserlienne. Il s'agit aussi d'un *schritt zurück*, d'un pas en arrière, mais l'être du phénomène n'est pas suspendu, le sol phénoménal n'est pas mutilé par l'intervention excessivement théorisante de la réduction.

Ensuite, la *formalité* : Heidegger souligne que la formalisation de l'indication formelle doit être comprise à partir des procédés techniques husserliens de généralisation et de formalisation.¹² L'indication formelle serait ainsi une radicalisation de la formalisation husserlienne. En accédant au sens originaire des phénomènes, l'indication formelle découvre leurs structures et les *formalise*.¹³ Par exemple, nous avons vu que, dans le cours sur la phénoménologie de la vie religieuse, l'attente de la parousie (un cas *particulier* d'attente) est (dé-)formalisée, afin d'obtenir la structure formelle de l'être-avenant (*zukünftig sein*) de l'être pour la mort, en tant qu'attente *générique* de son propre avenir.¹⁴ Ce qui est indiqué d'une manière formelle (et non pas simplement décrit d'une manière concrète-matérielle), c'est la structure qui précède toute concrétisation, toute matérialisation. Le philosophe ne peut mettre phénoménologiquement en évidence l'*a priori* d'une modalité d'existence comme celle du *Vorlaufen* qu'au moyen d'une telle indication formelle.

Revenant au cours de 1929–1930, nous pouvons dire que c'est précisément la fixation sur le contenu qui détermine l'erreur de perspective que Heidegger signale dans la lecture de ses contemporains. En effet, lorsque les premiers lecteurs de *Sein und Zeit* font du *Vorlaufen* la marque d'une philosophie sombre décrivant l'homme en tant que condamné à mourir ou, plus encore, acculé au suicide, Heidegger se demande : « où se trouve ici le malentendu (*Mißverständnis*) ? » (GA 29/30, 427 / *Concepts*, 426) Force est de constater que ce malentendu réside dans l'incapacité des interprètes à assimiler les concepts philosophiques en tant qu'indications formelles, incapacité qui provient de leur fixation sur le contenu (sur le *Gehaltsinn*, comme disait le jeune Heidegger). Ici, dans le cours de 1929–1930, Heidegger affirme que cette fixation

¹² La généralisation est le procès qui mène du rouge ou du jaune au concept général de « couleur ». La formalisation est cependant le procès par lequel on arrive à partir de n'importe quoi au concept supra-général de « chose », d'« objet », d'« *Etwas* ».

¹³ Sur cet aspect de la « formalisation », il semble que l'indication formelle constitue une alternative à la variation eidétique et à l'intuition eidétique husserlienne (*Wesensschau*). Voir en ce sens une citation de GA 29/30 : « [...] la *description formelle* [formale Charakteristik] ne fournit pas l'essence [Wesen] ; elle indique tout au plus, en l'indiquant, la tâche décisive [die entscheidende Aufgabe *anzeigt*] qui consiste à concevoir la relation à partir de sa dimension propre [die Beziehung auf ihrer eigene Dimension zu begreifen], au lieu de niveler la dimension par la description formelle. » (GA 29/30, 425 / *Concepts*, 425, modifié) Ici s'entrevoit donc encore une fois le rapport entre le *Bezugssinn* (*Beziehung*) et le *Gehaltssinn*.

¹⁴ Heidegger souligne plusieurs fois la signification universelle, le caractère indispensable (*Unentbehrlichkeit*) et le caractère incontournable (*unumgänglich*) de l'indication formelle pour la philosophie véritable. Cf. GA 59, 62 : « Zugleich machen wir damit an einem konkreten Fall deutlich, wie sich mit der universalen Bedeutung und Unentbehrlichkeit der formalen Anzeige eine ständige Gefahr des Abgleitens in falsche Betrachtungsrichtungen verknüpft, des weiteren bestimmt sich die Bedeutung von Genuinität näher. » Voir aussi GA 59, 85 : « Die formale Anzeige hat innerhalb der Philosophie eine unumgängliche Bedeutung, die verständlich gemacht werden kann, allerdings nur dann, wenn die formale Anzeige nicht hypostasiert und zum Ziel und Gegenstand philosophischer Betrachtung gemacht wird, sondern in einer fest bestimmten Weise im Dienste der Aufgabe der Philosophie steht : des aufmerksam machenden Ursprungsverstehen, d. h. zugleich aus dem Konkreten und Faktischen echt motiviert ist, nicht als das dem Faktischen Gemeinsame, sondern als nicht präjudizierende, aber auch nicht entscheidend leistende, vorzeichnende Antastung des Faktischen. »

univoque sur le contenu est bien l'attitude naturelle de l'homme en général, qui comprend l'existence propre comme fait brut, d'être simplement là-devant. La tendance irréfléchie de concevoir la vie propre et son milieu existentiel à partir de la catégorie de la *Vorhandenheit*, c'est là la diagnose ontologique :

L'attitude est ici celle de la vie courante et naturelle, du point de vue de laquelle on prend dès le départ notre interprétation comme un propos sur les qualités de l'être humain, être qu'il y a aussi à côté de la pierre, de la plante, de l'animal. Dans l'être humain, un rapport à la mort se trouve *sous-la-main* [*vorhanden*]. De ce rapport, on prétend qu'il constitue l'existence authentique [*eigentliche Existenz*] de l'homme, c'est-à-dire qu'il faut que ce rapport – rapport qui se trouve *sous-la-main* [*vorhandenes Verhältnis zum Tode*] – devienne un état permanent [*Dauerzustand*] dans l'homme. Mais les êtres humains qu'il y a là ne peuvent supporter cet état ; il se trouve justement qu'ils sont là, et souvent dans une forme réjouissante ; voilà pourquoi cette sombre conception de l'existence est impossible. Par cette attitude fondamentale [*Grundhaltung*], qui dès le départ entre en jeu sans avoir été examinée, la mort, le rapport de l'être humain à la mort [*der Tod, das Verhältnis des Menschen zum Tode*], sont déjà pris comme des choses qui se trouvent *sous-la-main* [*wie etwas Vorhandenes*]. Pour l'entendement courant [*vulgärer Verstand*], l'étant authentique [*das eigentlich Seiende*] est ce qui se trouve toujours sous-la-main [*was immer vorhanden ist*] ; dès lors, cet entendement voit l'authenticité de l'existence [*Eigentlichkeit der Existenz*] dans le fait que le rapport à la mort se trouve toujours sous-la-main [*Immervorhandensein des Verhältnisses zum Tode*], dans le fait de penser constamment à la mort. Avec cette attitude fondamentale, dont nul d'entre nous ne peut se décharger, ce qui est dès le départ perdu de vue est que le caractère fondamental de l'existence, du fait que l'homme existe, réside dans la *résolution* [*Entschlossenheit*]. (GA 29/30, 427 / *Concepts*, 426, tr. modifiée)¹⁵

Comme nous pouvons le comprendre aisément, cette attitude fondamentale correspond, dans la logique de l'analytique du *Dasein*, à la tendance naturelle à se laisser absorber et accaparer par l'étant, par le monde, par la préoccupation. Nous savons déjà que la réification de l'être de l'homme provient de la compréhension falsifiée de soi-même, qui s'enracine ontologiquement dans l'échéance (*Verfallen*), qui à son tour est un « état » qu'on ne peut jamais éviter définitivement. C'est pourquoi Heidegger précise ici que « nul d'entre nous ne peut se décharger ». Autrement dit, personne ne peut échapper à cette tendance de tomber et de retomber, comme sous la pression d'une force gravitationnelle, dans l'interprétation chosifiante et substantialisante de l'étant que nous sommes (une interprétation dominée par la catégorie de la *Vorhandenheit*) ; et toute saisie originaire est ensuite recouverte, toute attitude authentique instantanée tombe ensuite en proie à la domination du « On ».

(iv) Ce mécontentement devant les fausses interprétations qui circulent sur le problème de la mort peut être identifié enfin dans le laboratoire secret du « deuxième Heidegger », notamment dans le manuscrit élaboré, sous la forme de fragments, en 1936–1938 et publié à l'occasion du centenaire du philosophe sous le titre : *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Dans le § 161 de ce travail, Heidegger

¹⁵ Afin d'assurer une plus grande cohérence terminologique dans notre travail, nous avons préservé la version « sous-la-main » pour *Vorhandenes* et « authentique » pour *eigentlich*.

affirme encore une fois que, dans la mesure où l'intention fondamentale ontologique de la problématique de la mort de *Sein und Zeit* n'est pas adéquatement comprise,

[...] les plus stupides et les plus absurdes interprétations fausses se fauillent [*einschleichen*] et se répandent et une « philosophie de la mort » est ainsi fabriquée [*zurechtgemacht wird*]. Les fausses interprétations précisément de cette section d'*Être et temps* sont le signe le plus évident de l'incapacité – qui est toujours fleurissante [*das noch in voller Blüte stehende Unvermögen*] – de reprendre et de reposer ce qui a été là préparé comme questionnement [*die dort vorbereitete Fragestellung nachzuvollziehen*], c'est-à-dire, de penser cela de manière plus originaire et, à la fois, de l'expliquer davantage de manière créatrice [*schaffend über sich hinauszubringen*]. (GA 65, 283–284)

Deux aspects méritent d'être soulignés dans ce passage : d'abord, ce fragment témoigne que le phénomène de la mort était parmi les thèmes favoris des interprètes, que la mort avait déjà passé la rampe, entrant ainsi dans le débat public ; ensuite, ce passage illustre que la fausse compréhension de cette problématique est « le signe le plus évident [*das deutlichste Zeichen*] » de la méconnaissance que recueille encore le projet philosophique heideggérien. Ce qui signifie aussi que la compréhension authentique de l'ontologie fondamentale dépend de l'interprétation correcte du phénomène de la mort. Mais ce qui empêche toujours une telle compréhension authentique, c'est l'assimilation de l'analytique du *Dasein* à une *Weltanschauung*,¹⁶ comme le constate Heidegger, avec quelques traces d'amertume, dans le § 162 :

Ô combien il est simpliste et paresseux [*armselig und billig*] de reprendre le mot d'« être pour la mort », de le mettre dans une brute « conception du monde » et d'attribuer celle-ci à *Être et temps* ! Il semble que ce calcul fonctionne très bien, car ce « livre » parle aussi du « rien » [*« Nichts »*]. C'est ainsi qu'on arrive à la simple conclusion : l'être pour la mort, c'est-à-dire l'être pour le rien [*Sein zum Nichts*], et cela comme essence du *Dasein* ! Et n'est-ce pas un nihilisme ?! (GA 65, 284–285)

En effet, c'est le problème du rien, le grand thème du début des années 1930 (nous y reviendrons tout de suite), qui contribue à un certain détournement de l'interprétation de la philosophie heideggérienne, en direction d'une vision du monde nihiliste, négativiste. Loin d'être traité sobrement (c'est-à-dire d'une manière formelle-indicative), le rapport entre la mort, l'angoisse et le rien devient pour les lecteurs des années 1930 une sorte d'attitude « existentialiste » pathétique devant le rien d'un univers absurde. Pour Heidegger, cette compréhension n'a rien de commun avec la philosophie véritable, qui cherche profondément les choses elles-mêmes dans le domaine de l'essence. Cette interprétation erronée relève d'une attitude muséale des savants en philosophie et de la curiosité insatiable et superficielle des journalistes. Voilà pourquoi Heidegger accentue d'une manière caustique son reproche :

L'être pour la mort ne serait pas rencontré dans son essentialité [*Wesentlichkeit*], si l'occasion des fades moqueries [*faden Spötteleinen*] n'était pas donnée aux savants en philosophie [*Philosophiegelehrten*] et si le droit de savoir mieux [*Bessserwissen*] n'avait pas été donné aux journalistes. (GA 65, 285)

¹⁶ La même chose est répétée dans le § 163 : « L'être pour la mort n'est pas accessible par la voie d'une "conception du monde", et quand il est faussement interprété [*mißdeutet*] de cette manière » (GA 65, 285) ; « La mort ne rentre pas dans le domaine de la méditation fondatrice [*in den Bereich der grundlegenden Besinnung*], pour enseigner une "philosophie de la mort" à la manière des "conceptions du monde" [...] » (GA 65, 285–286).

Dans un autre contexte, Heidegger répète, d'une manière acide, que l'analyse ontologique de la mort n'a pas pour tâche de « rendre la mort compréhensible pour les journalistes [*Zeitungsschreiber*] et les petits-bourgeois [*Spießbürger*] » (GA 65, 286). Cette causticité est, évidemment, une forme d'exaspération, en réaction à la propagation de cette fausse interprétation du problème de la mort dans cette première décennie après la publication de *Sein und Zeit*.

Au-delà de ces réactions de Heidegger devant l'incompréhension de ses contemporains, nous constatons que la plupart des approches heideggériennes du problème de la mort après *Être et temps* possèdent une certaine constance : si la mort joue son rôle, ce ne sera plus dans le contexte d'une analytique de l'être-le-là (*Da-sein*), mais dans le contexte d'une pensée de l'être comme tel *et dans son rapport avec le rien*. En effet, la relation entre *Sein* et *Nichts* sera le fil rouge de presque toutes les approches heideggériennes sur la mort après *Être et temps*. La mort sera donc l'élément de médiation entre l'être et le rien, et c'est donc dans cette constellation interrogative que nous devons placer notre enquête.

Pour mieux saisir cette nouvelle constellation conceptuelle, ne faut-il pas interroger préalablement le thème du rien comme tel ? La question devient donc : comment l'idée du rien s'est-elle infiltrée dans la pensée heideggérienne ? Le centre de cette problématique se trouve, évidemment, dans la conférence tenue le 24 juillet 1929 à l'Université de Freiburg, intitulée « Qu'est-ce que la métaphysique ? », où le thème du rien dans son rapport à l'être est mis au jour pour la première fois d'une manière explicite (ayant un rapport explicite non pas avec au problème de la mort, mais seulement avec l'angoisse). Toutefois, avant d'analyser ce texte, nous devons revenir encore une fois à *Sein und Zeit* et, préalablement, il nous faut retracer au plus près la relation entre mort, angoisse et rien. C'est à partir de la configuration du thème du rien de *Sein und Zeit* (où, disons, le rien n'est pas encore un « thème ») qu'on peut évaluer la problématisation explicite du rien, deux ans plus tard, dans « Qu'est-ce que la métaphysique ? ».

Nous pouvons donc distinguer les étapes suivantes : l'apparition non-thématique du rien dans *Être et temps* ; l'apparition thématique du problème du rien dans les années 1929–1930 ; les apparitions du thème de la mort entre 1931 et 1936 ; le problème de la mort dans la pensée de l'être et du rien dans les *Beiträge zur Philosophie* ; le problème de la mort dans la pensée tardive.

8.2 Retour à 1927 : le rien dans *Sein und Zeit*¹⁷

Dans *Être et temps*, l'idée du rien est déployée d'abord à partir du caractère *indéterminé* de l'angoisse. Tandis que la peur et l'effrayant qui la caractérisent ont une provenance déterminée (ce qui menace, c'est tel ou tel étant intramondain déterminé), l'angoisse vient de nulle part (*nirgends*), de telle sorte que son devant-quoi (*Wovor*) est le rien (*das Nichts*) :

¹⁷ La genèse du problème du rien avant *Sein und Zeit* peut constituer la tâche d'une recherche distincte. Remarquons que le thème du rien est présent déjà dans le cours d'hiver de 1921/1922 ; voir GA 61, 145–148, où *Nein – Nicht – Nichts* sont considérés comme des *Existenzialien*.

Dans le devant-quoi de l'angoisse devient manifeste le « rien et nulle part » [« *Nichts ist es und nirgends* »]. La récalcitrance du rien et nulle part intramondain [*Aufsässigkeit des innerweltlichen Nichts und Nirgends*] signifie phénoménalement ceci : le devant-quoi de l'angoisse est le monde comme tel. La complète non-significativité qui s'annonce dans le rien et nulle part [*völlige Unbedeutsamkeit, die sich im Nichts und Nirgends bekundet*] ne signifie pas l'absence de monde, elle veut dire que l'étant intramondain est en lui-même si totalement non-pertinent que, sur la base de cette non-significativité de l'intramondain, il n'y a plus que le monde en sa mondanéité pour s'imposer. (SZ, 186–187, trad. modifiée)

Ensuite, l'idée du rien se détermine en fonction des directions phénoménales dans lesquelles l'angoisse se manifeste. D'abord, l'angoisse brise l'absorption du *Dasein* dans la préoccupation et dans le monde des outils à portée de la main, révélant par là un *Nichts von Zuhandenheit*, un rien qui suspend la significativité constituant les réseaux des renvois mondains. Nous découvrons donc dans ce contexte la connexion problématique entre *Angst/Nichts*, *Unbestimmtheit*, *Welt* et *Unbedeutsamkeit*. L'angoisse ne révèle rien d'intramondain, mais le monde comme tel. Dès lors, le rien de l'à-portée-de-la-main (*Nichts von Zuhandenheit*) se fonde dans le « quelque chose » le plus originaire (*das ursprünglichste* « *Etwas* ») qu'on appelle monde.¹⁸ Cependant, si le monde fait partie de la constitution du *Dasein*, alors le rien semble être « dans » le *Dasein* lui-même. Il en découle peu à peu l'hypothèse selon laquelle le rien serait au cœur de l'être du *Dasein* ; plus encore, c'est peut-être le cœur, le noyau de l'être du *Dasein*. Cette indication se concrétisera ultérieurement, quand l'angoisse sera mise en œuvre dans la dynamique existentielle interne de l'être du *Dasein*, notamment grâce aux deux instances qui ouvrent l'authenticité : la mort et la conscience.

Quant à la relation entre l'angoisse et la mort, Heidegger est très direct, affirmant que, dans l'angoisse, « le *Dasein* se trouve devant le rien de la possible impossibilité de son être » (SZ, 266). Le rien est donc non pas, comme dans l'occurrence antérieure, un *Nichts von Zuhandenheit* qui se révélerait comme *Welt*, mais le *Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz*. Que signifie parler d'une existence « impossible » ? Comment comprendre cette impossibilité (*Unmöglichkeit*) qui donne la consistance ontologique du rien (*Nichts*), si le § 48 nous interdit de la penser comme disparition (*Verschwinden*) ou comme cesser (*Aufhören*) ? Tout comme le rien sera plus tard déterminé comme le cœur de l'être, l'impossibilité semble être ici le cœur de la possibilité (qui, nous le savons, appartient essentiellement à l'être du *Dasein*). Mais comment comprendre concrètement ces relations qui relèvent peut-être de l'aporétique ? Quoi qu'il en soit, la relation mise en évidence ici est ce qui rapproche *Angst/Nichts* et *Unmöglichkeit*.

L'apparition du thème du rien dans le contexte du problème de la conscience relève aussi d'une sorte d'indétermination : il s'agit de l'indétermination de celui

¹⁸ SZ, 187 : « Wovor die Angst sich ängstet, ist nichts von dem innerweltlichen Zuhandenen. Allein dieses Nichts von Zuhandenem, das die alltägliche umsichtige Rede einzig versteht, ist kein totales Nichts. Das Nichts von Zuhandenheit gründet im ursprünglichsten "Etwas", in der Welt. Diese jedoch gehört ontologisch wesentlich zum Sein des Daseins als In-der-Welt-sein. Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heißt die Welt als solche herausstellt, dann besagt das : wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst. »

qui appelle le *Dasein* avec la voix de la conscience. En effet, nous ne savons pas *qui* est celui qui appelle le *Dasein* ; l'être du *Rufer* dans son « qui » (*wer?*) est indéterminable, du moins au niveau de l'étant intramondain : « L'appelant n'est "mondainement" déterminable par *rien* en son qui [*Der Rufer ist in seinem Wer "weltlich" durch nichts bestimmbar*]. Il est le *Dasein* en son étrang(èr)eté [*Unheimlichkeit*], il est l'être-au-monde originellement jeté en tant qu'hors-de-chez-lui, il est le "que" nu [*das nackte « Daß »*] dans le rien du monde [*im Nichts der Welt*] » (SZ, 276–277). Tout comme l'angoisse est une angoisse devant (le) rien – ce rien, comme monde, appartenant au *Dasein* lui-même : angoisse de soi devant soi –, de même, dans l'appel de la conscience, le *Dasein* est celui qui appelle, comme *das nackte « Daß » im Nichts der Welt*. Le pur fait « qu'il est » le réclame, et cela dans l'annihilation (angoissée) du monde : le soi (*Selbst*) est ainsi « jeté dans le rien ». ¹⁹ Nous entrevoyons donc ici la connexion entre *Angst*, *Nichts*, *Unbestimmtheit*, *Unheimlichkeit* et *Daß*. ²⁰

Finalement, dans le même contexte problématique de la conscience, le thème du rien a encore une concrétisation, peut-être la plus importante au regard de sa portée philosophique, notamment autour du phénomène de la dette. La voix de la conscience appelle – de son indétermination mondaine – le *Dasein* lui-même, le convoquant à son pouvoir-être le plus propre, qui s'avère un être-en-dette (*Schuldigsein*) ; quant à ce *Schuldigsein*, l'idée de « non » (*Nicht*) se révèle lui être intimement inhérente. La tâche suivante consiste par conséquent à mettre au jour le sens existentiel de ce *Nicht* dans son *Nicht-Charakter* ²¹ : finalement, l'être-en-dette se dévoile comme étant le fondement d'une nihilité (*Grundsein einer Nichtigkeit* ; « nullité » selon Martineau, « négative » selon Vezin). Heidegger souligne aussi qu'il appartient au rien de dévoiler la nihilité ²² ; ceci explique que la relation entre le « non » (*Nicht*), la nihilité (*Nichtigkeit*) et le rien/néant (*Nichts*) constitue la trame de notre problématique. Les instances du rien – *Nichts von Zuhandenheit*, *Nichts von Welt*, *Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz*, *Nichtigkeit* – se dévoilent ainsi dans leur coappartenance originaire, notamment dans le phénomène unitaire de la résolution, où le *Dasein* authentique assume le fait d'être « le fondement nul de sa nullité » (SZ, 306 : *daß es der nichtige Grund seiner Nichtigkeit ist*) ; dès lors, la mort en tant que possibilité de l'impossibilité est « la nihilité pure et simple du *Dasein* ». ²³

¹⁹ SZ, 277 : « Et qu'est-ce qui pourrait être plus étranger au On, perdu qu'il est dans la diversité du "monde" de sa préoccupation, que le Soi-même isolé sur soi dans l'étrang(èr)eté, jeté dans le rien ? »

²⁰ Rappelons que dans la genèse du problème de la mort avant *Sein und Zeit*, la problématique du *Daß* a eu une importance particulière.

²¹ SZ, 283 : « Gleichwohl liegt in der Idee von "schuldig" der Charakter des *Nicht*. Wenn das "schuldig" die Existenz soll bestimmen können, dann erwächst hiermit das ontologische Problem, den *Nicht-Charakter* dieses *Nicht* existenzial aufzuklären. »

²² SZ, 308 : « Le rien devant lequel l'angoisse transporte dévoile la nullité qui détermine le *Dasein* en son *fondement*, lequel est lui-même en tant qu'être-jeté dans la mort. [*Das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem Grunde bestimmt, der selbst ist als Geworfenheit in den Tod.* »

²³ SZ, 306 : « Den Tod begriffen wir existenzial als die charakterisierte Möglichkeit der *Unmöglichkeit* der Existenz, das heißt als schlechthinige *Nichtigkeit* des *Daseins*. »

Résumons : le rien est toujours considéré dans une relation privilégiée avec l'angoisse. L'angoisse est l'affection du rien ; l'angoisse révèle le rien et le rien se montre seulement dans l'angoisse. Par ailleurs, le couple rien/angoisse est pris dans plusieurs relations conceptuelles : avec le monde et l'ustensilité, prenant le visage de la non-significativité (*Unbedeutsamkeit*) ; avec la mort, sous la figure de l'impossibilité (*Unmöglichkeit*) ; avec la conscience et la dette, en tant qu'étrangeté (*Unheimlichkeit*) et que nihilité (*Nichtigkeit*). Par rapport à la préoccupation intramondaine, le rien relève du monde lui-même ; par rapport à la mort, le rien relève de l'impossibilité (possible) de l'existence ; par rapport à la conscience, le rien relève de l'étrangeté. Du point de vue temporel, dans le contexte de la conscience, le rien tient de l'être-jeté, donc du passé essentiel du *Dasein*, tandis que, dans le contexte du problème de la mort, le rien comme impossibilité (possible) de l'existence relève de l'avenir ; enfin, le rien de l'à-portée-de-la-main, comme suspension de la préoccupation, marque le présent du *Dasein*.

8.3 La reprise du problème du rien en 1929–1930 : le débat sur le kantisme avec Cassirer (mars–avril 1929) ; la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (juillet 1929) ; le cours *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929–1930)

C'est donc à partir de cette cartographie plurielle du rien de *Sein und Zeit* qu'on peut comprendre les déploiements heideggériens ultérieurs. La question du rien, qui sera amplement développée dans la conférence de juillet 1929 à l'Université de Fribourg, « Was ist Metaphysik? », est d'abord annoncée dans la rencontre que Heidegger a eu avec Ernst Cassirer à Davos, quatre mois plus tôt, en mars-avril 1929. Ici, Heidegger précise que l'analyse de l'angoisse qui se trouve dans *Sein und Zeit* a pour fonction de préparer une question fondamentale : « sur la base de quel sens métaphysique du *Dasein* est-il possible que l'homme en général puisse se placer devant quelque chose comme le rien (*Nichts*) ? » (GA 3, 283) Le rien, à son tour, est indispensable à la *Seinsfrage*, car, affirme Heidegger, « c'est seulement si je comprends le rien ou l'angoisse, que j'ai la possibilité de comprendre l'être. L'être est incompréhensible si le rien est incompréhensible. » (GA 3, 283–284).²⁴ Nous voyons qu'ainsi s'ouvre la grande ligne de réflexion sur le rapport entre l'être et le rien, rapport qui trouvera en son centre le phénomène de l'angoisse et le problème de la mort. Ce noyau conceptuel sera donc approfondi par Heidegger quatre mois plus tard.

En effet, dans « Qu'est-ce que la métaphysique? », ²⁵ Heidegger pose *die Frage nach dem Nichts* pour la première fois expressément et thématiquement. Ce qui se

²⁴ « Nur wenn ich das Nichts verstehe oder das Angst, habe ich die Möglichkeit, Sein zu verstehen. Sein ist unverständlich, wenn das Nichts unverständlich ist. »

²⁵ GA 9, 103–122 (édition originale de 1976, *Wegmarken* : 1–19), tr. fr. H. Corbin, in QM, 19–44.

subsistait encore de manière souterraine dans l'analytique existentielle est maintenant repris explicitement, sous la forme d'une question focalisée sur le rien : qu'est-ce que le rien ?²⁶ Nous serons donc confrontés au rien « en tant que tel ». Le rien ne se rapporte pas ici, comme dans *Sein und Zeit*, à une dimension existentielle distincte du *Dasein* (l'ustensilité, la mort, la conscience, la dette). Nous avons affaire au rien comme tel, le rien qui s'autonomise et devient ainsi une instance distincte.

La question du rien intervient dans la tentative de délimiter le propre de la pensée métaphysique par rapport à la connaissance scientifique. Or, toutes les sciences sont caractérisées par une relation mondaine à l'étant (*Weltbezug zum Seienden* ; GA 9, 104 / *Ques. I/II*, 49),²⁷ ayant pour objet l'étant et rien d'autre (*weiter nichts*), rien au-delà (*hinaus nichts*), rien de plus (*sonst nichts*). C'est à partir du soin avec lequel le rien est pointé dans le langage usuel que Heidegger se demande « qu'est-ce que le rien ? ». Cette question, la science ne peut la poser, car elle s'occupe exclusivement de l'étant, tandis que le rien est pour elle seulement « une chimère et un phantasme » (GA 9, 106 / *Ques. I/II*, 51), même s'il intervient toujours quand la science détermine son essence : *weiter nichts* ; *hinaus nichts* ; *sonst nichts*.

La pensée métaphysique pose toutefois cette question que la science ne peut pas poser – qu'est-ce que le rien ? – mais elle se heurte du fait que le « est » est déjà impliqué dans la question et que le rien est d'abord considéré comme quelque chose, comme étant, comme ce que précisément il n'est pas. Au niveau de la logique et de l'entendement, cela trahit une contradiction flagrante ; la logique et l'entendement constituent donc la deuxième instance (après la science) qui rejette *die Frage nach dem Nichts* comme telle. Dans la logique de l'entendement (*Verstand*), le rien serait la négation de la totalité de l'étant (*Verneinung der Allheit des Seienden*), le non-étant (GA 9, 107–108 / *Ques. III*, 53), restant sous la condition du négatif (*Nichthaftes*) en tant que quelque-chose-nié (*Verneinte*). La question suivante est alors celle de la relation qui lie le « non » (*das Nicht*), le rien (*das Nichts*), la négativité (*Verneinheit*) et la négation (*Verneinung*).²⁸ La thèse que Heidegger annonce ici est la suivante : le rien est *plus originaire* que le non et la négation.

²⁶ Les traductions françaises ont rendu le terme allemand *Nichts* soit comme « rien » soit comme « néant ». Pour préserver l'unité terminologique de notre analyse, nous avons conservé uniquement le terme « rien ».

²⁷ Ainsi, pré-scientifiquement et extra-scientifiquement, l'homme s'oriente toujours vers l'étant.

²⁸ Déjà dans *Sein und Zeit*, Heidegger s'interrogeait sur l'idée de la négativité dans la philosophie traditionnelle. SZ, 285–286 : « Et pourtant, le sens ontologique de la néantité [*Nichtheit*] de cette nullité [*Nichtigkeit*] existentielle ne laisse pas de rester obscur, et cela ne vaut pas moins de l'essence ontologique du ne-pas [*Nicht*] en général. Assurément, l'ontologie et la logique ont demandé beaucoup au ne-pas, et ainsi, par étapes, rendu visible sa possibilité, sans pour autant le dévoiler lui-même ontologiquement. L'ontologie trouvait le ne-pas devant elle, et elle s'en est simplement servie. Est-il alors si "évident" que tout ne-pas signifie un négatif [*Negativum*] au sens d'un défaut [*Mangel*] ? Sa positivité s'épuise-t-elle à constituer le "passage" ["*Übergang*"] ? Pourquoi toute dialectique se réfugie-t-elle dans la négation [*Negation*], mais sans pouvoir fonder dialectiquement celle-ci même, ni même la fixer à titre de problème ? A-t-on en général jamais élevé au rang de problème l'origine ontologique de la néantité [*Nichtheit*], ou tout au moins, préalablement, recherché les conditions de possibilité sur la base desquelles le problème du ne-pas, de sa néantité

Après ce deuxième dépassement (celui du raisonnement logique de l'entendement), le questionnement métaphysique sur le rien cherche la *donation* du rien : le rien doit être préalablement donné (GA 9, 108 / *Ques. I/II*, 54 : *muß es zuvor gegeben sein*). Quant au problème de la *donation du rien*, le texte semble faire ici un pas en arrière, revenant à la définition antérieure (justement « dépassée »), définition spécifique à la logique de l'entendement : le rien est la négation radicale de la totalité de l'étant.²⁹ C'est donc la totalité de l'étant qui doit être préalablement donnée, afin d'être soumise à l'acte de la négation. La *donation de la totalité de l'étant* est ainsi la condition préalable pour arriver à une possible *donation du rien*, conçu précisément comme une négation de cette totalité.

Quant à la donation de la totalité de l'étant, cela semble soulever d'autres difficultés, que Heidegger énumère succinctement : (a) d'abord, comment la totalité de l'étant peut-elle devenir accessible à nous, qui sommes des êtres finis ? (b) même si nous « imaginons » cette totalité « dans la pensée », donc par la voie spéculative (pour la nier aussi dans la pensée), nous arrivons seulement à un rien imaginé (*eingebildetes Nichts*) et non pas au « rien véritable » (« *eigentliches* » *Nichts*) ; (c) mais, en fait, nous ne pouvons jamais distinguer entre le rien imaginé et le rien « véritable », car le rien est l'indifférenciation absolue (*völlige Unterschiedlosigkeit*) ; (d) et, enfin, par l'idée d'un « *eigentliches* » *Nichts* nous retombons dans la conception contradictoire d'un rien qui existe (*ein seiende Nichts* ; GA 9, 109 / *Ques. III*, 55).

Mais, ajoute Heidegger, ces apories ne sont que d'autres « objections de l'entendement [*Einwände des Verstandes*] » qui veulent empêcher encore une dernière fois la recherche métaphysique du rien. Comment Heidegger parvient-il à s'extraire de ces apories ? En appliquant une certaine tournure à sa problématique : la légitimité (*Rechtmäßigkeit*) d'une telle *Frage nach dem Nichts* ne peut consister en rien d'autre qu'en une « expérience fondamentale du rien » (*Grunderfahrung des Nichts*). C'est à partir de cette tournure et d'une telle exigence d'une *expérience fondamentale* que nous pouvons enfin relier les considérations de la conférence de 1929 avec les déploiements de l'analytique existentielle de 1927.

Une telle expérience fondamentale révèle donc la totalité de l'étant, comme l'illustrent par exemple, l'ennui véritable (*eigentliche Langeweile*) ou la joie de la présence du *Dasein* de l'homme aimé (GA 9, 110 / *Ques. III*, 56 : *die Freude an der Gegenwart des Daseins [...] eines geliebten Menschen*). Nous retrouvons donc la problématique existentielle de la *Befindlichkeit*, laquelle joue son rôle essentiel, comme nous l'avons vu, dans l'analytique du *Dasein*. Au lieu de se représenter la totalité de l'étant dans la pensée, ou de tenter une saisie (*Erfassen*), d'ailleurs impossible, de la totalité, afin de la nier ensuite, la véritable voie est celle de l'ouverture d'un « se trouver dans », d'un *Sichbefinden* relevant de l'ordre de la *Befindlichkeit*. Soulignons ici que l'idée de « l'étant en tant que tout » ou de la « totalité de l'étant »

et de la possibilité de celle-ci se laisse poser ? Et où pourrions-nous trouver ces conditions, *sinon dans la clarification thématique du sens de l'être en général* ? »

²⁹ GA 9, 109 / *Ques. III*, 55 : « Das Nichts ist die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden ». La définition antérieure (« dépassée ») est presque identique. Voir GA 9, 107–108 / *Ques. I/II*, 53 : « Das Nichts ist die Verneinung der Allheit des Seienden [...] ».

reviendra constamment dans les interrogations ultérieures de Heidegger : cette idée-là est directement liée à notion de mort ou, du moins, au contexte thématique dans lequel ce problème est posé, par exemple, dans les interprétations du *deinon* de l'*Antigone* de Sophocle ou de l'*Offene* et du *Bezug* dans les poèmes de Rilke, nous y reviendrons.

En tout cas, ici, dans *Was ist Metaphysik?*, c'est dans l'espace de la *Befindlichkeit* que Heidegger cherche une disposition affective capable en principe dévoiler le rien. Dès lors, quelle tonalité-affective survenant dans le *Dasein* pourrait-elle révéler le rien ? La réponse est, à la suite de *Sein und Zeit*, bien prévisible : c'est l'angoisse. Heidegger reprend ici la démarcation faite en 1927 entre *Angst* et *Furcht*, accentuant l'idée de l'(in)détermination qui sépare le déploiement des deux affections. La peur révèle l'étant qui menace, l'étant dévoilé comme effrayant, jetant l'effrayé – qui perd complètement la tête (étant donc *kopflös*, affolé) – dans une confusion totale (*Verwirrung*). L'expérience fondamentale de l'angoisse en diffère complètement : elle n'est pas caractérisée par la confusion, mais par un calme spécifique (*eigentliche Ruhe*). Si l'angoisse ne surgit pas devant quelque chose de déterminé, cela signifie non pas qu'il n'y aurait là qu'un simple manque de détermination (*bloßes Fehlen der Bestimmtheit*), mais qu'on se trouve devant une impossibilité essentielle de la déterminabilité (*wesenhafte Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit* ; GA 9, 111 / *Ques. III*, 58). Dans cette impossibilité de la déterminabilité, l'angoisse est vécue comme étrangeté-inquiétante.

Dans ce contexte, Heidegger fait usage de la force expressive des particules impersonnelles de la langue allemande. Dans l'expression qui explicite l'angoisse : *es ist einem unheimlich* (qui peut être traduite mot à mot ainsi : *il est inquiétant pour quelqu'un*), Heidegger met un accent spécial sur le *es* (il) et sur le *einem* (pour quelqu'un). D'une part, par le *es* – le *il* de « il y a », « il pleut » ou « il fait beau », repris ultérieurement dans le fameux *es gibt* – indique l'indétermination absolue d'un *Ur-Etwas* devant laquelle surgit l'angoisse, ce qui se dévoilera comme rien (*Nichts*). D'autre part, par le datif *einem*, Heidegger veut montrer que l'affection de l'angoisse est si profonde dans le *Dasein*, qu'elle précède ontologiquement les couches personnelles de la constitution du soi : le *Da-sein* dans l'homme, l'être-le-là dans l'homme est *plus ancien* (ontologiquement, donc du point de vue « architectonique ») que le « moi » et le « toi » ; et c'est dans cette couche de profondeur que se déploie l'angoisse.³⁰ Il est important de signaler ici que l'angoisse implique une « transformation de l'homme dans son être-le-là (*Verwandlung des Menschen in sein Da-sein*) » (GA 9, 113 / *Ques. III*, 60), ce qui correspond – dans la logique de *Sein und Zeit* –, avec la modalisation de l'être inauthentique à l'être authentique du *Dasein*.

Ainsi, l'angoisse, comme affection fondamentale (*Grundstimmung*), est précisément ce survenir-provenir (*Geschehen*) du *Dasein* dans lequel se révèle le rien. L'angoisse est donc ce qui offre à la pensée interrogative la *donation* du rien, comme ce à partir de quoi on peut poser véritablement la question : qu'est-ce que le rien ? Mais

³⁰ C'est sur cet aspect que Jacob Rogozinski (2006, 38) déplore « le caractère équivoque du *Dasein* qui est mien sans être vraiment moi, se définit comme l'existant singulier que je suis et comme un Soi universel et neutre ».

l'angoisse n'est pas une saisie (*Erfassen*) du rien et elle n'a rien à voir avec l'énoncé négatif (*verneinende Aussage*) ; l'angoisse et le rien surviennent, du point de vue ontologique, *avant* tout énoncé négatif. Par là, le rien n'est pas la conséquence d'une négation (*Verneinung*) de la totalité de l'étant ; il n'est pas non plus le résultat d'une annihilation (*Vernichtung*) de l'étant. Tout cela signifie que le rien n'est pas à la mesure de l'étant, même s'il survient *dans une étroite unité avec* l'étant en tant que tout (*in eins mit dem Seienden im Ganzen*, dit le texte). Comment entendre *in eins mit* ? La totalité de l'étant devient caduque (*hinfällig*)³¹ dans l'angoisse, toutes les choses s'enfoncent dans l'indifférence³² et l'étant en tant que tout nous échappe,³³ dans un glissement vers l'insignifiance.

L'essence du rien (*Nichts*) est la *Nichtung* (l'œuvre-du-rien, « néantissement » selon Corbin), décrite comme *abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen* ; cela indique donc l'unité de trois mouvements : (a) le rien nous repousse (*abweisen*) ; (b) l'étant en tant que tout nous échappe (*entgleiten*) ; (c) le rien nous renvoie (*verweisen*) et nous pousse précisément vers ce glissement de l'étant.³⁴ Cette essence du rien agit en tant que *Nichten* (agir-du-rien) : le rien agit-comme-rien (*das Nichts nichtet*), cela est l'essence de l'œuvre-du-rien (*Nichtung*).

L'enjeu ontologique de cette interrogation inhabituelle sur le rien apparaît bientôt : « Dans la nuit claire du rien de l'angoisse se montre enfin la manifestation originaire de l'étant comme tel : que l'étant est – et non pas le rien » (GA 9, 114 / *Ques. III*, 62, tr. modifiée).³⁵ Le rien est donc ce qui révèle l'étant.³⁶ Seul le rien qui agit-en-tant-que-rien (*nichtendes Nichts*) peut mettre en lumière (exposer, manifester, dévoiler originellement) l'étant comme tel. Mais l'étant ne se montre que dans son être, car il n'y a pas d'étant sans être ni d'être sans étant. Ainsi, se dévoile l'intime et la paradoxale coappartenance entre l'être et le rien. En effet, Heidegger souligne l'appartenance originaire du rien au déploiement-essentiel même de l'être³⁷ et l'accomplissement de l'œuvre du rien au sein de l'être de l'étant : « *Im Sein des Seienden geschieht das*

³¹ GA 9, 113 : « In der Angst wird das Seiende im Ganzen hinfällig. » [*Ques. III*, 60 ; « branlant » selon la traduction de Corbin].

³² GA 9, 111 : « Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit. » [*Ques. III*, 58 : « nous nous abîmons dans une sorte d'indifférence »].

³³ GA 9, 112 / *Ques. III*, 59 : « die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt. »

³⁴ GA 9, 112 : « Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns – im Entgleiten des Seienden – dieses "kein". » [*Ques. III*, 58, modifié]

³⁵ « In der hellen Nacht des Nichts der Angst erstet erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen : daß es Seiendes ist – und nicht Nichts. »

³⁶ GA 9, 114 : « Das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem : es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches. »

³⁷ GA 9, 115 : « Das Nichts [...] gehört ursprünglich zum Wesen selbst. » Dans la cinquième édition (note f) Heidegger précise que *Wesen* doit être pris ici au sens verbal. Il ne s'agit donc pas du sens nominal d'« essence », mais du sens verbal du déploiement-essentiel. C'est ainsi que Heidegger ne dira pas *das Sein ist* (l'être est), mais *das Sein west* (l'être se déploie-essentiellement en tant qu'être). Ensuite, Heidegger répète cette idée, disant que « le rien [...] se dévoile comme appartenant à l'être de l'étant [*das Nichts (...) enthüllt sich als zugehörig zum Sein des Seienden*]. » (GA 9, 120 / *Ques. III*, 69, modifié)

Nichten des Nichts ». ³⁸ La coappartenance essentielle de l'être et du rien, par l'intermédiaire de l'angoisse, sera accentuée aussi en 1943, dans le *Nachwort zu Was ist Metaphysik?* : « le rien déploie son essence comme l'être [*Nichts west als das Sein*] » (GA 9, 306 / *Ques. III*, 76) ; « Le rien [...] est le voile de l'être [*Das Nichts (...) ist der Schleier des Seins*] » (GA 9, 312 / *Ques. III*, 84) ; « [...] l'essence insondable [*unentfaltetes Wesen*] de l'être nous destine le rien dans l'angoisse essentielle [*das Nichts in der wesenhaften Angst zuschickt*] » (GA 9, 306 / *Ques. III*, 77). Thèse paradoxale que mène à l'extrême l'anti-substantialisme ontologique de Heidegger et qui sera ainsi le noyau de sa « deuxième philosophie ».

Désormais, une nouvelle définition du *Dasein* surgit : il est le fait d'être retenu dans le rien (*Da-sein heißt : Hineingehaltenheit in das Nichts*). ³⁹ Le rien gît par conséquent dans les profondeurs de l'essence de l'homme. Cette idée retrouve donc la réflexion de *Sein und Zeit*, où le *Dasein*, comme être-en-dette, est décrit comme « fondement nul de sa nihilité », comme *der nichtige Grund seiner Nichtigkeit*. Le rien est précisément le cœur de l'être du *Dasein*, comme ce qui lui offre et lui rend possible l'accès à l'étant. C'est pourquoi l'homme est désigné comme « lieu-tenant » du rien, comme *Platzhalter des Nichts*. ⁴⁰ Si l'accès à l'étant reste à la base de tout comportement du *Dasein* (qu'il soit théorique ou pratique), et si le rien est ce qui rend possible cette base même, alors le « fondement » ultime (*Grund qua Abgrund*) du *Dasein* est précisément le rien. Cela permet à Heidegger de justifier sa thèse initiale, qui veut que le rien (*Nichts*) ne surgisse pas à cause de la négation (*Vernichtung*), mais que la négation se fonde dans le rien (GA 9, 116–117).

De même, dans ce rien primordial (fondement abyssal, *abgründiger Grund*) se fonde tout comportement néantissant (*nichtendes Verhalten*) qu'on peut trouver dans le *Dasein*, soit qu'il s'agisse de la « rudesse de la transgression [*Härte des Entgegenhandelns*] », soit de la « morsure de l'exécration [*Schärfe des Verabscheuens*] », soit encore de la « douleur du refuser » [*Schmerz des Versagens*], de la « cruauté du défendre [*Schonungslosigkeit des Verbieters*] » ou de l'« âpreté de la privation [*Herbe des Entbehrens*] » (GA 9, 117 / *Ques. III*, 65). Dans la terminologie de *Sein und Zeit*, tous ces exemples ne sont que des concrétisations ontiques d'un rien ontologique qui relève des profondeurs du *Dasein*, puisque ces concrétisations sont autant de possibilités déterminées d'un comportement néantissant fondamental. Heidegger ajoute dans ce contexte une précision importante : que ces sont des « forces dans lesquelles le *Dasein* supporte son être-jeté [*Kräfte, in denen das Dasein seine Geworfenheit trägt*] ».

³⁸ GA 9, 115 [*Ques. III*, 63 ; selon Corbin : « C'est dans l'être de l'existant que se produit le néantir du Néant »].

³⁹ GA 9, 115 / *Ques. III*, 62 ; selon Corbin : « se trouver retenu à l'intérieur du Néant ».

⁴⁰ GA 9, 118 : « Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst macht den Menschen zum Platzhalter des Nichts. » [*Ques. III*, 66 ; selon Corbin : « sentinelle du Néant »]. L'expression *Platzhalter des Nichts* revient dans *Der Spruch des Anaximander* (texte qui date de 1946) : *Holzwege* (GA 5), 348 / *Chemins*, 420. Heidegger reprend ce syntagme aussi dans un texte de 1955, *Zur Seinsfrage* publié dans *Wegmarken* (GA 9, 419).

Nous pouvons ainsi coupler de nouveau notre problématique avec la thématique de *Sein und Zeit* : (a) la *Nichtigkeit* qui caractérise le *Dasein* dans son essence relève de son être-jeté ; (b) l'être-jeté devient accessible seulement dans une disposition affective ; (c) l'affection que peut révéler le *Geworfenheit* dans sa totalité et qui peut mettre le *Dasein* devant le fait d'être essentiellement en-dette (donc : *Grundsein einer Nichtigkeit*), c'est l'angoisse ; (d) la même angoisse montre que le *Dasein* est essentiellement la possibilité de l'impossibilité de son existence, étant à la fois jeté dans la possibilité de sa mort. Le cercle semble se fermer ou, du moins, rester consistant, cohérent. Illustrons cela avec une dernière citation :

Que le *Dasein* se trouve de part en part transi par le comportement néantissant, voilà qui atteste la manifestation continuelle, bien qu'obscurcie, du rien que l'angoisse seule dévoile en son mode originel. Et là réside le fait que cette angoisse originelle soit le plus souvent réprimée dans le *Dasein*. L'angoisse est là. Elle sommeille seulement. Son souffle vibre continuellement à travers le *Dasein* [...]. (GA 9, 117 / *Ques. IIII*, 65–66)

Enfin, cette problématique du rien est reprise dans le cours tenu pendant le semestre d'hiver 1929–1930 à l'Université de Freiburg, où Heidegger souligne que le comportement humain vis-à-vis de l'étant n'est possible que dans la seule mesure où il rend compréhensible le non-étant ou « ce-qui-n'est-pas » (*das Nicht-seiende* ; GA 29/30, 433). À son tour, le non-étant et la nihilité (*Nichtigkeit*) ne peuvent être compris que si le *Dasein* se tient anticipativement (*im vorhinein*) et fondamentalement (*von Grund*) vers le rien (*zum Nichts*). Heidegger reprend la signification donnée dans la conférence de juillet 1929 où il définissait le *Da-sein* comme *Hineingehaltenheit in das Nichts* (être-retenu dans le rien⁴¹). Dans ce cours, il explique que pour comprendre le non-étant et la nihilité, il faut que le *Dasein* « *in das Nichts hinausgehalten ist* », qu'il soit retenu à partir du rien. En fait, nous voyons que Heidegger modifie quelque peu cette définition. Ce glissement n'est pas insignifiant : il s'agit toujours d'une retenue par rapport au rien, mais l'une dit *hineingehalten* (être-retenu dans le rien) et l'autre dit *hinausgehalten* (être retenu à partir du rien). Cela semble signifier, d'une part, que le *Dasein* prend le rien comme son point de départ à partir duquel il existe (*hinaus*) et, d'autre part et en même temps, qu'il se laisse retenir dans le rien (*hinein*), quand il se projette sur son être le plus propre. Au-delà de cette nuance terminologique, Heidegger précise que la puissance la plus profonde du rien (*das innerste Macht des Nichts*) consiste justement à laisser être l'étant comme étant (*das Seiende als Seiendes sein zu lassen*). Ce *Hineingehaltenheit in das Nichts* (être-retenu dans le rien), que souligne dans ce contexte Heidegger, est une modalité fondamentale (*Grundweise*) dans laquelle l'être-le-là comme tel (*Da-sein als solches*) temporalise son pouvoir-être (*sein Sein-Können zeitigt* ; GA 29/30, 433).

Le rien n'est pas un vide nul [*die nichtige Leere*], qui ne laisse rien présent-sous-la-main, mais c'est la puissance constante rebutante [*die ständig abstoßende Macht*], qui nous pousse dans l'être et nous laisse nous rendre maîtres de notre propre *Dasein*.

⁴¹ Traduction française (Corbin) : *se trouver retenu à l'intérieur du Néant* ; anglaise : *being held out into nothingness* ; italienne : *esser tenuto immerso nel niente* ou *essere lanciato e trattenuto nel nulla*.

C'est donc de cette manière que le problème du rien s'est élaboré à la fin des années 1920 et au début des années 1930, en impliquant une mutation radicale dans la pensée de Heidegger. À partir de ce moment, le problème de la mort sera le plus souvent rapporté au problème du rien, dans le contexte d'une transformation de l'existence : la mort et le rien constituent l'horizon sur lequel et à partir duquel se transforme le *Da-sein* de l'homme, comme nous le verrons d'abord dans les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, qui datent de 1936–1939. Toutefois, avant d'arriver à ce riche et étonnant texte, essayons de marquer quelques jalons dans la période qui le précède immédiatement, c'est-à-dire entre 1931 et 1936, pour vérifier s'il n'existe pas d'autres traces d'une problématisation du phénomène de la mort.

8.4 Apparitions du thème de la mort entre 1931 et 1936

Notons d'abord que, dans le cours du semestre d'hiver 1931–1932, dans le cadre d'une interprétation de l'allégorie platonicienne de la caverne (*République*, VII, 514a-517a), Heidegger s'arrête d'une manière décisive sur le rapport entre la philosophie et la mort (GA 34, § 10, 80–86). Ce n'est pas ici le lieu de reprendre la signification philosophique sacrificielle que l'on trouve dans cette allégorie célèbre, ni d'explicitier son allusion, en filigrane, à la mort de Socrate. Dans ce contexte, il est important de souligner les accents de l'interprétation heideggérienne et, en dernier lieu, l'horizon de sens qu'elle vise. Il est surprenant de constater que, en parlant de la relation entre mort et philosophie, Heidegger ne se contente pas de considérations regardant seulement le contexte interne au dialogue platonicien. Au contraire, il « actualise » en quelque sorte cette allégorie, il la transpose dans le présent concret du monde contemporain, et vise ainsi la situation actuelle (en ce début des années 1930) de la philosophie. En outre, il est important de souligner que l'interprétation heideggérienne de ce moment singulier de l'allégorie – dans laquelle le libérateur (le philosophe, le *Dasein* authentique) est tué par les prisonniers (le sens commun, le *Dasein* inauthentique) – se base sur l'explication ontologique de la mort d'*Être et temps*. Nous pouvons donc supposer que ce n'est pas par hasard si Heidegger utilise ici les expressions *Schicksal des Todes* (destin de la mort ; GA 34, 81 et 83) ou *Tod als Schicksal* (la mort comme destin ; GA 34, 81). Il est aussi possible de mettre en évidence la similitude de cette approche avec le schéma de *Sein und Zeit* : le *Dasein* authentique – celui qui s'est libéré lui-même, qui est devenu maître de lui-même – peut devenir la conscience des autres et peut les appeler à l'authenticité. Il est en son pouvoir de les libérer et de les amener à leur soi le plus propre. Mais ce qui est nouveau dans ce contexte c'est que, en parlant de la philosophie et du philosophe, Heidegger mette en relief la perspective d'un destin dangereux, du destin propre à celui qui vit dans le risque, dans le péril essentiel, le destin de celui qui se confronte avec les domaines cruciaux de l'existence et s'expose aux dangers les plus essentiels. Cette idée ne manquera pas de réapparaître dans la pensée ultérieure de Heidegger – dans *Wozu Dichter?*, par exemple, texte sur lequel nous reviendrons.

Ici, dans le cours de 1931–1932, Heidegger insiste sur la nécessité de ne pas considérer la mort comme mort corporelle (*leiblicher Tod* ; GA 34, 84). Même la mort de Socrate possède un sens allégorique, elle est aussi *ein Gleichnis*. La chose la plus fondamentale – Heidegger le répète – n'est pas le mourir au sens corporel, mais « le fait d'avoir-devant-soi constamment et actuellement la mort à travers l'existence du *Dasein* » (GA 34, 84 : « das wirkliche [...] ständige Vor-sich-haben des Todes während des Daseins »). Dans la logique d'*Être et temps*, le sens fondamental n'est pas le *Zu-Ende-sein* du décès, mais le *Sein zum Ende* de l'existence facticielle. Fondamentalement, la mort est non pas l'extinction de la vie dans un corps vivant, mais « le fait de devenir nul et impuissant [*Nichtig- und Machtlos-werden*] dans son essence propre » (GA 34, 84). (Nous retrouvons donc, en filigrane, les thèmes du rien – *Nichts* – et de la nihilité – *Nichtigkeit* – que nous avons explorés auparavant, mais aussi les considérations sur la *Ohnmacht* de *Sein und Zeit*⁴²). Pour la philosophie elle-même, la mort ne signifie pas d'abord que le philosophe soit tué à proprement parler, mais « le fait de rendre le philosophe authentique impuissant [*machtlos*] dans le domaine de la *Selbstverständlichkeit* dominante » (GA 34, 84). Autrement dit, la mort de la philosophie véritable provient de ce qu'elle se laisse dominer par « les philosophes de la caverne », par le règne impersonnel du « On » qui revêt la toge philosophique. Il y a là, suggère Heidegger, un poison bien plus subtile que la ciguë que Socrate a dû boire :

Supposant qu'il y a encore des philosophes, ce destin serait aujourd'hui plus menaçant que jamais. L'empoisonnement serait plus toxique, car il est plus dissimulé et sournois. L'empoisonnement ne survient pas par le biais d'un endommagement extérieur visible, ni par attaque et lutte – ce qui laisserait encore la possibilité d'une résistance véritable, d'un mesurage des forces et, par là, d'une libération et d'une augmentation des forces. L'empoisonnement survient par le fait qu'on s'intéresse aux philosophes de la caverne, qu'on dit l'un à l'autre qu'on doit lire ces philosophes ; qu'on donne des prix et des honneurs dans la caverne, qu'on fait petit à petit à ce philosophe une renommée dans des journaux et des revues, qu'on l'admire. Aujourd'hui, l'empoisonnement consiste dans le fait que le philosophe est poussé dans le cercle de ceux auxquels on s'intéresse, dont on bavarde et sur lesquels on écrit, c'est-à-dire précisément ceux dont, après quelques années, personne ne serait plus intéressé ; car on s'intéresse seulement à ce qui est nouveau, et cela aussi longtemps que les autres font la même chose. Ainsi, silencieusement, le philosophe sera tué, rendu inoffensif et non-menaçant [*unschädlich und ungefährlich*]. (GA 34, 84–85)

C'est donc là la mort la plus subtile que le « On philosophique » prépare pour le philosophe authentique : un meurtre symbolique, une annihilation allégorique. Mais bien plus, c'est une *falsification* de la mort, car le philosophe authentique « pouvait mourir sa mort dans la caverne – et il devait l'assumer » : c'est-à-dire qu'il peut devenir « capable de mourir véritablement son inexorable mort dans la caverne » (GA 34, 85 : vermöchte er den unaufhaltsamen Tod in der Höhle *echt* zu sterben).

⁴² SZ, 384 : « Lorsque le *Dasein*, en avançant, laisse la mort prendre pouvoir sur soi [*den Tod in sich mächtig werden läßt*], il se comprend, libre pour elle, dans la *sur-puissance* [*Übermacht*] propre de sa liberté finie, afin d'assumer en celle-ci, qui n'"est" jamais que dans l'avoir-choisi du choix [*Gewählthaben der Wahl*], l'*im-puissance* [*Ohnmacht*] de son abandon à lui-même [*Überlassenheit an es selbst*], et de devenir clairvoyant pour les contingences de la situation ouverte. »

Nous retrouvons donc la dualité déjà connue entre la modalité authentique et la modalité inauthentique de l'être pour la mort.

Mais que signifie « mourir véritablement sa mort », quand il s'agit de la philosophie et du philosophe ? D'abord, même si le « On » philosophique menace d'un meurtre symbolique (mais essentiel) l'authenticité du philosophe, la solution ne consiste pas à se retirer de la caverne. D'ailleurs, Heidegger précise bien que « s'il voulait se retirer de la caverne, il aurait mal compris tant lui-même que sa tâche », invoquant la communauté de destin que le *Dasein* a avec les siens :

Être-libre, être-libérateur est agir-ensemble dans l'histoire de ceux qui nous appartiennent. Il doit rester dans la caverne (avec les prisonniers) et agir avec les autres, à leur façon, avec ceux qui sont là considérés comme des philosophes. Il ne doit pas se retirer dans une supériorité ironique, car en cela il participerait encore à son propre empoisonnement. Seulement et principalement s'il peut devenir maître d'une telle supériorité ironique, il devient capable de mourir *véritablement* son inexorable mort dans la caverne. (GA 34, 85)

Ce passage semble jouer le rôle d'un témoignage indirect. Il est évident que Heidegger parle ici de lui-même, de son rejet de la philosophie académique, de son refus de s'intégrer dans le milieu universitaire et de s'accommoder des formes scolastiques de philosopher (rappelons ses allusions fréquentes, peu admiratives, aux « savants en philosophie »). Ce passage semble indiquer simultanément l'amertume de Heidegger devant la persistance de la fausse compréhension de ses contemporains vis-à-vis de son projet ontologique, et à la fois sa décision de ne pas s'isoler, de ne pas se retirer, mais de rester encore dans ce monde de la *Gestell-philosophie*, et d'y résister de l'intérieur.

En tout cas, nous constatons que l'idée de la mort (indiquée deux ans plus tard comme « le secret le plus profond de la vie »⁴³) intervient ici dans une sorte de vision radicale de la philosophie, une vision dans laquelle le philosophe assume une

⁴³ Dans son discours funèbre tenu le 2 mai 1933 au tombeau du théologien Emil Götter, Heidegger affirme : « Jeder Mensch stirbt seinen eigenen Tod. Und der Tod bleibt das tiefste Geheimnis des Lebens. Deshalb sind wir ihm so wenig gewachsen und außerstande, sein Wesen zu denken, deshalb geneigt, vor dem Tod auszubiegen und uns an das Leben zu halten und so das gewesene Leben zu bedenken. » (GA 16, 90). Ces lignes sont reprises presque mot pour mot (avec l'insertion : « Und diese letzte und äußerste Handlung seines Daseins vermag keiner dem anderen abzunehmen ») dans le discours que Heidegger prononce le 26–27 mai 1934 devant ses collègues de lycée à Konstanz à l'occasion du 25^{ème} anniversaire de l'*Abitur* (GA 16, 279), où Heidegger rappelle aussi la mémoire de ses collègues morts lors de la première guerre : « Unsere Kamaraden starben ein frühen Tod ; aber dieser frühe Tod war der schönste und größte Tod. Der größte Tod – weil er das höchste Opfer für das Schicksal des Volkes werden durfte und so in einer bergendsten Weise dies schon voraussah ». Ces références qui se trouvent dans la vie concrète du philosophe, et non seulement dans les livres publiés ou dans les cours destinés aux étudiants, ne sont pas dépourvues de signification, parce qu'elles reflètent la cohésion entre la position philosophique et la vie concrète. Souvenons-nous aussi, dans la même période, d'un autre témoignage, un discours funèbre prononcé à l'enterrement de Otto Pankow qui date du 15 janvier 1934 : « Geburt und Tod gehören im innersten Grunde zusammen, und nicht sind sie die zwei weitest auseinanderliegenden Enden des menschlichen Daseins. *Mit der Geburt* beginnt schon das Sterben ; von ihr aus läuft der Mensch mit einer unabdingbaren Sicherheit auf seinen Tod zu. *Und der Tod* ist nicht lediglich ein an das andere Ende gesetztes letztes Ereignis des Lebens ; im Tode sammelt sich vielmehr in einer sonst unerhörten und unerfahrbaren Weise das Ganze des gelebten Lebens. » (GA 16, 230)

tâche *existentielle* radicale (voire en quelque sorte messianique) par rapport à ses semblables : il doit rester là, parmi eux – en un temps de détresse et d'indigence – jusqu'à sa mort. Cela signifie : résister au meurtre symbolique avec lequel les autres (*das Man*) le tentent (la *Versuchung* d'une célébrité dans la caverne), afin de préserver sa propre mort, par une mission sacrificielle pour les siens. Le philosophe authentique (et, un peu plus tard, le poète authentique) doit être le plus mortel des mortels, le plus exposé à son essence mortelle, celui qui assume le plus radicalement la condition de sa finitude. Cette vocation sacrificielle et messianique de la philosophie trouve, dans ce cours de 1931, une concrétisation exceptionnelle, et nous la retrouverons aussi après quelques années dans les fragments des *Beiträge*.

Nous avons donc affaire à un nouveau niveau de la phénoménologie de la mort, celui qui lie l'individu à la communauté. Quand l'individu est, comme *Dasein* authentique, le philosophe lui-même, il convient alors de prendre en compte le rapport entre l'élite spirituelle et la communauté qui est transfigurée à travers l'action que l'élite exerce sur elle. L'ouverture « politique » d'une telle vision se laisse déjà devinée. Si la mort habite ainsi le noyau de la coappartenance qui lie essentiellement l'individu et la communauté, nous sommes en droit de nous demander dans ce contexte : la mort est-elle encore une *indication formelle* ? Voyons quelle réponse nous pouvons donner à partir de la lecture du cours du semestre d'hiver tenu en 1934–1935 qui porte sur les hymnes de Hölderlin *Germanien* et *Der Rhein*.

Dans ce cours, Heidegger ne se réfère pas directement au rôle que le philosophe a par rapport aux autres, mais il parle de la relation plus générale entre l'individu (*der Einzelne*) et la communauté. Étant donné l'horizon interrogatif de *Sein und Zeit*, ce rapport doit être placé et compris à partir des considérations faites sur *Mitsein*, *Mitdasein*, et *Miteinandersein*, mais aussi sur l'historialité (*Geschichtlichkeit*), le destin (*Schicksal*) et le destin commun (*Geschick*).⁴⁴ Dans ce contexte, Heidegger affirme que « la communauté originelle [*ursprüngliche Gemeinschaft*] ne naît pas d'une mise en relation basée sur la réciprocité – seule la société [*Gesellschaft*] naît ainsi » (GA 39, 72 / *Germanie*, 76–77, modifié). La communauté est plus originaire que la société et la rend possible. À son tour, la communauté elle-même n'est pas simplement rendue possible par le *Dasein* individuel, bien que la communauté ne parvienne véritablement à surgir que grâce à l'authenticité du *Dasein*. En effet, pour qu'une communauté véritable puisse prendre naissance, il faut – si l'on peut dire – une « co-authenticité », une authentification synchronique et simultanée de plusieurs étants de l'ordre du *Dasein*. Dans ce cours, l'authenticité est indiquée formellement comme le lien préalable (*vorgängige Bindung*) entre l'individu et quelque chose de plus originaire qui le détermine : « la communauté *est* grâce à la

⁴⁴ Cf. SZ, 384 : « Mais si le *Dasein* destinal [*schicksalhafte Dasein*] comme être-au-monde existe essentiellement dans l'être-avec avec autrui, son provenir est un co-provenir [*ist sein Geschehen ein Mitgeschehen*], il est déterminé comme destin commun [*Geschick*], terme par lequel nous désignons le provenir de la communauté, du peuple [*Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes*]. » (trad. Martineau modifié ; pour le terme de *Geschick*, nous avons opté pour la version de Vezin : *destin commun*. Martineau traduit : *co-destin*).

liaison préalable de *chaque individu* avec ce qui par-dessus [*überhöhend*] lie et détermine [*bindet und bestimmt*] chaque individu. » (*ibid.*)

L'idée est subtile : c'est seulement dans la mesure où chaque individu est lié « verticalement » à un quelque-chose-originaire, à un *Ur-Etwas* qui le détermine, que la liaison « horizontale » de la communauté originaire devient effective. « Quelque chose doit être manifeste, qui n'est ni l'individu à lui seul [*das Einzelne für sich*], ni la communauté en tant que telle [*die Gemeinschaft als solche*]. » La communauté ne signifie pas que les individus soient liés directement les uns aux autres, mais elle surgit à travers le lien qui rattache chaque individu à son *Ur-Etwas*. Comme nous pouvons déjà l'entrevoir, ce quelque-chose-originaire qui lie par-dessus (*überhöhend*) le *Dasein* individuel à lui-même, c'est précisément la mort, c'est-à-dire justement ce qui, selon l'analytique de *Sein und Zeit*, individualise le *Dasein*. En d'autres termes, l'individu en tant qu'individu (*das Einzelne als Einzelne*) est seulement par l'individualisation (*Vereinzelung*) qui est, à son tour, l'œuvre de la mort. Ce qui est bouleversant dans ce contexte, c'est que Heidegger concrétise cette analyse formelle par un exemple déconcertant, la camaraderie entre soldats :

Chez les soldats, la camaraderie du front ne provient pas d'un besoin de se rassembler parce que d'autres personnes dont on est éloigné ont fait défaut, ni d'un accord préalable pour s'enthousiasmer en commun ; sa plus profonde, son unique raison est que la proximité de la mort en tant que sacrifice [*die Nähe des Todes als seines Opfers*] a d'abord amené chacun à une identique nihilité [*Nichtigkeit*], qui est devenue source d'une appartenance absolue [*die Quelle des unbedingten Zueinandergehörigens*] de chacun avec tous les autres. C'est justement la mort que chaque homme doit mourir pour lui seul et qui isole [*vereinzelt*] à l'extrême chaque individu, c'est la mort, et l'acceptation du sacrifice [*die Bereitschaft zu seinem Opfer*] qu'elle exige, qui créent avant tout l'espace de la communauté [*Raum der Gemeinschaft*] dont jaillit la camaraderie. La camaraderie a-t-elle donc sa source dans l'angoisse ? Oui et non. Non, si, comme le petit-bourgeois, on entend par angoisse le tremblement éperdu d'une lâcheté qui a perdu la tête. Oui, si l'angoisse est conçue comme une proximité métaphysique de l'absolu [*metaphysische Nähe zum Unbedingten*] qui n'est accordée qu'à l'autonomie et à l'acceptation suprêmes [*höchste Selbstständigkeit und Bereitschaft*]. Si nous n'intégrons pas de force à notre *Dasein* des puissances qui lient et isolent aussi absolument que la mort comme sacrifice librement consenti [*Tod als freies Opfer*], c'est-à-dire qui s'en prennent aux racines du *Dasein* de chaque individu [*an der Wurzeln des Daseins jedes Einzelnen angreifen*], et qui résident d'une façon aussi profonde et entière dans un savoir authentique [*echtes Wissen*], il n'y aura jamais de « camaraderie » : tout au plus une forme particulière de société. (GA 39, 72–73 / *Germanie*, 77, tr. modifiée)

On est, évidemment, tenté de mettre ce fragment en lien avec le contexte politique dans lequel Heidegger l'a écrit et prononcé devant ses étudiants : plusieurs mois se sont passés après sa démission de la fonction de recteur (février 1934), dans l'atmosphère fanatisée d'un pays se préparant à la guerre. Les discours de propagande parlant de la mort et du sacrifice « pour la cause » semblent marquer l'approche formelle de l'être pour la mort et la détourner de son principe de neutralité. L'indifférence de l'analyse ontologique *existentielle* de la mort par rapport aux concrétisations ontiques *existentielles* semble être en quelque sorte abandonnée et on peut soupçonner qu'on a affaire à un moment où la philosophie et la politique interfèrent de la manière la plus malheureuse. Passons donc à la prochaine étape de notre analyse.

Au semestre suivant, lors du cours de l'été 1935 intitulé *Introduction à la métaphysique*,⁴⁵ nous rencontrons encore une fois une courte approche du thème de la mort, en marge d'un commentaire des fragments d'Héraclite et de l'*Antigone* de Sophocle. Dans le passage consacré à Héraclite, l'analyse de Heidegger porte sur le concept fondamental de *logos*, qui signifie ici « le recueillement stable [*die ständige Sammlung*], la recollection-se-tenant-en-soi de l'étant [*die in sich stehende Gesammeltheit des Seienden*], c'est-à-dire l'être [*das Sein*] ». Dans ce contexte, les hommes se distinguent par leur rapport au *logos*, donc par leur rapport à l'être : pour les uns, qui se guident seulement selon leur propre raisonnement, le *logos* ontologiquement premier est fermé, tandis que d'autres y ont accès. C'est donc, si nous voulons, une autre formulation de la dualité entre l'authenticité et l'inauthenticité : ceux qui n'ont pas accès au *logos*, ceux pour lesquels le *logos* est fermé, se conduisent seulement selon leur propre raisonnement.⁴⁶ Se guider seulement selon sa propre appréciation et compréhension, et non pas *kata ton logos*, cela est la marque des *Eigensinnigen* (que la traduction française rend par « entêtés »). Cette dualité entre ceux qui se comportent selon le *logos* et ceux qui ne le font pas se reflète aussi avec la compréhension de la vie, de la mort et du rapport entre les deux. Nous arrivons donc à notre sujet :

Pour les entêtés [*Eigensinnigen*] la vie n'est que vie. La mort leur est mort et rien d'autre. Mais l'être de la vie est en même temps mort [*das Sein des Lebens ist zugleich Tod*]. Tout ce qui entre en vie commence déjà aussi par là à mourir, à aller à sa mort [*auf seinem Tod zugehen*], et la mort est en même temps vie [*Tod ist zugleich Leben*].⁴⁷

Ainsi, pour ceux qui se comportent *kata ton logos*, la mort est une partie de la vie et la vie n'est ce qu'elle est que sur l'horizon de la mort. Cette identité entre « l'être de la vie » (*Sein des Lebens*) et la mort⁴⁸ doit, naturellement, être comprise par rapport à la position de *Sein und Zeit* : l'être authentique du *Dasein* ne se révèle que dans le rapport concret à la mort, dans le devancement de l'être pour la fin. De plus, ce passage, et notamment la phrase « *Jegliches, was ins Leben tritt, beginnt damit auch schon zu sterben* » rappelle très directement la sentence du paysan de Bohême, citée par Heidegger dans *Sein und Zeit* : « dès qu'un homme vient à la vie, il est assez vieux pour mourir » (SZ, 245 : *Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben*). Enfin, le fragment rappelle aussi un certain vers de Hölderlin, évoqué (sans commentaire) dans le cours tenu par Heidegger pendant le semestre précédant (1935 ; GA 39, 40) ; il s'agit du poème *In lieblicher Bläue...*

⁴⁵ Voir aussi le commentaire de Demske 1963, 112–119.

⁴⁶ GA 40, 139 / *Introduction*, 138 : « L'un s'en tient à ceci, l'autre à cela, chacun a en tête son affaire propre, tout n'est qu'entêtement [*der Sinn eines jeden steht je nach seinem Eigenen, Eigensinn*]. »

⁴⁷ GA 40, 140 / *Introduction*, 139 : « Den Eigensinnigen ist Leben nur Leben. Tod ist ihnen Tod und nur dieses. Aber das Sein des Lebens ist zugleich Tod. Jegliches, was ins Leben tritt, beginnt damit auch schon zu sterben, auf seinem Tod zugehen, und Tod ist zugleich Leben. »

⁴⁸ Voir une position similaire dans le cours de 1942/1943, GA 54, 64 : « Celui qui ne sait rien sur l'essence de la mort, il lui manque toute trace d'une connaissance de l'essence de la "vie" [*Wer nichts vom Wesen des Todes weiß, dem fehlt jede Spur eines Wissens vom Wesen des "Lebens"*]. »

(« das geheimnisvolle Gedicht Hölderlin »⁴⁹) qui s'achève avec cette formulation paradoxale : *Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben* (« Vie est mort, et mort est aussi une vie »), formulation reprise ici presque mot pour mot.

Ensuite, la deuxième apparition du thème de la mort surgit dans un passage où Heidegger cite et commente le chœur de l'*Antigone* de Sophocle (les vers 332–375).⁵⁰ Ce fragment de la tragédie grecque s'ouvre avec les vers : *polla ta deina kouden anthropou deinoteron pelei* / Multiple l'inquiétant, rien cependant au-delà de l'homme, plus inquiétant, ne se soulève en s'élevant (GA 40, 155 / Introduction, 153 : *Vielfältig das Unheimliche, nichts doch über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt*). Cela convient parfaitement à l'interprétation heideggérienne⁵¹ pour laquelle, déjà depuis *Sein und Zeit*, l'étrangeté (*Unheimlichkeit*) était le lieu propre de l'homme, la place où surgit l'angoisse⁵² ouvrant la voie à l'authenticité, devant le rien de l'être pour la mort, donc précisément ce dont on ni fuir ni s'esquiver. C'est exactement ce que nous lisons à la fin de la deuxième strophe, aux vers 360–364, que Heidegger traduit de la manière suivante :

Überall hinausfahrend unterwegs, erfahrungslos ohne Ausweg / kommt er zum Nichts. / Dem einzigen Andrang vermag er, dem Tod, / durch keine Flucht je zu wehren, / sei ihm geglückt auch vor notvollem Siechtum / geschicktes Entweichen.

Voici comment Gilbert Kahn traduit en français la traduction allemande par Heidegger du texte de Sophocle :

Partout en route faisant l'expérience, inexpert sans issue, / il arrive au rien. / De l'unique imminence, la mort, il ne peut / par aucune fuite jamais se défendre, / même s'il a réussi par adresse à se soustraire au désarroi d'un mal tenace. (GA 40, 156 / Introduction, 154)

Dans son commentaire, Heidegger détermine l'homme en tant que *to deinotaton*, ce qu'il y a de plus inquiétant parmi l'inquiétant (*das Unheimlichste des Unheimlichen* ; GA 40, 158 / Introduction, 156). Heidegger interprète le mot grec *deinon* en faisant appel à la famille du verbe *walten* (dominer, régner, officier), avec ses versions *umwalten* et *durchwalten*, renvoyant par là à des termes comme *überwältigend* (sublime, écrasant, dominateur, surpuissant) ou *Gewalt* (force, pouvoir, puissance, violence).⁵³ Bien plus, le *deinon* est déterminé comme faire-violence (*Gewalt-tätigkeit*), mais non pas dans le sens vulgaire « de brutalité et d'arbitraire » (GA 40, 159 / Introduction, 157), mais dans un sens essentiel : ce qui est d'abord *deinon*, c'est l'étant en tant que tout (*das Seiende im Ganzen*), comme domination de la surpuissance. L'homme, qui appartient à l'être, reste devant cette

⁴⁹ Selon la formulation du cours de l'été 1942 : GA 53, 147.

⁵⁰ Après ce cours de 1935, Heidegger commentera encore l'*Antigone* de Sophocle dans le cours de 1942 sur *Der Ister*, GA 53, 63–152.

⁵¹ Pour une critique de la traduction et de l'interprétation de Heidegger, voir Coppieters de Gibson 1982 et Greisch 2007.

⁵² Et ici la liaison avec l'angoisse devient explicite : « Le *deinon* est le terrible [*das Furchtbare*] conçu comme la prédominance prépotente [*überwältigendes Walten*] qui provoque aussi bien la terreur panique, la véritable angoisse [*die wahre Angst*], que la crainte respectueuse, recueillie, équilibrée, secrète. » (GA 40, 158–159 / Introduction, 156)

⁵³ Voir aussi Haar 1990, 203–225.

domination et il est ainsi exposé dans son essence à l'étant en tant que tout et à sa domination violente. À son tour, l'homme est, lui aussi, *der Gewalt-tätige*, celui qui accomplit la violence : il rassemble le dominant – l'étant en tant que tout – et il le laisse accéder à la manifestation (GA 40, 159 / *Introduction*, 157 : *Er versammelt das Waltende und läßt es in eine Offenbarkeit ein*). Le thème de la *domination de l'étant*, qui sera ensuite explicité par rapport à l'idée de la technique, fait donc ici son entrée. L'homme, dans son faire-violence (*Gewalt-tätigkeit*), exerce la violence contre l'étant en tant que tout, donc contre le sur-puissant (*das Über-wältigende*). Par conséquent, l'homme « est doublement *deinon*, il est *to deinotaton*, le plus violent [*das Gewaltigste*] : faisant-violence au sein du surpuissant. » (GA 40, 159 / *Introduction*, 157, tr. modifiée)⁵⁴

Pour notre sujet, ce passage est important à cause de la nouvelle relation qui s'instaure dans la méditation heideggérienne de la mort : le rapport à la violence, le fait d'être exposé à un danger, à un péril interviendra aussi dans la suite de la réflexion heideggérienne sur la mort. La mortalité elle-même (la condition essentielle de la finitude) est une sorte de violence qui doit être supportée en tant que telle. L'essence humaine en tant qu'inquiétude, en tant que *deinon* et *Un-heimlichkeit*, se révèle d'abord en ce que l'homme est « sans issue en face de la mort » (*ohne Ausweg dem Tod gegenüber*), dans l'absence d'issue de la mort (*Ausweglosigkeit des Todes*)⁵⁵ :

Il n'y a qu'une chose qui fasse échec directement à tout faire-violence. C'est la mort. Elle surachève tout achèvement [*über-endet alle Vollendung*], elle surlimite toute limite [*über-grenzt alle Grenzen*]. Il n'y a plus sortie [*Ausbruch*] ni défrichement [*Umbruch*], capture [*Einfang*] ni domptage [*Niederzwang*]. Mais cet in-quiétant [*Un-heimliche*], qui expulse l'homme absolument et d'un seul coup de toute quiétude familière [*aus allem Heimischen*], n'est pas un événement particulier qui doive être nommé aussi parmi les autres parce qu'il survient aussi finalement. L'homme est sans issue en face de la mort, non pas seulement quand il vient à mourir, mais constamment et essentiellement [*ständig und wesenhaft*]. En tant que l'homme est, il se tient dans l'absence d'issue de la mort. Ainsi l'être-le-là est l'inquiétante même pro-venant [*die geschehende Un-heimlichkeit selbst*]. (GA 40, 167 / *Introduction*, 164–165)

8.5 La dimension ontologique du problème de la mort dans les *Beiträge zur Philosophie* (1936–1939)

Passons maintenant à l'étape suivante de notre parcours chronologique. En effet, après *Sein und Zeit*, la plus surprenante et la plus dense réapparition du problème de la mort se trouve dans les *Beiträge zur Philosophie* (1936–1939). Ce fameux texte,

⁵⁴ G. Kahn rend le terme *Überwältigendes* par « prépotent ». Voir aussi le commentaire de Marquet 2001, 285 sq.

⁵⁵ Remarquons qu'à la même période, dans un texte de 1935–1936, Heidegger dit que « les choses dernières ce sont la mort et le jugement » : « Avions et postes de radio font partie, de nos jours, des choses les plus proches ; mais quand nous parlons des choses dernières, nous comprenons tout autre chose. Les choses dernières ce sont la mort et le jugement [*die letzten Dinge das sind: Tod und Gericht*]. » (GA 5, 5 / *Chemins*, 18)

publié lors du centenaire de la naissance du philosophe, est considéré comme le deuxième chef-d'œuvre heideggérien, lequel tente une élaboration plus originaire de la *Seinsfrage*.⁵⁶ Nous nous sommes déjà référés à plusieurs fragments de ce livre, quand nous avons rappelé les réactions de Heidegger face à la réception contemporaine du problème de la mort de *Sein und Zeit*. Parmi les 281 paragraphes qui constituent les *Beiträge*, nous retrouvons le problème de la mort dans six paragraphes : [§117] *Der Sprung* ; [§160] *Das Sein zum Tode und Sein* ; [§161] *Das Sein zum Tode* ; [§162] *Das Seyn zum Tode* ; [§161] *Das Sein zum Tode und Sein* ; [§ 202] *Das Da-sein (Weg-sein)*. Disons d'abord, par respect pour la nature chronologique de notre approche, que nous ne savons rien de la date précise de l'élaboration de ces fragments, ni des rapports temporels effectifs entre les paragraphes proprement dits. Nous pouvons remarquer qu'une certaine partie des observations formulées dans ces fragments peut être comprise à partir de l'horizon interrogatif de *Sein und Zeit*, tandis qu'une autre dégage déjà un nouvel horizon de questionnement, qui se prolongera dans la pensée heideggérienne tardive.

Redoutant les fausses interprétations, Heidegger souligne ici plusieurs fois que l'être pour la mort « doit être conçu toujours comme détermination du *Da-sein* » (GA 65, 285), qu'il faut le « concevoir comme détermination du *Da-sein* et *seulement* de cette façon ». (GA 65, 284) Quand Heidegger utilise la forme *Da-sein* (avec trait d'union), il accentue un point important : son interrogation ne vise pas d'abord un moment distinctif de la constitution d'être d'un étant (le *Dasein* humain dans sa mortalité), mais le lieu d'ouverture (le là) de l'être (l'être-*le-là*). Il insiste ici aussi sur le fait que l'une des interprétations les plus fausses du *Sein zum Tode* est celle qui le comprend dans la perspective d'une *Weltanschauung* ténébreuse et nihiliste qui représenterait l'homme comme étant voué au rien :

L'être pour la mort n'est pas accessible par la voie d'une « conception du monde », et quand il est faussement interprété [*mißdeutet*] de cette manière, comme s'il devait indiquer le sens de l'être en général et ainsi sa « nihilité » [« *Nichtigkeit* »] dans le sens commun du terme, alors tout est arraché du contexte essentiel [*wesentlicher Zusammenhang*]. (GA 65, 285)

Ce qui empêche une saisie adéquate du problème de la mort sur son horizon originaire est l'acception commune du rien (*Nichts*), la compréhension vulgaire qui le considère comme vide qui résulte de l'annihilation de l'étant et de la négation de l'être. « Seul l'entendement commun [*der gemeine Verstand*], qui tient comme l'unique étant le sous-la-main, pense le rien de manière commune » (GA 65, 325). Heidegger insiste maintes fois sur ce point, en utilisant le terme *Seyn*, forme ancienne du verbe *Sein* : « la mort n'est jamais considérée comme négation de l'estre [*Verneinung des Seyns*] ou comme "rien" pour l'essence de l'estre [*als "Nichts" für das Wesen des Seyns*] » (GA 65, 284) ; en outre, « le devancement dans la mort [*Vorlaufen in den Tod*] n'est pas une volonté tendue, dans le sens commun, vers le rien [*Wille zum Nichts im gemeinen Sinne*] ». (GA 65, 325) Pour accéder adéquatement à cette problématique, il faut se débarrasser des conceptions triviales du rien et s'en approprier une compréhension originaire, à la suite de la réflexion déployée dans

⁵⁶ GA 65, 511 (*Nachwort des Herausgebers*). Cf. à ce sujet Emad [2007](#).

Was ist Metaphysik? (1929). Car le rapport à la mort, loin d'être la négation de l'être, ouvre en réalité la plénitude de son affirmation : « Il ne s'agit alors pas de nier l'"estre" [*um das "Seyn" zu verneinen*], mais de poser le fondement de son affirmabilité pleinement essentielle » (GA 65, 284 : *um den Grund seiner vollwesentlichen Bejahbarkeit zu stiften*). Dans ce qui suit, nous allons découvrir que la positivité de l'être pour la mort sera maintes fois conjuguée avec l'idée de plénitude.⁵⁷

Par ailleurs, ces fausses interprétations proviennent de ce que, ignorant son caractère formel-indicatif essentiel et son intention fondamentalement ontologique, l'analytique du *Dasein* est considérée comme une sorte de vision déterminée du monde et de la condition humaine, réduisant le problème de la mort déployée dans *Sein und Zeit* à une simple philosophie de la mort. C'est contre ce dérapage interprétatif que Heidegger nous prévient : « La mort ne rentre pas dans le domaine de la méditation fondatrice [*in den Bereich der grundlegenden Besinnung*], pour enseigner une "philosophie de la mort" à la manière des "conceptions du monde" » (GA 65, 286). Le rapport fondamental s'établit non pas tout simplement entre la mort et l'existence humaine (entre la mort et le *Dasein* comme étant), mais *entre la mort et l'être* qui, essentiellement, se révèle par et à travers l'existence humaine. L'être se révèle dans les tréfonds du *Dasein*, dans ce que son existence possède de plus originaire et de plus fondamental ; mais ce qui est le plus fondamental dans le *Dasein* de l'homme (le fondement du *Da des Daseins*) n'est accessible qu'à travers la confrontation du *Dasein* avec la mort, dans le *Vorlaufen in den Tod*. C'est ainsi que Heidegger peut affirmer que la mort s'infiltre dans le domaine d'une médiation fondatrice, d'une réflexion dont la tâche est celle de poser (*legen*) les fondements (*Gründe*) de la *Seinsfrage*. Car c'est seulement à travers l'appropriation originaire de la mort que l'être peut devenir accessible aux tréfonds du *Dasein*, en sorte que Heidegger peut encore ajouter que « la mort est la plus haute et la plus ultime attestation de l'estre » (GA 65, 284 : *das höchste und äußerste Zeugnis des Seyns*). La mort rentre donc dans cette réflexion originaire

pour amener en premier lieu la *question de l'être* à son fondement et pour ouvrir le *Da-sein* sur le mode du fondement abyssal [*das Da-sein als den ab-gründigen Grund zu eröffnen*], en le déplaçant dans le projet [*in den Entwurf zu rücken*], c'est-à-dire en le *com-prenant* [*ver-stehen*] dans le sens de *Sein und Zeit* (et non pas pour rendre la mort compréhensible pour les journalistes et les petits-bourgeois). (GA 65, 286)

Ici, l'idée de fondation/fondement ne répète pas le geste de la métaphysique occidentale onto-théologique (la fondation de la totalité des étants par un étant suprême, qui est alors le fondement de la réalité). Heidegger parle d'un *ab-gründiger Grund*, d'un fondement qui se prive de fondation, qui se déploie en tant qu'abîme

⁵⁷ Voir, par exemple, dans un texte contemporain à la rédaction des *Beiträge* : « Vom Wesen und Begriff der *physis*. Aristoteles, *Physik* B, 1 » (1939) : « Tout vivant, avec son vivre, entreprend déjà aussi de mourir, et inversement : mourir c'est encore vivre, vu que seul le vivant est capable de mourir ; oui, il se peut que mourir soit l'"acte" suprême du vivre. » (GA 9, 297 / *Ques. III*, 577). Trois ans après, dans le cours de l'été 1942 intitulé *Hölderlins Hymne « Der Ister »*, Heidegger affirme que la mort est le centre ou le noyau de la vie : « Das Innehalten der exzentrischen Mitte des menschlichen Seins, der selbst "zentrische" und "zentrale" Aufenthalt im Exzentrischen hat seine Vorstufe in der Liebe. Die eigentliche Sphäre des Stehens in der exzentrischen Mitte des Lebens ist der Tod. » (GA 53, 32–33)

(*Ab-grund*). Cela se reflète aussi au niveau lexical, comme nous l'avons déjà remarqué, car, afin de différencier sa propre interrogation de l'être de la question métaphysique de l'être, Heidegger utilise la forme ancienne du verbe, *Seyn*, pour la différencier de la forme usuelle *Sein*.⁵⁸ L'être (*Sein*) prend donc le nom de l'estre (*Seyn*) et le fondement abyssal (*ab-gründiger Grund*) recherché se révèle être la vérité de l'estre (*Wahrheit des Seyns*) et l'événement-appropriant (*Ereignis*). En ce sens, Heidegger souligne que « la question de la mort demeure dans un rapport essentiel avec la vérité de l'estre [*im wesentlich Bezug steht zur Wahrheit des Seyns*] et seulement dans ce rapport ».⁵⁹ Car c'est par rapport à la mort, par l'assomption de la mort, que le *Da-sein* arrive à la « plénitude essentielle » dans laquelle s'ouvre l'*Ereignis* comme vérité de l'estre :

le *Da-sein* n'est pas absorbé [dans la mort], mais au contraire il renferme l'être pour la mort en lui-même, et avec cette inclusion [*Einschluß*] il est pour la première fois un être-le-là pleinement et d'une manière abyssale [*volles, ab-gründiges Da-seins*], c'est-à-dire cet « entre-deux » qui offre l'instant et le lieu à l'événement-appropriant [*jenes « Zwischen », das dem « Ereignis » Augenblick und Stätte bietet*], et ainsi il peut appartenir à l'être [*dem Sein zugehörig werden kann*]. (GA 65, 285)

À la suite de *Sein und Zeit*, Heidegger souligne aussi dans ce contexte le rapport intime qui s'établit entre mort et temporalité. Mais ici, la temporalité ne désigne pas seulement, comme dans *Sein und Zeit*, le « sens de l'être du *Dasein* », ou le « sens ontologique du souci ». Elle est liée à la vérité de l'être. Dans l'être pour la mort, dit-il,

s'accomplit la plus extrême mensuration de la temporalité [*vollzieht sich die äußerste Ausmessung der Zeitlichkeit*] et, avec cela, le placement dans l'espace de la vérité de l'estre [*das Beziehen des Raumes der Wahrheit des Seyns*], l'indication du espace-temps [*die Anzeig des Zeit-Raumes*]. (GA 65, 284)

Nous remarquons dans ce passage le syntagme *Zeit-Raum* qui annonce le trajet d'un nouvel approfondissement du thème de la temporalité à partir de l'idée de la vérité de l'être et de l'*Ereignis*, ce qui sera déployé explicitement vingt-cinq ans plus tard dans la conférence de janvier 1962, *Zeit und Sein*.⁶⁰ Mais ici, tout comme

⁵⁸ Voir le commentaire de Emad et Kalary dans l'introduction à la traduction anglaise de *Besinnung* (*Mindfulness*, xxix) : « Heidegger uses the word *Seyn* in its eighteenth-century orthography as what historically enowns thinking, and so initiates a thinking that is no longer metaphysical but being-historical. Insofar as being-historical thinking of being does not oppose but complement the metaphysical thinking of being, Heidegger's differentiation between be-ing and being should not be mistaken as a setting up of an opposition between the two. In other words, differentiation between being (*Sein*) and be-ing (*Seyn*) is just that : differentiation and not opposition. »

⁵⁹ GA 65, 284. Cette idée se retrouve aussi dans la lettre du 26 novembre 1939 (donc contemporaine des *Beiträge*) adressée à Hans-Hermann Groothoff et publiée dans GA 90, 271–277 (ici p. 275).

⁶⁰ GA 14, 14–15 : « Zeit-Raum nennt jetzt das Offene, das im Einander-sich-reichen von Ankunft, Gewesenheit und Gegenwart sich lichtet. Erst dieses Offene und nur es räumt dem uns gewöhnlich bekannten Raum seine mögliche Ausbreitung ein. Das lichtende Einander-sich-reichen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart ist selber vor-räumlich ; nur deshalb kann es Raum einräumen, d.h. geben. » Pour la traduction française, *Ques. I/II*, 211. Voir pour ce thème von Herrmann 1997, 249–253 ; Inwood 1999, 222–223.

dans *Sein und Zeit*, la mort reste dans une relation spéciale avec l'avenir, plus spécialement avec l'avenance (*Zukünftigkeit*) du *Dasein* :

Le fait que la mort soit, dans son essence fondamentale ontologique, projetée en connexion avec l'avenance la plus originaire du *Dasein* [*in dem wesentlichen Zusammenhang der ursprünglichen Zukünftigkeit des Daseins*], signifie d'abord, dans le cadre de l'objectif que nous nous sommes proposé d'atteindre dans « *Être et temps* », qu'elle reste liée au « temps », celui-ci étant institué [*angesetzt*] comme le lieu où la vérité de l'estre même se projette [*als Entwurfsbereich der Wahrheit des Seyns selbst*]. (GA 65, 284)

C'est donc sur l'horizon de l'avenance la plus originaire du *Dasein* qu'il faut chercher le domaine projectif (*Entwurfsbereich*) de la vérité de l'être, ce qui se fait nécessairement à travers une assomption de l'être pour la mort.⁶¹ L'être pour la mort ouvre, dans les tréfonds du *Dasein*, la plénitude de la vérité de l'être (*Ereignis* en tant que *Zeit-Raum*) seulement dans l'*authenticité de l'être soi*, ce qui relève encore de l'horizon interrogatif de l'ontologie fondamentale. En ce sens, Heidegger peut dire, comme nous l'avons remarqué, que la mort est « la plus haute attestation de l'être » (GA 65, 230 : « das höchste Zeugnis des Seyns » ; GA 65, 284 : « das höchste und äußerste Zeugnis des Seyns »).

Comment comprendre cette idée ? L'être/est-elle a-t-il besoin d'attestations ? En quel sens l'estre/être peut-il ou doit-il être attesté ? Nous sommes loin, évidemment, de tout positivisme qui en appelle toujours aux faits concrets, aux preuves empiriques, aux évidences brutes. Cependant, dès *Sein und Zeit* nous constatons que Heidegger cherche constamment à attester phénoménologiquement les structures ontologiques par les « choses elles-mêmes ». Parfois, Heidegger a recours à un certain type d'attestation pré-ontologique (*vorontologische Zeugnis*), notamment avec la fable sur la *Cura*, afin d'attester que l'être du *Dasein* est fondamentalement souci (SZ, 197–198). Nous avons affaire au même mouvement quand Heidegger parle de la tâche « d'examiner dans quelle mesure en général et selon quelle guise

⁶¹ Dans un autre contexte des *Beiträge* où Heidegger rapproche le thème de la mort de l'idée de temporalité, il utilise non pas le concept d'*Ekstasis*, mais le terme homologue d'*Entrückung* (échappée selon Martineau, envol selon Vezin) : « Quand le temps comme temporalité est plutôt échappée [*Entrückung*], alors ici la “fin” signifie un non et un autrement de cette échappée [*ein Nein und Anders dieser Entrückung*], un retournement total du Là [*eine völlige Verrückung des Da*] comme tel dans le “loin” [*in das “Weg”*]. » (GA 65, 324) Sur le *Weg*, voir nos clarifications un peu plus loin. Sur le terme d'*Entrückung*, voir la note explicative dans la traduction anglaise (*Being and Time*, 389) : « Heidegger is here connecting the word “*Entrückung*” (our “rapture”) with the cognate verb “*ausrücken*” (“back away”), which may be used intransitively in the military sense of “decamping”, but may also be used transitively in the sense of “disconnecting”. Both “*entrücken*” and “*ausrücken*” mean originally “to move away”, but they have taken on very different connotations in ordinary German usage. » Notons que peu avant l'élaboration des *Beiträge*, nous retrouvons le terme dans *L'origine de l'œuvre d'art* (1935) au sujet de l'histoire : « Geschichte ist die Entrückung eines Volkes in seine Aufgegebenes als Einrückung in sein Mitgegebenes », *Holzwege*, GA 5, 65 (tr. fr. *Chemins*, 87 : « L'Histoire, c'est l'éveil d'un peuple à ce qu'il lui est donné d'accomplir, comme insertion de ce peuple dans son propre héritage. ») Pour le contexte des *Beiträge*, voir le commentaire de Vallega 2001, 58 : « The ab-ground, or ungrounding of beyng, occurs as a twofold motion. It occurs as *Entrückung* and as *Berückung*. *Entrückung* refers to the withdrawing aspect of the truth of beyng, whereas *Berückung* refers to the rising or coming out that occurs in that withdrawal. »

le *Dasein* donne témoignage [*Zeugnis gibt*] à partir de son pouvoir-être le plus propre d'une authenticité possible de son existence » (SZ, 267), mais aussi quand il exige ensuite une « attestation » (*Bezeugung*) de la possibilité existentielle de l'authenticité (obtenue finalement par le phénomène de la conscience et celui de la résolution devançante). Nous pouvons donc supposer que c'est dans la même direction que nous devons interpréter la formule « la mort est l'attestation la plus éminente de l'estre [*das höchste Zeugnis des Seyns*] ». Si l'être se donne (*es gibt Sein*), il se donne par des indices, par des indications, par des « preuves » que l'homme peut retrouver dans son *Dasein*, au fondement de son *Dasein*. L'une de ces attestations la plus haute, aux dires de Heidegger, serait la mort. En tout cas, ajoute Heidegger, le fait que la mort soit considérée la plus haute attestation de l'être,

cela ne peut être connu que de ceux qui sont capables d'expérimenter le *Da-sein* et de le co-fonder [*mitzugründen*] dans l'authenticité de l'être soi [*in der Eigentlichkeit des Selbstseins*], qui ne doit pas être entendu dans un sens moral-personnel, mais toujours et seulement dans le sens « fondamental-ontologique ». (GA 65, 284)

Ce que ce passage souligne peut être placé, évidemment, dans la logique de *Sein und Zeit*, où l'authenticité est comprise comme une assumption radicale de sa propre finitude. Cela passe par un *accomplissement concret* du devancement (*Vorlaufen*) envers la possibilité extrême de l'impossibilité de l'existence, ce qui, dans l'extrait justement cité, est indiqué par le fait d'« expérimenter » (*erfahren*) son propre être-le-là. Dans la logique traditionnelle, ce mouvement serait représenté par une descente au fond de son propre être, dans ce qui est plus intérieur que toute intériorité, plus fondamental que l'âme qui est le fondement même de l'être de l'homme. La mort est ainsi le noyau de la transformation totale du *Dasein*.⁶² Mais cette transformation du fond de son propre *Da-sein*, cet expérimenter radical de l'abîme de l'existence n'est pas pour la masse :

[...] ce n'est pas à tous d'accomplir [*vollziehen*] cet estre pour la mort [*Seyn zum Tode*] et, dans l'authenticité de celui-ci, d'assumer le soi du *Da-sein*, mais cet accomplissement [*Vollzug*] n'est nécessaire que dans la sphère de la tâche visant à poser le fondement de la question de l'estre [*im Umkreis der Aufgabe der Grundlegung der Frage nach dem Seyn*], une tâche qui, en tout cas, n'est pas limitée seulement à la seule philosophie. L'accomplissement de l'être pour la mort n'est un devoir [*Pflicht*] que pour les penseurs de l'autre commencement [*den Denkern des anderen Anfangs*], mais tout homme essentiel qui crée en vue de ce qui vient [*jeder wesentliche Mensch unter den künftig schaffenden*] peut savoir cela. (GA 65, 285)

Ce passage montre très clairement que Heidegger conçoit radicalement la relation entre la mort et le destin de la pensée. L'authenticité du *Dasein*, telle qu'elle était décrite formellement dans *Sein und Zeit*, revêt ici le visage concret du penseur de l'être. Rappelons que déjà dans un texte de 1931, consacré à l'allégorie platonicienne de la caverne, Heidegger thématise la relation entre la mort et la philosophie. Heidegger y déterminait le destin du véritable philosophe (le libérateur dans la caverne) par l'idée de la mort ; ici, dans les *Beiträge*, cette intuition se voit donc

⁶² GA 65, 325 : « En tant qu'extrémité du Là [*das Äußerste des Da*], la mort est également le tréfonds [*das Innerste*] de sa possible transformation [*Verwandlung*] totale. »

approfondie : la question de l'être ne peut être posée originairement que si l'être pour la mort est accompli dans le *Dasein* propre.⁶³ Heidegger souligne toutefois que la tâche de la *Seinsfrage* ne se limite pas à la « philosophie ». Par là, il semble que s'imisce déjà une tension entre la philosophie et l'« autre pensée », plus originaire, la pensée de l'autre commencement. Évidemment, il ne s'agit pas ici de « concevoir correctement » la mort (dans la pensée), mais d'accomplir véritablement l'être pour la mort, d'assumer existentiellement la mortalité dans son authenticité, de se transformer dans et par cet accomplissement. L'accomplissement de l'être pour la mort semble se donner ainsi une certaine dimension « eschatologique », préparant une nouvelle pensée, un nouveau commencement. D'autre part, comme nous le verrons bientôt, cette assomption de la mortalité ne sera pas le « privilège » exclusif des penseurs : nous rencontrerons la même suggestion quant aux poètes véritables, qui seront décrits comme « les plus mortels des mortels », donc comme ceux qui assument le plus leur mortalité, ceux qui s'exposent le plus, ceux qui devancent le plus radicalement vers leur propre mort et qui, dans cette radicalité de l'expérimentation de leur *Da-sein*, arrivent à accomplir leur tâche essentielle. Nous y reviendrons.

Dans les *Beiträge*, l'accent est également mis sur une certaine correspondance entre l'être et la mort, notamment entre les caractères fondamentaux de l'être et les déterminations originaires de l'être pour la mort. Le § 117, intitulé « Le saut », souligne d'abord la correspondance entre le caractère inhabituel de l'être et l'unicité de la mort :

Le caractère inhabituel de l'estre [*Ungewöhnlichkeit des Seyns*] correspond, dans le domaine de la fondation de sa vérité, à l'unicité de la mort [*Einzigkeit des Todes*]. [...] Seul l'homme « a » la caractéristique propre de se tenir debout devant la mort [*Auszeichnung, vor dem Tod zu stehen*], parce que l'homme est d'une manière in-sistante [*inständig ist*] dans l'estre : la mort est la plus haute attestation de l'être. (GA 65, 230)

Le caractère inhabituel de l'estre s'oppose au caractère habituel de l'étant. Il semble donc que ce soit seulement à partir de la familiarité avec l'étant (ou, comme disait Heidegger dans *Sein und Zeit*, à partir de l'absorption du *Dasein* dans la préoccupation), que l'être/estre (*Sein/Seyn*) nous demeure inconnu, étranger, éloigné. Nous avons l'habitude de l'étant, mais nous ne sommes pas habitués à l'être qui donne l'intelligibilité de l'étant. C'est ainsi que l'être/estre devient l'inhabituel par excellence, l'inconnu, l'étranger, car ce qui nous est le plus proche, nous est en effet le plus éloigné.

⁶³ Cette idée est reprise quelques années plus tard, dans le cours d'hiver 1942–1942 où, dans l'annexe, nous lisons : « l'homme pense dans son essence d'une manière primordiale [*anfänglich denkt*] [...] dans la confrontation [*Auseinandersetzung*] et le dialogue avec le commencement, en vue de percevoir la voix [*Stimme*] de la disposition et de la disposition avenante [*künftige Stimmung und Bestimmung*]. Cette voix peut être entendue seulement là où il y a expérience. Mais l'expérience se trouve dans l'essence de la peine [*Wesen der Schmerz*], dans laquelle l'altérité essentielle de l'étant [*das wesenhafte Anderssein des Seienden*] se révèle contre tout ce qui est habituel [*Gewohnen*]. La forme la plus haute de la peine est le mourir de la mort [*das Sterben des Todes*], comme sacrifice de l'homme pour la préservation de la vérité de l'être [*die Wahrung der Wahrheit des Seins*]. Ce sacrifice est l'expérience la plus pure de la voix de l'être [*die reinste Erfahrung der Stimme des Seins*]. » (GA 54, 249–250)

Ensuite, le caractère inhabituel de l'estre⁶⁴ correspond – dit le texte – à l'unicité de la mort. L'unicité ne signifie pas ici l'événement unique de l'arrivée de la mort (comme *Zu-Ende-sein*), mais l'unicité de la possibilité la plus propre dans laquelle le *Da-sein* existe toujours. L'unicité (*Einzigkeit*) de la mort comme possibilité donne au *Da-sein* son individualisation (*Vereinzelung*), étant notamment ce qui le rend unique, comme soi irremplaçable. L'unique s'oppose aussi au multiple et au sérial, à ce qui relève d'une série. Pour se préoccuper de l'étant, l'homme a le choix parmi de multiples possibilités ontiques, mais il a seulement une unique possibilité ontologique de se mettre en face de lui-même, devant son être le plus propre : la mort. Le caractère inhabituel de l'estre correspond non seulement à l'unicité, mais aussi à l'étrangeté de la mort. *Ungewöhnlichkeit* et *Unheimlichkeit* se correspondent réciproquement, tout comme la multiplicité des possibilités d'être préoccupé dans l'espace du chez-soi (*zu Hause sein*) correspond au caractère habituel de l'étant. L'idée de la correspondance entre l'unicité et la singularité du *Dasein* et le caractère inhabituel de l'estre (*Ungewöhnlichkeit des Seyns*) est reprise aussi dans le § 161 :

L'unicité de la mort dans le *Da-sein* de l'homme [*Einzigkeit des Todes im Da-sein des Menschen*] appartient à la détermination la plus originaire du *Da-sein*, notamment celle d'être approprié par l'estre même [*vom Seyn selbst er-eignet zu werden*], pour fonder sa vérité (l'ouverture du voilement de soi) [*um seine Wahrheit (Offenheit des Sichverbergens) zu gründen*]. Dans le caractère inhabituel et l'unicité de la mort [*Ungewöhnlichkeit und Einzigkeit des Todes*] s'ouvre ce qui est le plus inhabituel dans tout l'étant [*das Ungewöhnlichste in allem Seienden*], notamment l'estre même [*Seyn selbst*], qui est d'une manière-essentielle sur le mode de l'étrangeté [*als Befremdung west*]. Mais pour pouvoir pressentir quelque chose en général, à partir du lieu habituel et usé [*aus dem gewöhnlichen und vernutzten Standort (...) her*] des opinions et calculs communs, de cette connexion plus originaire [*ursprünglichste Zusammenhang*], il faut d'abord que la relation du *Da-sein* avec la mort même, la connexion entre la résolution (l'ouverture [*Eröffnung*]) et la mort, la marche-d'avance [*Vor-laufen*] soit rendue visible dans son acuité et unicité. Cette marche-d'avance vers la mort ne se fait cependant pas en vue d'atteindre le simple « rien », mais au contraire, en elle l'ouverture pour l'estre [*die Offenheit für das Seyn*] ouvre totalement et à partir de l'extrême [*ganz und aus dem Äußersten öffne*]. (GA 65, 283)

Nous voyons donc que les conclusions obtenues dans *Sein und Zeit* à travers la phénoménologie de la mort déployée alors (l'idée du *Vorlaufen*, par exemple), sont reprises à un niveau d'interrogation encore plus fondamental. Ce qui, dans *Sein und Zeit*, relevait seulement de la constitution d'être du *Dasein* et de son horizon temporel, trouve ici une ouverture encore plus grande et plus profonde, étant placé en relation avec la dimension originaire de l'être en tant qu'événement-appropriant (*Sein als Ereignis*).

⁶⁴ Voir le commentaire de Kovacs 1995, 49 : « The human being [...] has to “experience” (*erfahren*) the entire “unusualness of Being” (*die völlige Ungewöhnlichkeit des Seyns*) in contrast to beings ; the unusualness of Being requires the unusualness of its “experience.” Thus, the “experience” of Being is something quite different from experiencing (using, manipulating, grasping) beings ; it takes place (happens) as (and in) the truth of Being as our attempt to “simply think” (*einfach zu denken*). The “experience” and knowledge of Being are not usual, everyday occurrences ; “simple thinking”, i.e. ultimately essential thinking, does not take place very frequently. »

Mais l'unicité (*Einzigkeit*) de la mort n'est pas la seule caractéristique qui lui permette d'entrer dans une relation si privilégiée avec l'être lui-même. Le § 160 indique encore deux caractères ontologiques fondamentaux qui se cachent dans les profondeurs du *Sein zum Tode* :

[...] déployé comme détermination d'essence de la vérité du *Da-sein* [*entfaltet als Wesensbestimmung der Wahrheit des Da-seins*], l'être pour la mort abrite en lui-même deux déterminations fondamentales du clivage [*Grundbestimmungen der Zerklüftung*], étant leur reflet [*Widerschein*] souvent méconnu dans le Là [*Da*] [...]. (GA 65, 282)

Les deux déterminations fondamentales (nous y reviendrons) sont « l'appartenance essentielle du “non” à l'être » et « la plénitude essentielle et insondable de la “nécessité” ». ⁶⁵ Ces déterminations appartiennent à ce que Heidegger nomme *die Zerklüftung* (le clivage, la faille, la fissuration). Le *Dasein* – l'étant qui, par son *Seinsverständnis*, correspond essentiellement à l'être – fait miroiter dans son Là (dans le *Da des Da-seins*) ces déterminations fondamentales : il les reflète. Plus précisément, c'est l'être pour la mort qui, dans le *Dasein*, constitue le reflet (*Widerschein*) de ces deux déterminations fondamentales de l'être. L'enjeu de ce passage semble être encore de nature phénoménologique : il s'agit de montrer, d'une part, que ce n'est qu'à partir du *Da-sein* de l'homme que l'on peut approcher l'être, et que, d'autre part, l'homme fait miroiter les *Grundbestimmungen* de l'être lui-même dans le fondement de son *Da-sein*. L'être est ainsi accessible seulement à partir du *Da-sein*.

Mais de quel clivage (*Zerklüftung*) parle ce passage ? Dans les *Beiträge*, la *Zerklüftung* est décrite comme une dimension originaire de l'estre. Le terme semble avoir une importance indiscutable, puisqu'il donne le titre des §§ 127, 156, 157, 158 et 159. La *Zerklüftung* est déterminée comme *Entfaltung der Innigkeit des Seyns* (GA 65, 244 : le déploiement – ou l'éclosion – de l'intériorité de l'estre). À plusieurs reprises, la *Zerklüftung* est déterminée par le terme d'*Ausfälligkeit*, qui dérive du verbe *ausfallen* (être annulé, être supprimé, tomber en panne ; ou plus littéralement : « tomber dehors », « choir dehors », *fallen aus*). ⁶⁶ Nous sommes vraisemblablement en présence des idées de dégradation, de dérivation, de déchéance ontologique, de sortie au dehors, comme dans le schéma néoplatonicien de l'émanation. ⁶⁷ L'intériorité de l'estre (*Innigkeit des Seyns*) – ou la vérité de l'estre comme *Ereignis* – se déploie et se déplie, tombe au dehors de son unité originaire et abyssale ; et cette tombée dehors, cette *Aus-fälligkeit*, serait donc en quelque sorte la scission originaire de

⁶⁵ Quelques années plus tard, dans le cours de 1942/1943, la mort sera placée dans une autre dynamique de l'être, notamment dans l'espace de jeu de l'*Entbergung* et de la *Verbergung* : « Ainsi se montre la connexion essentielle [*Wesenszusammenhang*] entre la mort et le recouvrement [*Verbergung*]. Pour les Grecs, la mort, tout comme la naissance, n'est pas un procès “biologique”. Naissance et mort reçoivent leur essence à partir du domaine du découverturement et recouvrement [*Bereich der Entbergung und Verbergung*]. » (GA 54, 88)

⁶⁶ Dans la même famille de mots nous trouvons *Ausfall* (déchet, défaillance, déperdition, manquement, panne, perdition, perte, évanouissement, chute, insuccès), *ausfällig* (grossier) et *ausfallend* (blessant). La nuance du verbe *ausfallen* peut nous renvoyer à l'idée de *Verfallenheit*.

⁶⁷ Voir à ce sujet les études de Narbonne 2001a et 2001b. Un autre spécialiste des études néoplatoniciennes, John Dillon (1996, 126), approche l'*Ereignis* du concept ultime de la philosophie de Damascius, l'ineffable (*aporreton*).

l'estre, la *Zerklüftung*, la sortie du soi de l'*Ereignis*. En effet, la *Zerklüftung* est déterminée explicitement comme *die innere, unerrechenbare Ausfälligkeit der Er-eignung* (la tombée-dehors interne, incalculable, de l'événement-appropriant ; GA 65, 279–280). Un autre passage parle d'une *innere Ausfälligkeit der Zerklüftung* (GA 65, 185) qui appartient à l'*Ereignis* comme vérité de l'estre.⁶⁸

Le concept de *Zerklüftung* est aussi associé aux catégories modales de l'ontologie, les modalités (*Modalitäten*) de l'étant : l'actualité (*Wirklichkeit*), la possibilité (*Möglichkeit*), la nécessité (*Notwendigkeit* ; GA 65, 281) – ce qui est d'une importance majeure pour notre sujet, car la mort est fondamentalement une *possibilité*. Heidegger précise que la *Zerklüftung* est plus fondamentale, plus originaire que les modalités ontologiques. Les modalités regardent l'étant dans son élan, mais leur portée explicative ne couvre pas la *Zerklüftung des Seyns*, qui est plus originaire. Au contraire, les modalités ne peuvent être interrogées que dans la lumière du questionnement fondamental sur le clivage de l'estre, qui, à son tour, ne peut être approché que si la vérité de l'estre en tant qu'appropriation est mise au jour.⁶⁹ Nous pouvons donc tracer⁷⁰ une certaine hiérarchie ontologique, un certain ordre de « fondation » et de « dérivation » :

1. *die Wahrheit des Seyns als Ereignis*
2. *die Zerklüftung des Seyns*
3. *die Seiendheit / die Modalitäten*
4. *das Seiende*

Ainsi, nous pouvons comprendre peut-être plus concrètement la signification des déterminations fondamentales du clivage dont Heidegger parle et de leur lien avec le phénomène de la mort :

D'abord, ici se cache l'appartenance essentielle du « non » à l'être [wesenhafte Zugehörigkeit des Nicht zum Sein], ce qui, ici, dans le Da-sein désigné comme fondation [Gründung] de la vérité de l'être, se révèle avec une acuité particulière. Ensuite, l'être pour la mort cache la plénitude essentielle et insondable de la « nécessité » [unergründliche Wesensfülle der « Notwendigkeit »], encore sur le mode d'une faille dans l'être même [wiederum als der einen Kluft des Seins selbst]. L'être pour la mort est encore à la mesure du Dasein. (GA 65, 282)⁷¹

⁶⁸ Le même rapport apparaît à la page 415 : « [...] die Wahrheit des Seyns selbst in der schärfsten Ausfälligkeit seiner Zerklüftung [...] ».

⁶⁹ GA 65, 279 : « Die „Modalitäten“ sind solche des Seienden (der Seiendheit) und sagen doch gar nichts über die Zerklüftung des Seyns selbst. Diese kann erst zur Frage werden, wenn die Wahrheit des Seyns als Ereignis aufleuchtet [...]. Die Modalitäten bleiben somit hinter der Zerklüftung zurück wie die Seiendheit hinter der Wahrheit des Seyns ; und die Frage nach den Modalitäten bleibt notwendig in den Rahmen der Leitfrage verhaftet, wogegen der Grundfrage allein das Erfragen der Zerklüftung zusteht. »

⁷⁰ Nous le disons avec toutes les réserves qui s'imposent, car Heidegger nous prévient qu'une telle approche n'est pas appropriée : « [...] das, was die innere Ausfälligkeit des Ereignisses ausmacht und je nach der Ereignung verhüllt bleibt oder heraustritt, nimals in einer „Tafel“ noch sonstwie in einer Fächerung eines System aufzählen und darstellen, sondern jedes Sagen von der Zerklüftung ist ein denkerisches Wort zum Gott und damit in das Da-sein und so in den Streit von Welt und Erde. » (GA 65, 280)

⁷¹ Soulignons la liaison terminologique entre la *Zerklüftung* et la *Kluft des Seins*.

En ce qui concerne la première détermination, l'appartenance du « non » à l'être nous renvoie directement à la problématique du rien (*Nichts*) dont nous avons tracé la genèse dans la pensée heideggérienne d'après *Sein und Zeit*. En effet, la coappartenance de l'être et du rien se reflète au niveau de l'existence humaine précisément dans l'être pour la mort, c'est-à-dire dans la possibilité insigne de l'impossibilité de l'existence, possibilité dans laquelle le *Dasein* est devant le « non » de son existence. (Même si la mort est ce « non » de l'existence, cela ne signifie pas qu'elle soit dépourvue d'essence⁷²).

Ce « non » qui se dresse devant le *Dasein* comme une imminence tout à fait spéciale possède le caractère d'une certitude plus radicale que les certitudes théoriques apodictiques. Le thème de la *Gewißheit* de 1927 revêt ici, après une décennie, la forme de la *Notwendigkeit* : certitude et nécessité font cause commune (nous arrivons en cela à la deuxième détermination). La mort est une possibilité et, en tant que possibilité, elle est pourvue d'une nécessité absolue. Cependant, la possibilité et la nécessité sont des modalités ontologiques traditionnellement opposées. Mais dans l'être pour la mort elles ne font qu'un : la possibilité est nécessité et la nécessité est possibilité. Le possible et le nécessaire se rencontrent ici, dans l'être pour la mort, dans ce que Heidegger appelle une « collision » :

[L'être pour la mort est] la collision entre nécessité et possibilité [*Zusammenstoß von Notwendigkeit und Möglichkeit*]. Ce n'est que dans ces régions que l'on pressent ce qui appartient, dans la vérité, à ce dont l'« ontologie » – en tant que *mélange* pâle et vide de « modalités » – traite. (GA 65, 283)

Ainsi, la signification la plus originale des « catégories » ou des « modalités »⁷³ ontologiques fondamentales (la nécessité, la possibilité) ne se révèle que dans leur enracinement au sein de l'être du *Dasein* (notamment dans le *Sein zum Tode*), qui, à son tour, reflète ce qu'aucune ontologie (qui relève de la métaphysique et de la logique traditionnelles) ne peut jamais saisir : le déploiement de la vérité de l'être comme *Ereignis*.

Il convient encore de noter que, dans le § 160, l'être pour la mort est caractérisé comme « le fondement secret [*geheime Grund*] de la décision pour le trajet le plus court [*Entschiedenheit zur kürzesten Bahn*] » (GA 65, 282).⁷⁴ Le terme *Entschiedenheit* nous renvoie évidemment au thème de la résolution (*Entschlossenheit*) de *Sein und Zeit*, à la modalité de l'authenticité de l'existence. Quant au « trajet le plus court », la formule est extraite du poème de Hölderlin *Stimme des Volkes* (deuxième version),

⁷² Comme le spécifie le cours de 1942–1943 : « L'essence de la mort n'est pas une non-essence [*Unwesen*]. L'essence de la négativité n'est rien de négatif, mais aussi non pas seulement quelque chose de « positif ». » (GA 54, 64)

⁷³ En nous souvenant de l'accent très fort que l'analytique du *Dasein* mettait sur les idées de mode, de modalité et de modification, nous constatons ici une certaine distance que Heidegger prend vis-à-vis de la nature de la démarche ontologique en tant que telle, ce que Heidegger détermine assez péjorativement comme *blasse und leere Gemengsel der « Modalitäten »*.

⁷⁴ Voilà le passage en entier : « Dans les configurations les plus voilées [*verhülltesten Gestalten*], [l'être pour la mort] est le dard de l'historialité la plus haute et le fondement secret de la décision pour le trajet le plus court. »

poème que Heidegger avait commenté auparavant, dans son cours de 1934–1935 (GA 39, 225).⁷⁵ Par suite, l'être pour la mort est déterminé comme « l'aiguillon de la plus haute historialité [*der Stachel höchster Geschichtlichkeit*] » (GA 65, 282), formule assez énigmatique qui semble correspondre, au moins formellement, à la formulation mentionnée auparavant : la mort est l'attestation la plus haute de l'estre (*das höchste Zeugnis des Seyns* ; GA 65, 230, 284).⁷⁶ L'idée de hauteur est, en tout cas, récurrente.

Nous pouvons nous demander dans quel sens l'être pour la mort est « l'aiguillon de la plus haute historialité » ? Quelle est, en effet, la plus haute historialité ? S'agit-il simplement de l'historialité du *Dasein*, telle que les §§ 72–77 de *Sein und Zeit* l'explorent et dont la relation avec la mort a été tracée à la fin du chapitre 6 de notre travail ? Car, il semble qu'ici nous ayons affaire non pas à l'historialité du *Dasein*, mais à l'historialité de l'être.⁷⁷ Ensuite, comment comprendre alors le *Stachel* (l'aiguillon, le dard ou l'épine) ? En quoi la mort est-elle un aiguillon ? Nous pouvons supposer que Heidegger reprend l'idée de la mort comme aiguillon (*Tod als Stachel*) à la Première Épître aux Corinthiens (15, 55–56) où, dans la traduction de Luther, nous lisons « *Tod, wo ist dein Stachel ? Hölle, wo ist dein Sieg ?* » ; « Ô, mort, où est ta victoire ? Ô, mort, où est ton aiguillon ? » (*pou sou, thanate, to nikos, pou sou, thanate, to kentron / ubi est mors victoria tua, ubi est mors stimulus tuus*).⁷⁸

Enfin, notons une dernière connexion problématique que nous trouvons dans les *Beiträge* à l'égard de la mort : le § 202 – *Das Da-sein (Weg-sein)* – met en jeu la relation entre la mort et l'inauthenticité, que le texte indique par la formule *Weg-sein*. Comme le remarque Lewis (2005, 186), « Heidegger here replaces the schema of authenticity and inauthenticity with the opposition between *Da-sein* and *Weg-sein* ».

⁷⁵ Voici les vers en question : « Denn selbstvergessen, allzubereitet, den Wunsch / Der Götter zu erfüllen, ergreift zu gern, / Was sterblich ist, wenn offenen Augs auf / Eigenen Pfaden es einmal wandelt, / Ins All zurück die kürzeste Bahn » (*Car s'oubliait lui-même, par trop disposé à combler / Le souhait des Dieux, prend-il trop volontiers, / Ce qui est mortel, quand les yeux grands ouverts / Il suit une fois sa propre voie, / Pour revenir dans le Tout par le plus court chemin*). Le syntagme de Hölderlin est mentionné aussi dans le cours de 1937–1938, GA 45, 216. Cf. Pöggeler 2000.

⁷⁶ Voir aussi GA 65, 325 : « Le devancement dans le mort [*Vorlaufen in den Tod*] est [...] l'être-le-là le plus éminent [*höchstes Da-sein*], qui inclut le recèlement du Là [*Verborgenheit des Da*] avec l'in-sistance de la subsistance de la vérité [*die Inständigkeit des Bestehens der Wahrheit*]. »

⁷⁷ C'est là, comme le remarque Dastur (2004, 185), le véritable tournant de la pensée heideggérienne après *Sein und Zeit* : « dans la capacité de penser la finitude et l'historicité de l'homme comme la contrepartie de la finité et l'historicité de l'être lui-même [...]. C'est sur cette base que Heidegger sera amené à parler d'une "histoire de l'être" (*Seinsgeschichte*) et non pas seulement d'une histoire de l'homme, d'une dispensation de l'être (*Seinsgeschick*) et non pas seulement de la structure destinale de l'existence humaine. » La même chose est affirmée par Jamme (1996, 234), qui souligne que Heidegger « a abandonné, peu après la parution du livre, le point de départ fondamental ontologique de la question de l'être tel qu'il l'avait élaboré systématiquement dans *Être et temps*, et [...] s'est tourné vers une élaboration de la question de l'être à partir de l'historialité de l'être : technique, politique et art entrent désormais dans le champ de son regard. »

⁷⁸ En effet, la traduction de Luther inverse l'ordre des phrases et traduit le mot *thanatos/mors* avec *Tod* et *Hölle*. L'Épître aux Corinthiens continue : *Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, die Kraft aber der Sünde ist das Gesetz* ; L'aiguillon de la mort, c'est le péché ; et la puissance du péché, c'est la loi ; *stimulus autem mortis peccatum est, virtus vero peccati lex*.

Dans ce contexte, la substantivation *Weg* n'a donc pas le sens de *chemin*, comme dans les expressions célèbres *Wegmarken* ou *Holzwege*, mais le terme est à entendre à partir des expressions comme *er ist weg* (il est parti) ou *weg !* (éloigne-toi ! dégage !). Nous pourrions donc rendre en français cette expression par « être-loin », ⁷⁹ renvoyant à l'idée d'être loin de son essence, comme l'indique le § 201 : « Être-loin est le terme *plus originaire* pour l'*inauthenticité du Da-sein* » (GA 65, 324 : *Weg-sein ist der ursprünglichere Titel für die Uneigentlichkeit des Da-seins*).

Au Là [*Da*] appartient, comme extrémité du cèlement [*als sein Äußerstes jene Verborgenheit*] dans son ouvert le plus propre [*in seinem eigensten Offenen*], le loin [*das Weg*], l'être-loin comme *possibilité* constante [*als ständige Möglichkeit des Weg-sein*] ; l'homme le connaît dans les multiples formes de la mort [*der Mensch kennt es in den verschiedenen Gestalten des Todes*]. (GA 65, 324)

Cet être-loin est la possibilité constante de l'occultation de l'ouvert du Là,⁸⁰ ce qui, traduit dans le langage de *Sein und Zeit*, signifie : l'inauthenticité et l'échéance (*Verfallen*) sont des dimensions qui accompagnent depuis toujours le *Dasein* dans son existence. Dans ce contexte, il est intéressant de voir que pour Heidegger, semble-t-il, l'homme peut d'abord s'apercevoir de son inauthenticité (*Verborgenheit*, *Verfallenheit*, *Weg-sein*) à partir des multiples voies de son rapport à la mort : les formes diverses de la mort (*die verschiedene Gestalten des Todes*) mettent en lumière le *Weg-sein* du *Dasein*.

Comment comprendre cette idée ? D'abord, nous pouvons supposer que Heidegger songe aux multiples manières de fuir, aux différentes formes d'esquive devant la mort, qui reflètent l'inauthenticité plus fondamentale d'où elles surgissent et où elles retournent. Ces formes d'esquive et autres attitudes fuyantes devant la mort révèlent en fait *ce qu'elles fuient*, au regard de ce que chaque *Dasein* doit assumer, par soi-même, de son être pour la fin. Heidegger répète dans ce contexte les thèses de *Sein und Zeit* : la mort est « la possibilité la plus extrême du Là » (*die äußerste Möglichkeit des Da* ; GA 65, 324) ou « l'extrémité du Là » (*das Äußerste des Da* ; GA 65, 325) ; la fin du *Dasein* ne peut pas être comprise comme arrêt et disparition d'un sous-la-main (*Aufhören und Verschwinden eines Vorhandenen*),⁸¹ mais la mort

⁷⁹ GA 65, 324 : « Et, en plus, "loin" [*Weg*] ne signifie pas "être disparu" [*Fort*] d'une simple absence de ce qui était auparavant sous-la-main : au contraire, c'est le tout autre du Là [*das völlig Andere des Da*] qui nous est complètement caché [*ganz verborgen*], mais qui consiste dans ce recèlement [*Verborgenheit*] appartenant essentiellement au Là, ainsi que dans l'in-sistance de l'être-le-là [*in der Inständigkeit des Da-seins*]. »

⁸⁰ GA 65, 324 : « Au Là appartient le loin, comme son l'extrémité de tout recèlement dans son ouvert le plus propre, l'être-loin comme *possibilité* constante [*Zum Da gehört als sein Äußerstes jene Verborgenheit in seinem eigensten Offenen, das Weg, als ständige Möglichkeit des Weg-sein*]. »

⁸¹ GA 65, 324 : « [...] là où le *Da-sein* doit être compris d'abord, la mort doit être déterminée comme possibilité la plus extrême du Là [*die äußerste Möglichkeit des Da*]. Quand nous parlons de la "fin", délimitant d'abord avec une totale acuité le *Da-sein* de toute modalité de l'être-sous-la-main, alors ici la "fin" ne peut jamais signifier le simple arrêt et la disparition [*das bloße Aufhören und Verschwinden*] d'un sous-la-main. » Heidegger continue : « Il est bien sûr commode de se faire une idée de la mort à partir des représentations quotidiennes injustifiées de la "fin" et du "rien" [*von den ungeprüften Alltagsvorstellungen vom "Ende" und "Nichts" her das über den Tod Gesagte sich zurecht zu legen*], plutôt que d'apprendre la manière dont l'essence de la "fin" et du

est le tréfonds (*das Innerste*) de la possible transformation (*Verwandlung*) totale du Là (*Da*) ; et ainsi nous avons affaire à une « inclusion de la mort dans le Là » (*Einbezug des Todes in das Da* ; GA 65, 325).

Cette métamorphose, nous la comprenons dans la dynamique de l'inauthenticité et de l'authenticité, car, selon la logique de *Sein und Zeit*, la mort est le pivot existentiel qui déclenche un tournant radical dans la vie du *Dasein*. Dans cette transformation, dit encore Heidegger, subsiste une « indication sur l'essence la plus profonde du rien » (GA 65, 325 : *der Hinweis in das tiefste Wesen des Nichts*). Voilà donc la relation conceptuelle entre être, rien et mort, relation que nous devons clarifier aussi à la lumière d'autres textes.

Seul l'entendement commun [*der gemeine Verstand*], qui considère que l'étant est seulement le sous-la-main, pense le rien de manière commune. Il ne pressent rien du rapport intérieur [*vom inneren Bezug*] du loin [*Weg*] et du déplacement de tout étant [*Verrückung alles Seienden*] dans son appartenance au Là [*in seiner Zugehörigkeit des Da*]. Ici, ce qui demeure dans le Là en tant que cèlement le plus propre [*was hier als eigenste Verborgenheit in das Da hereinsteht*], le rapport réciproque [*Wechselbezug*] du Là au « loin » qui se tourne vers celui-ci [vers le Là] [*zu dem ihm zugekehrten Weg*], est le reflet du tournant dans l'essence de l'être même [*der Widerschein der Kehre im Wesen des Seins selbst*]. Plus l'être est expérimenté originairement dans sa vérité, plus le rien, comme abîme à la marge du fondement [*das Nichts als Ab-grund am Rande des Grundes*], est profond. (GA 65, 325)

C'est seulement à partir de cette laborieuse reconfiguration du problème de la mort dans les *Beiträge* que nous pouvons comprendre véritablement les approches heideggériennes d'après guerre, où la mort est indiquée comme *Gesetz* (*Ge-setz*) ou comme *Bezug*, comme *Gebirg* (*Ge-birg*) *des Seins* ou comme *Geheimnis des Seins*, mais aussi comme l'arche du rien (*Schrein des Nichts*). Cette nouvelle problématisation se déploiera finalement avec le thème du *Geviert* (« la Tétrade ») qui rassemble, dans une unité originaire, les divins et les mortels, le ciel et la terre. Le fait que le nom propre de l'homme soit « le mortel » signifie, comme nous le verrons de plus près, que le rapport avec la mort propre appartient toujours à l'essence de l'homme.

8.6 Ouvertures après la guerre

Après la guerre, le problème de la mort entre dans une nouvelle syntaxe interprétative, à la suite de la rencontre de la pensée heideggérienne avec la poésie de Hölderlin et celle de Rilke. Nous retrouvons ici au moins deux relations qui nous intéressent : entre la mort et le destin poétique, d'une part, et entre la mort et la technique, d'autre part.

Dans *Wozu Dichter?* (GA 5, 269–321 / *Chemins*, 321–385),⁸² texte écrit en 1946 à la mémoire de Rilke, Heidegger – commentant d'abord le poème hölderlinien

“rien” doit se transformer une fois la mort incluse dans le Là, cette inclusion étant in-sistante et à la mesure de l'échappée [*statt umgekehrt ahnen zu lernen, wie mit dem inständlichen entrückungsmäßigen Einbezug des Todes in das Da das Wesen von “Ende” und “Nichts” sich wandeln muß*]. »

⁸² Voir aussi Demske 1963, 142 sq.

Mnemosyne – parle d'une détresse du temps (*das Dürftige der Zeit*) qui se révèle comme nuit du monde (*Weltnacht* ; GA 5, 270–271 / *Chemins*, 325), dans la retraite des dieux.⁸³ Il s'agit d'un « défaut de dieu [*der Fehl Gottes*] » qui s'accroît, car « [n]on seulement les dieux et le dieu se sont enfuis, mais la splendeur de la divinité s'est éteinte dans l'histoire du monde » (GA 5, 269 / *Chemins*, 324).⁸⁴ Dans ce temps de détresse, le monde n'a plus de fondement (*Grund*), ce manque de fondement comme abîme (*Abgrund*) caractérise la situation de l'homme. La possibilité d'une tournure ou d'un revirement (*Wende, Wendung*) de ce monde et de ce temps de détresse ne peut s'accomplir qu'à partir de cet *Abgrund*, et à condition que quelques-uns éprouvent et endurent comme tel l'abîme du monde. Précisément, les mortels (*die Sterblichen*) sont les seuls à en être capables, parce qu'ils ont eux-mêmes la possibilité de préparer le séjour (*Aufenthalt*) pour que le dieu puisse revenir, le séjour pour le retour des dieux.⁸⁵ Or, le revirement n'est possible que si les mortels en trouvent le fondement dans leur essence propre. Le rôle prééminent d'une telle découverte appartient aux poètes,⁸⁶ parce que les poètes « sont ceux parmi les mortels qui [...] ressentent la trace des dieux enfuis, restent sur cette trace, et tracent aussi aux mortels, leurs frères, le chemin de revirement » (GA 5, 272 / *Chemins*, 326–327).⁸⁷

Revenant à Rilke,⁸⁸ Heidegger souligne que la détresse du temps provient aussi de l'ignorance des mortels concernant leur propre être-mortel : ce qui signifie que les « mortels ne sont toujours pas en la propriété de leur essence. La mort se dérobe dans l'énigmatique » (GA 5, 274 / *Chemins*, 329–330).⁸⁹ Nous retrouvons par là, à un autre niveau et avec une autre terminologie, l'idée d'une hypostase inauthentique du *Dasein*, qui méconnaît son propre être pour la mort. Ce qui est d'abord méconnu, c'est le rapport entre l'essence de l'homme et l'essence de la mort ; précisément, ce manque essentiel constitue la détresse du temps.⁹⁰ Parce qu'elle doit être endurée comme telle, la détresse fait donc système avec l'idée

⁸³ Sur la problématique « théologique » du deuxième Heidegger, voir Brito 1999 et Capelle 1998.

⁸⁴ « Nicht nur die Götter und der Gott sind erflohen, sondern der Glanz der Gottheit ist in der Weltgeschichte erloschen. »

⁸⁵ Dès ce contexte, on trouve une formulation de la tétrade : « das wesenhafte Zueinander von Erde und Himmel als der Stätte des Brautfestes für Menschen und Götter. » (GA 5, 271 / *Chemins*, 326)

⁸⁶ Heidegger se demande : « Mais qui des mortels est capable de déceler une telle trace ? » (GA 5, 272 / *Chemins*, 327). Ensuite : « Wer von den Sterblichen vermag dieses umkehrende Erinnern ? » (GA 5, 309).

⁸⁷ « Dichter sind die Sterblichen [...] die Spur der entflohenen Götter spüren, auf deren Spur bleiben und so den verwandten Sterblichen den Weg spüren zur Wende. »

⁸⁸ Selon Heidegger, « [...] l'œuvre poétique de Rilke, en son orbite historique [*in der seinsgeschichtlichen Bahn*], reste, quant à son ordre et à sa place, derrière celle de Hölderlin [...] » (GA 5, 276 / *Chemins*, 332).

⁸⁹ « [...] die Sterblichen [...] ihr eigenes Sterbliches kaum kennen und vermögen. Noch sind die Sterblichen nicht im Eigentum ihres Wesens. Der Tod entzieht sich in das Rätselhafte. »

⁹⁰ GA 5, 275 / *Chemins*, 330–331 : « Dürftig ist die Zeit, weil ihr die Unverborgenheit des Wesens von Schmerz, Tod und Liebe fehlt. Dürftig ist dieses Dürftige selbst, weil der Wesensbereich sich entzieht, in dem Schmerz und Tod und Liebe zusammengehören. »

que la mortalité même de l'homme, à son tour, doit être endurée comme telle, c'est-à-dire comme ce qui constitue l'essence des mortels. Cette assumption radicale de la mortalité serait donc le lot des poètes véritables (tout comme la descente dans l'abîme). Dans la logique de *Sein und Zeit*, cela se traduirait par le fait que l'hypostase authentique du *Dasein* (celui qui assume la mort comme mort) serait illustrée précisément par le poète véritable (nous nous souvenons que dans les *Beiträge*, ce rôle appartenait au penseur de l'être). En vertu de cela, les poètes s'avèrent « les plus mortels des mortels [*Sterblichsten der Sterblichen*] », ceux qui « seraient les plus risqués [*die Gewagtesten*] » (GA 5, 296 / *Chemins*, 356).

L'interprétation heideggérienne comprend donc le destin poétique authentique par le paradigme du sacrifice de soi, comme une exposition au plus grand risque, comme la manière d'assumer le plus radicalement sa condition mortelle propre, comme étant le plus mortel des mortels. Cette méditation sur la poésie de Rilke (notamment sur les *Élégies de Duino* et sur les *Sonnets à Orphée*) aboutira finalement à une réflexion sur l'essence de la technique,⁹¹ laquelle met en péril le tout de l'étant et l'essence de l'homme. C'est donc au moins six ans avant le célèbre texte de 1953 (« Die Frage nach dem Technik », GA 7, 5–36 / *Essais*, 9–48) que le thème de la technique s'insère dans la pensée heideggérienne :

L'installation inconditionnée [*unbedingte Einrichtung*] de l'imposition intégrale [*bedingungsloses Sichdurchsetzen*] de la production délibérée du monde [*vorsätzliche Herstellung der Welt*] à la disposition du commandement humain [*in den Zustand des menschlichen Befehls*], voilà un processus qui perce à partir de l'essence encore en retrait de la technique [*verborgenes Wesen der Technik*]. Ce n'est qu'à l'époque moderne que cette essence commence à se déployer comme destin de la vérité de l'étant en entier [*Geschick der Wahrheit des Seienden im Ganzen*] [...]. (GA 5, 289 / *Chemins*, 348)

Suivant en quelque sorte l'interprétation du *deinon* de 1935, la logique de l'interprétation heideggérienne du dire poétique de Rilke se meut entre les jalons suivants : le tout de l'étant (l'homme y compris, et le vivant) est risqué (*Gewagte*) par le risque (*Wagnis*) auquel l'expose l'être, qui est « le risque lui-même par excellence » (GA 5, 279 / *Chemins*, 336),⁹² car l'être de l'étant en tant que tout se dévoile comme technique, comme dernière hypostase de la métaphysique ; l'homme se trouve ainsi dans son « être sans-abri » (*Schutzlossein*), dans un danger (*Gefahr*) essentiel, c'est-à-dire un danger où son essence même (*Wesen*) est occultée ; et c'est seulement à partir de l'abîme de son manque de fondement que le salut (*Rettung*) pourrait survenir.⁹³ Le danger essentiel, c'est donc la technique comme vouloir du vouloir, comme production pour la production, comme domination pour la domination.

L'enjeu reste toujours l'essence de l'homme dans sa mortalité. Ce qui est mortel (*das Tödliche*), ce n'est pas la bombe atomique, dit Heidegger, mais ce qui menace de mort l'essence de l'homme, notamment la technique. La mort de l'essence de l'homme est infiniment plus grave que la mort *qui appartient* à l'essence de l'homme

⁹¹ GA 5, 287 sq. / *Chemins* 345 sq. Voir aussi Haar 1994, 243–266.

⁹² « Das Sein ist das Wagnis schlechthin. [...] Das Sein des Seienden ist das Wagnis. »

⁹³ GA 5, 296 / *Chemins*, 356 : « Die Rettung muß von dort kommen, wo es sich mit den Sterblichen in ihren Wesen wendet. »

en tant que mortel.⁹⁴ Heidegger avait déjà constaté en 1936 (donc sept ans avant le texte que nous analysons) que la technique et spécialement la biologie essaient d'annihiler ou d'éloigner la mort de l'homme ; mais cela conduit paradoxalement à une mort plus profonde, à la mort de l'essence de l'homme :

[...] le fait de ne pas mourir, au sens d'un allongement de la vie, n'est pas encore une guérison ; qu'aujourd'hui les hommes vivent plus longtemps n'est pas une preuve de leur meilleure santé ; on pourrait même tirer la conclusion inverse [...]. [S]i la vie comme telle devenait une œuvre fabriquable « techniquement » [...] au même instant il n'y aurait plus de santé non plus, ni naissance, ni mort. Parfois on dirait que l'humanité moderne fonce vers ce but : *que l'homme se produise lui-même techniquement* ; que cela réussisse, et l'homme se sera fait lui-même, c'est-à-dire son être en tant que subjectivité, sauter en l'air [...]. (GA 9, 257 / *Ques. III*, 511–512)

La relation entre mort et technique n'est donc pas aléatoire. Si nous voulons retracer encore une fois le parallélisme entre ce texte et la vision sur la mort de *Sein und Zeit*, nous pourrions dire que la technique correspond aussi à une hypostase historique du « On » compris au niveau de la communauté et déterminant une occultation de la mort. Tout comme, dans l'analytique existentielle, la préoccupation du *Dasein* quotidien est censée escamoter la possibilité la plus propre de la mort, de même, ici, la technique est une manière d'annihiler la mort et, par cela, de falsifier l'essence mortelle de l'homme :

L'auto-imposition [*Sichdurchsetzen*] de l'objectivation [*Vergegenständlichung*] technique est la constante négation de la mort. Par cette négation, la mort devient elle-même quelque chose de négatif ; elle devient le nul [*Nichtiges*] et le non-constant [*Unständiges*] par excellence. (GA 5, 303 / *Chemins*, 364)

C'est contre cette perspective technique qui fige la mort dans la négativité que nous devons comprendre les mots de Rilke que Heidegger nous rappelle : « il s'agit “de lire le mot de ‘mort’ sans négation” » (GA 5, 303 / *Chemins*, 364). Ainsi, si la technique est la marque de la falsification de l'essence de l'homme, donc l'occultation de l'essence mortelle de l'homme, alors le dire poétique est censé indiquer de nouveau le rapport avec la mort, son rôle consiste par conséquent à détruire l'aliénation de la mort que l'objectivation technique du monde produit.

Un autre moment important du texte dans lequel surgit le problème de la mort est lié au terme rilkeén de *Bezug* : en effet, la mort est appelée *der andere Bezug* (GA 5, 304 / *Chemins*, 365). Heidegger souligne que le terme *Bezug*⁹⁵ est un mot fondamental de la poésie de Rilke, présent dans plusieurs de ses syntagmes décisifs, notamment : *der reine Bezug, der ganze Bezug, der wirkliche Bezug, der klarste*

⁹⁴ GA 5, 294 / *Chemins*, 353. « Ce qui depuis longtemps déjà menace l'homme de mort, et non pas d'une mort quelconque, mais de celle de son essence humaine, c'est l'inconditionnel du pur vouloir, au sens de l'auto-imposition délibérée en tout et contre tout. » Voir aussi le passage correspondant de 1953 de *La question de la technique* : « La menace qui pèse sur l'homme ne provient pas en premier lieu des machines et appareils de la technique, dont l'action peut éventuellement être mortelle. La menace véritable a déjà atteint l'homme dans son être [*in seinem Wesen*]. » (GA 7, 29 / *Essais*, 37)

⁹⁵ La traduction française de Wolfgang Brokmeier rend *Bezug* par « perception ». La traduction anglaise préfère le mot « attraction » : *Off the beaten track*, 211, 228.

Bezug, der andere Bezug (GA 5, 283 / *Chemins*, 340). C'est pourquoi il nous prévient que Rilke n'utilise pas ce mot dans sa signification courante de « relation » :

On n'entend le mot rilkéen *der Bezug* qu'à demi, c'est-à-dire, en pareil cas, pas du tout, si l'on ne conçoit le *Bezug* qu'à partir du mot *Beziehung*, et ce dernier au sens de relation. On ajoute à la mésinterprétation si l'on présente cette relation comme un se rapporter du moi humain à l'objet. Cette signification, à savoir « se rapporter à », est, du point de vue de l'histoire de la langue, de date assez récente. Si le mot de Rilke *der Bezug* connaît aussi cette signification, il ne la vise pas en premier lieu, mais seulement sur le fond de la première. Ainsi, l'expression *der ganze Bezug* est impensable si l'on ne se représente *Bezug* que comme relation. (GA 5, 283 / *Chemins*, 340)

Pour notre problématique, trois expressions s'avèrent très importantes : *der ganze Bezug, der reine Bezug, der andere Bezug*. Selon Heidegger, la formule *der ganze Bezug* signifie pour Rilke l'étant comme tel en tant que tout (*Seiendes als solches im Ganzen*). Nous devons placer cette méditation heideggérienne qui se déploie dans la marge des poèmes rilkéens dans la lignée de la problématique de la totalité de l'étant, problématique déjà rencontrée plusieurs fois à partir de *Was ist Metaphysik ?* (1929). C'est donc l'intégralité du rapport-fondamental à l'étant en tant que tout qui est en jeu. L'homme est devant la totalité de l'étant (nommée aussi : l'Ouvert, *das Offene*⁹⁶), comme, dans et par l'intégralité de ce rapport primordial : *der ganze Bezug*. Mais ce rapport est occulté par la tendance objectivante de l'homme, par la domination de la technique, qui, en tant qu'auto-imposition séparative de l'objectivation (*abschiedliche Sichdurchsetzen der Vergegenständlichung*), « veut partout la constance des objets produits [*das Ständige der hergestellten Gegenstände*] et n'admet que celle-ci au rang d'étant et de positif » (GA 5, 303 / *Chemins*, 364). Ainsi, cette tendance empêche l'homme d'avoir un « *Bezug* pur », un rapport-fondamental à l'étant qui soit à la fois originaire et authentique. Par la technique, l'homme risque son essence et vit dans l'être sans-abri, qui est une séparation ou une aversion [*Abschied*] contre le pur *Bezug*. La mort, en tant que *der andere Bezug*, constitue un rapport privilégié à la totalité de l'étant, au *ganze Bezug*, parce qu'elle rend possible la récupération de ce *reiner Bezug*. Dire « oui » à l'étant en tant que tout,⁹⁷ c'est retrouver le *Bezug* pur, contrecarrer l'occultation technique, voilà un véritable « renversement de l'aversion séparative contre l'ouvert [*Umkehrung der abschiedlichen Abkehr gegen das Offene*] », une « inversion vers le cercle le plus vaste [*Zukehr zum weitestens Umkreis*] ». Il y a donc là une sorte de transformation : « il faut que nous laissions, à l'intérieur du cercle le plus vaste, l'être sans-abri [*Schutzlosigkeit*] appartenir à la région "où le statut [*Gesetz*] nous touche". » Or, ce *Gesetz* – montre Heidegger à la suite de Rilke – c'est précisément la mort. La mort nous touche et c'est dans ce toucher que se produit la transformation de notre être. Le fait que ce toucher *immédiat* (*unmittelbar*, dit le texte) se passe à partir du « cercle le plus vaste », à partir de ce qui entoure la

⁹⁶ Pour la problématique de l'*Offene*, voir Mattéi 1994.

⁹⁷ Heidegger rappelle plusieurs fois (dans le cours de 1942/1943 et dans ce texte de 1946) l'appartenance du dire poétique de Rilke à l'horizon philosophique de la pensée de Nietzsche. Le dire-oui (*Bejahen*) constitue un aspect déterminé de cette appartenance.

totalité de l'étant, donc à partir de l'être,⁹⁸ est aussi très significatif, et reflète ainsi la relation entre la mort et l'être, telle que nous l'avons repérée dans les *Beiträge*. Après ces clarifications, nous pouvons comprendre plus concrètement le passage suivant :

C'est elle [la mort] qui touche les mortels en leur essence, les met sur le chemin de l'autre côté de la vie [*auf den Weg zur anderen Seite des Lebens*] et les place [*setzt*] ainsi dans le tout du *Bezug* pur. La mort rassemble [*versammelt*] ainsi dans l'ensemble du déjà posé [*in das Ganze des schon Gesetzten*], dans le *positum* de l'entier *Bezug*. En tant que tel, le rassemblement du poser [*Versammlung des Setzens*], la mort est le statut [*Ge-setz*], tout comme le massif [*das Gebirg*] est le rassemblement des montagnes [*die Versammlung des Berge*] dans le tout de ses réseaux [*in das Ganze ihres Gezuges*]. La où ce statut [*Gesetz*] nous touche, nous arrivons au point, à l'intérieur du plus vaste cercle [*weitester Umkreis*], où nous pouvons laisser entrer positivement l'être sans-abri [*Schutzlossein*] retourné dans l'entier de l'étant [*das Ganze des Seienden*]. L'être sans-abri ainsi retourné nous sauvegarde [*birgt uns*] enfin, hors de tout abri [*außenhalb von Schutz*], dans l'ouvert [*das Offene*]. (GA 5, 304 / *Chemins*, 365, tr. modifiée)

Il semble qu'en quelque sorte nous soyons en face du même schéma explicatif qui lie ensemble *Sein und Zeit*, les *Beiträge zur Philosophie* et les textes ultérieurs : le rapport à la mort ouvre la dimension essentielle de l'existence, soit comme authenticité du *Dasein* (avant la *Kehre*), soit (après la *Kehre*) comme vérité de l'être qui se découvre aux tréfonds du *Da-sein*.

Dans cette période d'après guerre (de 1946 à 1956), nous retrouvons dans les écrits de Heidegger plusieurs syntagmes énigmatiques qui « décrivent » ou « indiquent » la mort. Le texte de 1946 que nous avons justement analysé dit que la mort est le *Ge-setz* (le « statut » selon la traduction française). Dans une note à l'« *Einleitung zu Was ist Metaphysik?* » de la cinquième édition (1949) de *Wegmarken*, la mort est indiquée comme *Ge-birg des Seyns*⁹⁹; nous remarquons que le mot « être » est barré (pour indiquer d'une manière plus tranchante la distance du problème métaphysique de l'être) et le mot « *Ge-birg* » est écrit avec un trait d'union, pour souligner que nous n'avons pas affaire au sens usuel du massif des montagnes (*Gebirg des Berge*). La même distance par rapport à la pensée métaphysique de l'être apparaît aussi dans une conférence de 1949 (*Die Gefahr*) qui écrit, à la suite de *Beiträge*, *Seyn* au lieu de *Sein* : ici, Heidegger affirme pareillement que la mort est *das Gebirg des Seyns*, mais aussi – en mettant l'accent sur la vérité de l'estre – *das höchste Gebirg der Wahrheit des Seyns selbst*.¹⁰⁰ Une proposition que nous lisons ici – *der Tod ist das*

⁹⁸ GA 5, 300 / *Chemins*, 361 : « Qu'est-ce que ce plus vaste cercle ? Il faut croire que Rilke pense à l'ouvert, et cela selon un égard particulier. Le plus vaste cercle entoure tout ce qui est. Ce cercle entoure et unit tout l'étant, de manière qu'en cet unir unissant [*im einenden Einem*], il soit l'être de l'étant. »

⁹⁹ GA 9, 374 : « Auf sich zu-kommen lassen den Tod, sich halten in der Ankunft des Todes als des Ge-birgs des ~~Seins~~. »

¹⁰⁰ « Die Gefahr », GA 79, 56 : « Der Tod gehört in das aus dem Wesen des Seyns ereignete Dasein des Menschen. So birgt er das Wesen des Seyns. Der Tod ist das höchste Gebirg der Wahrheit des Seyns selbst, das Gebirg, das in sich die Verborgenheit des Wesens des Seyns birgt und die Bergung seines Wesens versammelt. Darum vermag der Mensch der Tod nur und erst, wenn das Seyn selber aus der Wahrheit seines Wesens das Wesen des Menschen in das Wesen des Seyns vereignet. Der Tod ist das Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt. »

Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt – se trouve aussi dans l'un des cinq poèmes que Heidegger écrit en 1950 à Hannah Arendt.¹⁰¹ Un autre texte de 1950 montre que la mort, en tant que *Gebirg des Seins*, est aussi « l'arche du rien [*Schrein des Nichts*] ». ¹⁰² Enfin, la conférence intitulée *Die Sprache* (tenue le 7 octobre 1950 et le 14 février 1951) nous laisse entendre que « dans la mort se recueille [*versammelt sich*] la plus haute retraite de l'être [*die höchste Verborgenheit des Seins*] », ¹⁰³ tandis que le cours de 1955–1956, *Der Satz vom Grund*, souligne que « la Mort est le don encore impensé de la mesure de l'Immense [*die noch ungedachte Maßgabe der Unermeßlichen*], c'est-à-dire du Jeu suprême [*des höchsten Spiels*] » (GA 10, 167 / *Principe*, 241).¹⁰⁴

Nous remarquons dans ces textes l'usage constant de la particule *Ge-*, qui suggère l'idée de rassemblement, d'un mettre-ensemble originaire d'une totalité unitaire primordiale. La mort « rassemble », elle est un mettre-ensemble, elle donne cette totalité originaire et unitaire de l'existence. Telle est sa première fonction : générer le rassemblement essentiel. Par ailleurs, Heidegger exploite le réseau sémantique de plusieurs verbes : *ziehen*, « tirer, attirer, entraîner » (d'où dérivent *beziehen*, *einziehen*, *Beziehung*, *Anziehung*, *Zug*, *Bezug*, *Gezüge*) ; *setzen* (poser, d'où *Gesetz*) ; *bergen* (abriter, d'où *Gebirg*). Ainsi, le rassemblement de l'existence est explicité par des verbes comme *ziehen*, *bergen* ou *setzen*, qui doivent être lus comme des indications formelles de l'existence. C'est pourquoi la mort peut être déterminée par des termes comme *Ge-setz* (le rassemblement-originaire-de-ce-qui-est-posé, et non pas comme dans le langage habituel : « loi »), *Ge-birg* (rassemblement-originaire-de-ce-qui-est-abrité, et non pas comme dans le langage ordinaire : « massif de montagnes ») ou comme *Ge-züge* (le contrat qui rassemble tous les traits, terme inexistant dans le langage quotidien). Le fait que ces constructions terminologiques soient liées à l'être (*Sein*, *Seyn* ou ~~Sein~~) et au rien (*Nichts*) ne recèle aucune position mystique ou mystérieuse. Mais cela renvoie à la pensée déployée dans les *Beiträge zur Philosophie*.

Dans les différents contextes de ces occurrences d'après guerre, la mort reste la marque essentielle des hommes inscrits dans la structure du *Geviert* : ce sont des mortels (*die Sterblichen*) qui vivent devant les dieux, dans la coappartenance essentielle du ciel (*Himmel*) et de la terre (*Erde*).¹⁰⁵ Heidegger le souligne plusieurs fois, les

¹⁰¹ *Briefe*, 80 : « *Tod ist das Gebirg des Seyns / im Gedicht der Welt. / Tod entretet Deins und Meins / an's Gewicht, das fällt – / in die Höhe einer Ruh / Rein dem Stern der Erde zu.* »

¹⁰² « Das Ding », GA 7, 180 / *Essais*, 212 : « La mort est l'arche du rien [*Schrein des Nichts*], à savoir de ce qui, à tous égards, n'est jamais un simple étant, mais qui néanmoins est, au point de constituer le secret de l'être lui-même [*das Geheimnis des Seins selbst*]. La mort, en tant qu'arche du rien [*Schrein des Nichts*], abrite en elle l'essentiel même de l'être [*Wesende des Seins*]. En tant qu'arche du rien [*Schrein des Nichts*], la mort est l'abri de l'être [*Gebirg des Seins*]. »

¹⁰³ « Die Sprache », GA 12, 20 / *Acheminement*, 25 : « Ces mortels-là sont en état d'endurer mourir [*das Sterben*], et ils l'endurent comme le voyage jusqu'à la mort [*Wanderschaft zum Tode*]. Dans la mort se recueille [*versammelt sich*] la plus haute retraite de l'être [*die höchste Verborgenheit des Seins*]. La mort [*Tod*] a déjà devancé [*überholt*] tout mourir [*Sterben*]. »

¹⁰⁴ Voir les commentaires de Demske 1963, 172–174 ; Garelli, 2006, 90–91 ; Eldred 2008, 285–286.

¹⁰⁵ Voir aussi Demske 1963, 152–176.

mortels sont mortels dans la mesure où ils ont leur mort en tant que mort, et ils ont leur propre mort dans la mesure où ils peuvent mourir. On trouve une première occurrence dans la conférence du 6 juin 1950, *Das Ding* :

Les mortels sont les hommes. On les appelle mortels, parce qu'ils peuvent mourir [*sterben können*]. Mourir signifie : être capable de la mort en tant que mort [*den Tod als Tod vermögen*]. Seul l'homme meurt [*stirbt*]. L'animal périt [*verendet*]. La mort comme mort, il ne l'a ni devant lui ni derrière lui [*weder vor sich noch hinter sich*].¹⁰⁶

Ensuite, la conférence de 5 août 1951, *Wohnen Bauen Denken*, accentue cette définition des mortels dans le contexte du Quadriparti (*Geviert*) :

Les mortels sont les hommes. On les appelle mortels parce qu'ils peuvent mourir. Mourir veut dire : être capable de mort *en tant que* mort. Seul l'homme meurt, il meurt continuellement [*fortwährend*], aussi longtemps qu'il séjourne sur terre, sous le ciel, devant les divins [*solange er auf der Erde, unter dem Himmel, vor den Göttlichen bleibt*]. Si nous nommons les mortels, nous pensons déjà les trois autres avec eux, pourtant nous ne considérons pas la simplicité des Quatre [*die Einfalt der Vier*]. (GA 7, 152 / *Essais*, 177)

De même, dans une conférence du 6 octobre 1951 intitulée « ... *dichterisch wohnt der Mensch...* », Heidegger rapproche l'habitation de l'homme, en tant que mortel, de l'essence de la poésie :

L'homme déploie son être [*west*] en tant que mortel. Il est ainsi appelé parce qu'il peut mourir. Pouvoir mourir veut dire : être capable de la mort en tant que mort. Seul l'homme meurt – aussi longtemps qu'il séjourne sur cette terre, aussi longtemps qu'il habite. Mais son habitation réside dans la poésie [*Sein Wohnen aber beruht im Dichterischen*]. (GA 7, 200 / *Essais*, 235)

Enfin, dans la conférence *Das Wesen der Sprache* (tenue les 4 et 12 décembre 1957 et le 7 février 1958), Heidegger lie le phénomène de la mort au phénomène de la parole :

Les mortels sont ceux qui ont la possibilité d'expérimenter [*erfahren können*] la mort en tant que mort. La bête n'en est pas capable. Mais la bête ne peut pas non plus parler. Le rapport essentiel [*Wesensverhältnis*] entre mort et parole, un instant, s'illumine ; mais il est encore impensé. Il peut pourtant nous faire signe et nous indique [*ein Wink geben*] le mode sur lequel l'essence de la parole [*Wesen der Sprache*] nous intente en nous réclamant pour elle [*uns zu sich be-langt und so bei sich verhält*], et ainsi nous rapporte près de soi – pour le cas où la mort fait ensemble partie de ce qui nous intente [*für den Fall, daß der Tod mit dem zusammengehört, was uns belangt*]. (GA 12, 203 / *Acheminement*, 201, tr. modifiée)

Plusieurs thèmes s'entrecroisent donc autour de l'essence de l'homme en tant que mortel. D'abord, la différence entre l'être de l'homme et l'être de l'animal qui se reflète dans la distinction entre la mort de l'homme et le périr de l'animal : Heidegger avait déjà distingué dans *Sein und Zeit* entre *enden* (qui est spécifique au *Dasein*, comme l'étant qui a un certain rapport avec sa fin) et *verenden* (« périr », spécifique à l'étant qui est « seulement vivant » et rien de plus ; SZ, 240, 241, 247) ; nous n'insistons pas maintenant sur le rapport entre l'être du *Dasein* et l'étant vivant et

¹⁰⁶ GA 7, 180 / *Essais*, 212. Voir aussi la conférence de 7 octobre 1950 (reprise le 14 février 1951), « Die Sprache » : « Ces mortels-là sont en état d'endurer le mourir [*das Sterben*], et ils l'endurent comme le voyage jusqu'à la mort [*Wanderschaft zum Tode*]. » (GA 12, 20 / *Acheminement*, 25)

l'animalité, car le contexte problématique d'une telle question soulève de grandes difficultés. En tout cas, *pouvoir* mourir est le lot exclusif de l'homme. Cette idée nous renvoie déjà à l'idée de la mort comme possibilité, ce qui souligne encore une fois une certaine cohérence de la réflexion heideggérienne tardive avec la pensée de *Sein und Zeit*. Remarquons qu'ici, Heidegger exploite la proximité étymologique qui rapproche le terme *Möglichkeit* (possibilité) du mot *vermögen*, qui signifie à la fois « être capable » et « aimer » ou « désirer », comme le montre le début de la conférence intitulée *Was heisst Denken ?* qui date de mai 1952 :

L'homme peut penser dans la mesure où il a la possibilité [*Möglichkeit*]. Seulement ce possible [*Mögliche*] ne nous garantit pas encore que nous en soyons capables [*vermögen*]. Car « être capable » [*vermögen*] de quelque chose veut dire : admettre quelque chose auprès de nous selon son être [*etwas nach seinem Wesen bei uns einlassen*] et veiller instamment sur cette admission. Mais ce dont nous sommes capables [*vermögen*] c'est toujours ce que nous désirons [*mögen*], ce à quoi nous sommes adonnés en ceci que nous le laissons venir. Nous ne désirons [*mögen*] véritablement que ce qui d'ores et déjà nous aime de lui-même, nous aime dans notre être en tant qu'il s'incline vers celui-ci. (GA 7, 129 / *Essais*, 151–152)¹⁰⁷

Comment comprendre le lien entre *vermögen* et *mögen* quand il s'agit de la mort ? Appliquons ce passage à notre problématique. Si être-mortel signifie être-capable pour « la mort comme mort », par conséquent avoir la possibilité de la mort en tant que possibilité, cela signifie : admettre (*einlassen*) la mort auprès de nous selon son être et veiller instamment sur cette admission (*diesen Einlaß hüten*) ; ensuite, selon le passage justement cité, ce dont nous sommes capables (c'est-à-dire : la mort), c'est toujours ce que nous « désirons ». Toutefois, comment désirons-nous, comment aimons-nous la mort ? Il faut par principe rejeter d'abord toute connotation sinistre qu'on pourrait attribuer à une telle proposition et souligner fermement qu'il n'y a aucune sensibilité lugubre dans cette problématique. La perspective de notre interprétation doit se tenir fortement sur la ligne rigoureuse que l'analyse antérieure a indiquée, notamment celle qui lie la description formelle-indicative de la mort déployée dans *Sein und Zeit*, les approfondissements des *Beiträge* et ces réflexions d'après guerre. C'est pourquoi, les verbes « aimer » et « désirer » (*mögen*) ne doivent pas être compris dans la logique affective d'un sentiment, mais dans le sens technique qui les lie à l'idée de *possible*. Nous « désirons » la mort en ceci que nous la rendons possible, que nous attribuons à la mort, encore et encore, le caractère du possible, que nous la possibilisons ainsi, dans une tendance qui s'oppose à tout penchant actualiste, à toute tendance d'objectiver la mort comme un événement final de la vie, comme une réalité brute. En conséquence, suivant le texte, nous devons comprendre que la mort est « ce à quoi nous sommes adonnés [*dem wir zugetan wird*] » dans le fait que « nous le laissons venir [*wir es zulassen*] ». Enfin, ce passage ajoute une dernière note qui précise que, véritablement, nous ne désirons et nous n'aimons que ce qui d'ores et déjà nous aime de soi-même (*je zuvor von sich aus uns mag*). Alors, la mort nous désire avant que nous ne la désirions nous-mêmes ; autrement dit, elle

¹⁰⁷ La conférence reprend le début du cours du semestre d'hiver 1951/1952 (Max Niemeyer, 1954 ; GA 8, Vittorio Klostermann, 2002). Voir le passage correspondant au fragment cité dans la première page de ce cours.

nous rend possibles nous-mêmes avant d'être en mesure d'entrer en rapport effectif avec son possible ; c'est elle qui, d'abord, nous possibilise nous-mêmes, avant que nous la possibilisions en tant que possibilité. La mort se dévoile ainsi comme le fondement de tout possible qui constitue le *Da-sein* de l'homme : elle est la source cachée de tout l'horizon que *Sein und Zeit* avait indiqué par *Seinkönnen*, *Möglichkeit* et *Möglichsein*.

Ensuite, l'homme habite en tant que mortel le Quadriparti, qui est la coappartenance unitaire des quatre. L'habitation (*wohnen*) de l'homme dans le *Geviert* se spécifie par rapport aux trois dimensions qui le configurent : « les mortels habitent alors qu'ils sauvent la terre [*die Erde retten*] » (GA 7, 152 / *Essais*, 177),¹⁰⁸ « alors qu'ils accueillent le ciel comme ciel [*den Himmel als Himmel empfangen*] » et « alors qu'ils attendent les divins comme tels [*die Göttlichen als die Göttlichen erwarten*] ». ¹⁰⁹ Quant à leur propre être, les mortels habitent dans et par le fait qu'ils conduisent (*geleiten*) leur essence (*Wesen*) – notamment le fait qu'ils soient capables de la mort comme mort (*Tod als Tod vermögen*) – *in den Brauch dieses Vermögens* (GA 7, 152 / *Essais*, 178). Comment comprendre la signification de l'expression *Brauch des Vermögens* qui signifie communément, « dans l'usage de l'être-capable » ? Peut-on vraiment « se servir » de l'être-capable ? Ici, un autre sens, moins évident, ne se cache-t-il pas ? Quelle est la signification du *Brauch* dans ce contexte ? Comme le souligne André Préau dans une note qui se trouve dans la traduction française de *Vorträge und Aufsätze* parue en 1958, *brauchen* (usuellement « se servir de » et « avoir besoin de ») signifie ici « remettre une chose à son être propre, à sa durée, la laisser être présente et en même temps la conserver en main et ainsi la préserver. *Brauchen* précise le rapport de l'être à la chose présente, la façon dont il s'approche d'elle et dont il la traite » (*Essais*, 349 ; *Chemins*, 442–443). Préau se réfère à un passage d'un texte heideggérien de 1946 intitulé « La parole d'Anaximandre » et publié dans *Holzwege* en 1950 (le texte sera traduit en 1962 en français par Wolfgang Brokmeier dans le volume *Chemins qui ne mènent nulle part*). Dans ce texte, Heidegger traduit *to chreon* par *der Brauch*,¹¹⁰ mot que Wolfgang Brokmeier rend par le terme français « maintien » :

Habituellement, nous comprenons *brauchen* au sens d'utiliser et d'avoir besoin, à l'intérieur de l'usage d'une utilisation. Ce dont nous avons ainsi toujours besoin dans l'exercice de l'utilisation devient ainsi l'usuel. L'utilisé est en usage. Nous ne penserons point ici *der Brauch*, en tant que traduction de *to chreon* dans ces acceptions dérivées et courantes. Nous nous tiendrons plutôt à sa signification fondamentale : *brauchen*, c'est *bruchen*, en latin

¹⁰⁸ Heidegger souligne ici que « [s]auver (*retten*) n'est pas seulement arraché à un danger, c'est proprement libérer une chose, la laisser revenir à son être propre [*etwas in sein eigenes Wesen freilassen*]. Sauver la terre est plus qu'en tirer profit, à plus forte raison que l'épuiser. Qui sauve la terre ne s'en rend pas maître, il ne fait pas d'elle sa sujette : de là à l'exploitation totale n'y aurait plus qu'un pas. »

¹⁰⁹ GA 7, 152 / *Essais*, 177 : « Ils attendent les signes de leur arrivée [*Winke ihrer Ankunft*] et ne méconnaissent pas les marques de leur absence [*die Zeichen ihres Fehls*]. Ils ne se font pas à eux-mêmes leurs dieux et ne pratiquent pas le culte des idoles [*Dienst an Götzen*]. »

¹¹⁰ GA 5, 338 selon la pagination originale de l'édition de 1950 ; p. 367 selon l'édition de 1994 de Klostermann.

frui, qui a donné en allemand, à partir de *fructum*, *Frucht* et *fruchten*. Nous le traduisons librement par « jouir de » ; or, « jouir » signifie : se réjouir d'une chose, être en sa jouissance et, ainsi, l'avoir en usage. Ce n'est que dans un sens dérivé que « jouir » signifie le pur et simple goûter, le savourer. [...] *Brauchen* signifie alors : laisser se déployer en présence quelque chose de présent en tant que présent ; *frui*, *bruchen*, *brauchen*, *Brauch* veulent dire : délivrer quelque chose à son déploiement propre et le maintenir, en tant qu'ainsi présent, en ce maintien sauvegardant. Dans cette traduction de *to chreon* le maintien [*der Brauch*] est pensé comme ce qui, en l'être même, se déploie.

Ainsi, *der Brauch des Vermögens* ne relève pas de l'« usage » de l'« être-capable », comme nous l'avons dit un peu plus haut, mais d'un « maintien » de l'être-capable au sens de garder la possibilité comme possibilité. La mortalité des mortels signifie conduire cette essence, celle de « pouvoir mourir », dans un maintien du possible.

Enfin, nous ne pouvons pas achever ce parcours historique de l'évolution de la réflexion heideggérienne tardive sur la mort sans évoquer le dernier moment de cette histoire. Il s'agit de la dernière connexion problématique où apparaît le phénomène de la mort dans la pensée tardive de Heidegger : la relation entre la mort, la poésie et la parole (*Sprache*). Il faut évidemment comprendre tout cela au regard de la connexion fondamentale que la pensée tardive de Heidegger déploie entre l'être et la parole,¹¹¹ entre *Sein* et *Sprache*.¹¹² La poésie, en tant qu'expression la plus pure et la plus originaire de la parole,¹¹³ constitue l'essence de l'habitation de l'homme sur la terre. L'homme « habite poétiquement » et c'est ainsi que l'« habitation réside dans la poésie » (GA 7, 200 / *Essais*, 235). Ce n'est qu'à partir de l'horizon de la parole que la mortalité de l'homme peut être expérimentée, ce qui explique que dans le « rapport essentiel [*Wesensverhältnis*] entre mort et parole, un éclair, s'illumine » (GA 12, 203 / *Acheminement*, 201), même s'il reste « encore impensé ».

Acheminement = Heidegger, Martin. 1976. *Acheminement vers la parole*. Paris: Gallimard.

Chemins = Heidegger, Martin. 1986. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Tr. Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard.

Being and Time = Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Tr. Maquarrie et Robinson. Oxford: Blackwell.

¹¹¹ Voir à ce sujet Kelkel 1980 et Escoubas 1999.

¹¹² Voir *Chemins*, 373 : « L'être mesure, en tant que lui-même, son enceinte, qui est enceinte (*temnein*, *tempus*) par cela qu'il se déploie dans la parole. La parole est l'enceinte (*templum*), c'est-à-dire la demeure de l'être. L'essence de la langue ne s'épuise pas dans la signification ; elle ne se borne pas à la sémantique et au sigle. Parce que la langue est la demeure de l'être, nous n'accédons à l'étant qu'en passant constamment par cette demeure. »

¹¹³ Voir, par exemple, *Chemins*, 84 : « La langue elle-même est Poème au sens essentiel. Or, la langue est l'avènement où, pour l'homme, l'étant en tant qu'étant se décèle comme tel ; voilà la raison pour laquelle la poésie, le Poème au sens restreint, est le Poème le plus originel au sens propre. La langue n'est donc pas Poème parce qu'elle est poésie primordiale [*Urpoesie*] ; au contraire, c'est la poésie qui advient à elle-même dans la langue parce que celle-ci garde en elle l'essence originelle du Poème. » Et *Chemins*, 98 : « [...] là où est effleurée l'essence de la langue et du poème [*Dichtung*], tout cela, encore une fois, en gardant le regard tourné vers l'appartenance réciproque de l'être et de la parole. »

- Briefe* = Arendt, Hannah; Heidegger, Martin. 1998. *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, ed. Ursula Ludz. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Essais* = Heidegger, Martin. 1958. *Essais et conférences*. Tr. André Préau. Paris: Gallimard.
- GA 3 = Heidegger, Martin. 1991. *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 5 = Heidegger, Martin. 1977. *Holzwege*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 7 = Heidegger, Martin. 2000. *Vorträge und Aufsätze*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 8 = Heidegger, Martin. 2002. *Was heisst Denken?* Herausgegeben von Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 9 = Heidegger, Martin. 1976. *Wegmarken*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 12 = Heidegger, Martin. 1985. *Unterwegs zur Sprache*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 14 = Heidegger, Martin. 2007. *Zur Sache des Denkens*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 25 = Heidegger, Martin. 1977. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, ed. Ingrid Gölzl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 29/30 = Heidegger, Martin. 1983. *Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 40 = Heidegger, Martin. 1983. *Einführung in die Metaphysik*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 45 = Heidegger, Martin. 1984. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 53 = Heidegger, Martin. 1984. *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, ed. Walter Biemel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 54 = Heidegger, Martin. 1982. *Parmenides*, ed. Manfred Frings. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 59 = Heidegger, Martin. 1993. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, ed. Claudius Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 60 = Heidegger, Martin. 1995. *Phänomenologie des religiösen Lebens*: 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920/21), ed. Matthias Jung und Thomas Regehly; 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (Sommersemester 1921); 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (Ausarbeitung und Einleitung zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19), ed. Claudius Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 61 = Heidegger, Martin. 1985. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, ed. Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 63 = Heidegger, Martin. 1988. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, ed. Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 65 = Heidegger, Martin. 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 79 = Heidegger, Martin. 1994. *Einblick in das was ist* (Bremer Vorträge 1949), ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 90 = Heidegger, Martin. 2004. *Zu Ernst Jünger*, ed. Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Germanie* = Heidegger, Martin. 1988. *Les Hymnes de Hölderlin: « La Germanie » et « Le Rhin »*. Tr. F. Fédier, J. Hervier. Paris: Gallimard.
- Interprétation* = Heidegger, Martin. 1982. *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*. Tr. E. Martineau. Paris: Gallimard.
- Introduction* = Heidegger, Martin. 1967. *Introduction à la métaphysique*. Tr. G. Kahn. Paris: Gallimard.
- Martineau* = Heidegger, Martin. 1985. *Être et temps*. Tr. Emmanuel Martineau. Paris: Authentica.

- Mindfulness*=Heidegger, Martin. 2006. *Mindfulness*. Tr. Parvis Emad and Thomas Kalary. London/New York: Continuum.
- Off the beaten track*=Heidegger, Martin. 2002. *Off the beaten track*. Tr. Julian Young and Kenneth Haynes. Cambridge: Cambridge University Press.
- Principe*=Heidegger, Martin. 1962. *Le principe de raison*. Tr. fr. André Préau. Paris: Gallimard.
- QM=Heidegger, Martin. 1938. *Qu'est-ce que la Métaphysique?* Tr. Henry Corbin. Paris: Gallimard.
- Ques. I/II*=Heidegger, Martin. 1990. *Questions I et II*. Paris: Gallimard.
- Ques. III/IV*=Heidegger, Martin. 1990. *Questions III et IV*. Paris: Gallimard.
- SZ=Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*, elfte, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer.
- Vezin*=Heidegger, Martin. 1986. *Être et temps*. Tr. François Vezin. Paris: Gallimard.
- Brito, Emilio. 1999. *Heidegger et l'hymne du sacré*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain.
- Capelle, Philippe. 1998. *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Cerf.
- Coppieters de Gibson, Daniel. 1982. Les Grecs et la question de l'homme: à propos d'une lecture de Sophocle par Heidegger. In *Qu'est-ce que l'homme ? Philosophie / Psychanalyse, Hommage à Alphonse de Waelhens*, 53–67. Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis.
- Demske, James M. 1963. *Sein, Mensch und Tod: das Todesproblem bei Martin Heidegger*. Freiburg: Alber.
- Dillon, John. 1996. Damascius on the Ineffable. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78: 120–129.
- Eldred, Michael. 2008. *Social ontology: Recasting political philosophy through a phenomenology of whoness*. Frankfurt: Ontos Verlag.
- Emad, Parvis. 2007. *On the way to Heidegger's contributions to philosophy*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Escoubas, Eliane. 1999. Logos et langue chez Heidegger après le “tournant”. In *Études de philosophie ancienne et de phénoménologie*, 357–377. Paris: L'Harmattan.
- Friedman, Michael. 2002. Carnap, Cassirer, and Heidegger: The Davos disputation and twentieth century philosophy. *European Journal of Philosophy* 10(3): 263–274.
- Garelli, Jacques. 2006. *La mort et le songe*. Milano: Mimesis.
- Greisch, Jean. 2000. *L'Arbre de vie et l'arbre du savoir*. Paris: Cerf.
- Greisch, Jean. 2007. L'autre de l'être. In *L'introduction à la métaphysique de Heidegger*, ed. Jean-François Courtine, 181–211. Paris: Vrin.
- Haar, Michel. 1990. *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Haar, Michel. 1994. *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Inwood, M. J. 1999. *A Heidegger dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Kaegi, Dominic (ed.). 2002. *Cassirer – Heidegger: 70 Jahre Davoser disputation*. Hamburg: Meiner.
- Kelkel Arion. 1980. *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*. Paris: Vrin.
- Kisiel, Theodore. 1996. L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation. In *Heidegger 1919–1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, ed. Jean-François Courtine, 205–219. Paris: Vrin.
- Kovacs, George. 1995. The power of essential thinking in Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. In *From phenomenology to thought, errancy, and desire: Essays in honor of William Richardson*, ed. Babette E. Babich, 37–53. Dordrecht: Kluwer.
- Marquet, Jean-François. 2001. *Restitutions: études d'histoire de la philosophie allemande*. Paris: Vrin.
- Mattéi, Jean-François. 2004. L'Ouvert chez Rilke et Heidegger. *Noesis*, n°7. Consulté le 10 Septembre 2011. <http://noesis.revues.org/index28.html>.
- Narbonne, Jean-Marc. 2001a. Heidegger et le néoplatonisme. *Questio* 1: 55–82.
- Narbonne, Jean-Marc. 2001b. “*Henôsis*” et “*Ereignis*”: remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien. In *La métaphysique de Plotin*, 149–166. Paris: Vrin.
- Pöggeler, Otto. 2000. “Die kürzeste Bahn”: Heideggers Weg zu Hölderlin. In “*Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde*”: *Heidegger und Hölderlin*, ed. Peter Trawny, 71–81. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Recki, Brigit. 2002. Der Tod, die Moral, die Kultur. In *Cassirer – Heidegger: 70 Jahre Davoser disputation*, ed. Dominic Kaegi, 106–129. Hamburg: Meiner.
- Rogozinski, Jacob. 2006. *Le Moi et la chair: Introduction à l'ego-analyse*. Paris: Cerf.
- Schmid Peter A. 2000. Angoisse et finitude: Heidegger et Cassirer à Davos en 1929. *Revue de métaphysique et de morale* 105: 381–399.
- Schmid, Peter A. 2002. Endlichkeit und Angst. Heidegger und Cassirer 1929 in Davos. In *Cassirer – Heidegger: 70 Jahre Davoser disputation*, ed. Dominic Kaegi, 130–155. Hamburg: Meiner.
- von Herrmann, Fr.-W. 1997. Wahrheit – Zeit – Raum. In *Die Frage nach der Wahrheit*, ed. Ewald Richier, 243–256. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Waite, Geoffrey. 1998. On Esotericism: Heidegger and/or Cassirer at Davos. *Political Theory* 26(5): 603–651.

QUATRIÈME PARTIE

Conclusion

Chapitre 9

Conclusion

Au moment d'achever notre étude, à l'heure où il appartient désormais au lecteur de juger jusqu'où nous avons mis au jour la portée philosophique de la problématique heideggérienne de la mort, nous voudrions jeter nous-même un regard rétrospectif sur notre propre itinéraire.

Deux aspects se sont avérés d'une importance déterminante pour notre travail : pendant notre recherche, il nous a paru décisif de mettre en lumière, d'une part, la *complexité* de la phénoménologie heideggérienne de la mort et, d'autre part, la *rigueur* de cette approche. En effet, en ce qui concerne la *complexité*, il nous a semblé évident, dès le début de notre étude, que le problème de la mort chez Heidegger pouvait être abordé selon plusieurs perspectives distinctes, à partir de plusieurs angles d'approches, au regard de la multiplicité des facettes problématiques, possédant chacune sa légitimité propre et sa richesse interprétative spécifique. Dès lors, seule une analyse *intégrale* du problème heideggérien s'est révélée à nos yeux probante et nécessaire. C'est pourquoi notre investigation présupposait qu'une compréhension plus concrète de l'envergure et de la richesse du problème de la mort reposait sur la multiplicité des diverses perspectives mises en jeu dans la pensée de Heidegger.

En ce sens, il nous est apparu décisif non seulement de suivre les articulations problématiques qui se trouvent dans les §§ 46–53 d'*Être et temps*, mais aussi d'explorer la genèse de ce thème dans les textes précédant l'exposition de l'ontologie fondamentale et, ensuite, de rechercher également l'évolution de notre problématique dans les écrits succédant à l'analytique du *Dasein*. Sans l'historicité intrinsèque de la pensée heideggérienne, la simple analyse du contexte du problème de la mort dans l'ouvrage de 1927 aurait abouti à une compréhension lacunaire, partielle, qui aurait amputé d'autant notre recherche.

Parallèlement, la *rigueur* de notre problématique, nous conduisait à inscrire le phénomène de la mort dans l'articulation des structures du *Dasein*, dans l'enchaînement des existentiels, sans perdre de vue la systématité de la constitution ontologique de cet étant. C'est la raison pour laquelle nous avons mené, dans les deux premières parties de notre travail, une approche attentive à la précision des occurrences, afin de déterminer les concepts directeurs de l'analytique existentielle et leurs rapports

récioproques. Notre démarche a donc voulu mettre en évidence toute la rigueur et toute la technicité propre à la réflexion heideggérienne sur la mort, lesquelles ont souvent été négligées dans la littérature secondaire, sans doute à cause de la dimension pathétique de la thématique. L'interprétation des paragraphes sur la mort d'*Être et temps* nécessitait, selon nous, un recours au contexte général de cet ouvrage. À cette fin, nous avons consacré des paragraphes distincts pour chaque problématique de la première section d'*Être et temps* (comme *Mitsein*, *Verstehen*, *Befindlichkeit*, *Rede* et *Wahrheit*), mais aussi pour chaque thème analysé dans la deuxième section (comme *Gewissen*, *Zeitlichkeit* et *Geschichtlichkeit*). Ainsi, la « radiographie structurelle » que nous avons tentée dans la deuxième partie s'est avérée un moyen tout à fait indispensable pour poser la question concrète de la mort au sein du tout organique que constitue la pensée heideggérienne.

Or, ce regard rétrospectif jeté sur l'itinéraire ainsi parcouru par notre investigation ne manque pas de laisser apparaître les difficultés qui subsistent encore dans notre cheminement, de sorte que ces difficultés sont autant de pistes pour de futures recherches, et comme autant de raisons de reprendre notre itinéraire, pour pousser plus loin notre investigation : parce que, dans son itinéraire philosophique, aussi accompli soit-il, le philosophe n'en finit jamais de cheminer.

La première difficulté concerne la tentative laborieuse pour déterminer le concept heideggérien d'*Existenzial*. En effet, nous avons constaté à la fin de la première partie de notre travail que ce concept méthodologique fondamental de l'analytique du *Dasein* semble en quelque sorte de nature aporétique. D'abord, nous avons vu que même la « liste » des existentiels n'est pas très claire, car en définitive, nous ne pouvons trancher parfaitement entre l'usage *explicite* de ce terme et son possible usage *implicite*. Il est impossible d'être absolument sûr que les concepts qui sont indiqués explicitement comme des existentiels dans *Être et temps* épuisent vraiment la totalité des existentiels que Heidegger a en vue quand il propose une analytique ontologique et transcendantale du *Dasein*. Qu'est donc un existentiel ? Comment déterminer ce concept méthodologique fondamental ? Quels sont ses caractéristiques distinctives et ses traits essentiels ? Comment distinguer entre les structures du *Dasein* qui *sont* des existentiels et les structures du *Dasein* qui *ne le sont pas* ? Ce sont des questions que notre recherche laisse encore ouvertes, car nous nous voyons dans l'impossibilité de résoudre définitivement cette discrimination. Pourtant, même si notre analyse n'a pas réussi à résoudre intégralement l'énigme de l'*Existenzial*, l'essentiel est ailleurs : il n'est peut-être pas sans mérite de dévoiler cette aporie comme telle, afin d'éclairer une difficulté interne de l'analytique heideggérienne du *Dasein*.

En tout cas, cette aporie du concept d'*Existenzial* peut soulever d'autres interrogations. D'abord, peut-on vraiment parler d'une *architectonique* des structures existentielles du *Dasein* ? Comment comprendre synchroniquement le rapport de fondation entre les diverses structures existentielles et, à la fois, l'exigence de leur cooriginarité ? L'impressionnante rigueur de l'ontologie fondamentale ne résulterait-elle que d'un dernier effort de systématisation, par laquelle Heidegger s'éloignerait des recherches phénoménologiques originaires menées dans son œuvre de jeunesse ? Avec la démarche déployée dans *Être et temps* avons-nous à faire tout

simplement, comme le ressentait un Karl Löwith par exemple, à une approche « scolastique », donc à une sorte de « trahison » par rapport au véritable Heidegger, avec sa pensée vive, a-systématique et contre-systémique ? Comment garder le juste équilibre entre la systématisme de cet ouvrage et la non-systématisme de la vie facticielle qu'il décrit ? Comment approcher cet ouvrage qui balance toujours entre la fébrilité de l'existence et la rigueur froide des concepts ?

La malléabilité de la conceptualité phénoménologique heideggérienne nous confronte à une autre difficulté relative à l'investigation génétique de la troisième partie de notre recherche, où nous avons identifié, dans le septième chapitre, les différentes étapes de l'analyse heideggérienne du phénomène de la mort. Comme nous l'avons constaté, le phénomène de la mort intervient très tôt dans la pensée du jeune Heidegger : dès le début de son œuvre, ce phénomène se trouve au milieu d'une tension facticielle entre le pur fait d'exister et son contenu concret. Cette tension entre *Daß* et *Was* se métamorphose dans la pensée du premier Heidegger : elle sera déterminée plus tard comme tension entre authenticité et inauthenticité. En tous les cas, la mort demeure constamment et intimement liée à une tension existentielle.

Nous avons ainsi resitué la part que cette thématique centrale occupe dans l'ensemble des textes de jeunesse, mais à chaque fois nous avons rapporté ces contextes (et les concepts qui y sont impliqués) à l'analyse de *Sein und Zeit*. Effectivement, du point de vue herméneutique, la lecture des textes de jeunesse dans la stricte optique de l'analyse du *Dasein* de 1927 constitue sans doute le plus sûr moyen pour les comprendre et les replacer dans l'économie générale de la philosophie heideggérienne. Car les textes de jeunesse, avec leur conceptualité baroque, toujours changeante, toujours retravaillée et redéfinie, ressemblent à un labyrinthe dans lequel l'exégète peut perdre aisément son fil d'Ariane. Cependant, cette perspective n'est-elle pas qu'une projection des textes de jeunesse sur le seul horizon de *Sein und Zeit*, et ne leur ferait-elle pas ainsi subir le supplice du lit de Procuste ? On pourrait même soupçonner que cette manière de comprendre les textes de jeunesse n'est pas « la plus sûre », mais seulement « la plus commode », car elle applique dès le début une grille de lecture déjà toute faite. Si l'ontologie du *Dasein*, telle qu'elle est présentée dans *Sein und Zeit*, ne représente qu'une voie possible dans laquelle les recherches heideggériennes de jeunesse ont pu finalement se concrétiser, alors n'est-il pas trop hasardeux d'évaluer les étapes antérieures à 1927 *uniquement* à l'aune de l'analytique existentielle ? Peut-être le temps est-il venu de renoncer à l'interprétation monolithique de la philosophie de Heidegger (dont le centre inébranlable serait *Sein und Zeit*) ? Peut-être peut-on proposer de Heidegger une lecture pluraliste, qui ne se laisserait plus guider strictement par une finalité déjà donnée ?

En principe, cette mise en question est juste. La lecture pluraliste est sans doute possible. Mais n'oublions pas cet aspect : une interprétation pluraliste n'est vraiment possible qu'après une herméneutique unitaire (et « monolithique ») déjà accomplie, afin de pouvoir se différencier par rapport à celle-ci. C'est pourquoi, il nous semble plus prudent, sur un plan herméneutique, de commencer avec une lecture génétique déjà configurée par la finalité exposée dans *Sein und Zeit*. Cela n'exclut pas, néanmoins, la possibilité de proposer ensuite une lecture pluraliste. Quoi qu'il

en soit, il nous semble qu'une tâche s'impose désormais à l'exégèse contemporaine : esquisser rigoureusement la genèse des autres concepts phénoménologiques dominant la scène philosophique heideggérienne. Après les amples recherches génétiques retraçant la genèse *globale* du projet heideggérien depuis les premiers cours de Fribourg jusqu'à *Être et temps*, le moment est peut-être venu d'entreprendre des analyses plus spécifiques, plus localisées, sur d'autres phénomènes déterminés. Il faut maintenant saisir de près et concrètement en quoi consistent le surgissement, la genèse et le développement des concepts heideggériens fondamentaux (tels que le monde, la vie, le temps, la conscience, le langage, etc.) dans les textes qui précèdent l'analytique du *Dasein* de 1927. Il faut en restituer l'évolution et les métamorphoses terminologiques, et approfondir par là notre connaissance du chantier philosophique qui a précédé l'élaboration d'*Être et temps*.

En ce qui concerne l'évolution du problème après *Sein und Zeit*, nous avons constaté que, malgré les apparences, le phénomène de la mort n'a jamais cessé d'être présent dans la pensée heideggérienne succédant à la *Kehre*. Même s'il est incontestable que le traitement le plus systématique du phénomène de la mort se trouve dans *Être et temps*, il est également clair qu'après le tournant des années 1930 nous pouvons remarquer un véritable approfondissement du thème de la mort en direction de la pensée de l'être en tant que tel. Nous avons même affaire à une véritable radicalisation de la pensée de la mort, celle-ci accédant aux dimensions les plus hautes de la réflexion sur l'être. Car c'est seulement grâce à un rapport radical à la mort que l'homme peut véritablement « descendre » dans les abîmes de son propre *Da-sein*, et cela à travers les expériences fondamentales de sa propre existence – telle nous semble être le sens de l'évolution du problème de la mort. C'est seulement ainsi que l'homme peut découvrir, dans les tréfonds de son être, sa propre mortalité concrète : elle est un « non » radical de l'existence lancée à la mort, et l'indication formelle du rien (*Nichts*) qui, à son tour, se révèle en tant qu'être et vérité de l'être (événement-appropriant, *Ereignis*). En ce sens, on peut comprendre la signification des formules un peu mystérieuses comme « abri de l'être », « secret de l'être » ou « arche du rien » qui apparaissent dans la description tardive du phénomène de la mort.

La réflexion heideggérienne tardive sur la mort se déploie à la suite de l'analytique du *Dasein*, la continuité avec la position de 1927 est indiscutable. Nous avons également mis en évidence comment, dans la trajectoire du *seinsgeschichtliches Denken* déployé par Heidegger dès les années 1930, le « phénomène » de la mort s'insère dans plusieurs contextes fondamentaux. Ainsi, la mort est liée à la tâche de la philosophie (1931–1932), à la relation entre l'individu et la communauté (1934–1935), à la problématique du *deinon* (1935), à l'idée de la vérité de l'estre et de la collision entre nécessité et possibilité (1936–1939), au phénomène de la technique (1946), à la différence entre l'homme et l'animal (1950), à la structure de *Geviert*, à l'essence de la poésie (1951) ou au phénomène de la parole (1957–1958). Devant ce panorama, nous pouvons conclure de plein droit que presque tous les thèmes fondamentaux de la philosophie du « deuxième Heidegger » se trouvent liés au phénomène de la mort.

En somme, la question de la mort est à l'économie générale de l'œuvre de Heidegger ce qu'elle est concrètement pour le *Dasein* : un chemin vers les choses mêmes par le détour de la mort qui s'avère aussi paradoxalement un raccourci vers l'essentiel, tant il est vrai que l'homme ne finit jamais de cheminer sur un sentier qui ne mène nulle part mais qui est par excellence, pour tout un chacun, son ouverture ontologique fondamentale. Et c'est en ce *sens* que toute la philosophie n'est autre chose qu'une quête vitale pour nous apprendre à mourir.

Annexe I

Bibliographie chronologique du problème heideggérien de la mort (1930–2013)

Sources

- Sass, Hans-Martin. 1968. *Heidegger Bibliographie*. Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- Sass, Hans-Martin. 1975. *Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917–1972*. Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- Sass, Hans-Martin. 1982. *Martin Heidegger: Bibliography and glossary*, Philosophy Documentation Center. Ohio: Bowling Green.
- Martin Heidegger-Literatur (Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau).
- *Philosopher's Index*.
- *Bulletin heideggérien*.

1930

1. Echternach, Helmut. 1930. Die Auferstehungshoffnung als Voraussetzung der Todeswirklichkeit. Zur Auseinandersetzung über das Todesproblem mit Heidegger, Nietzsche und anderen. *Christentum und Wissenschaft* 6: 241–249.
2. Balthasar, Hans Urs von. 1930. Person und Tod. In *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Diss. Phil. I. Univ. Zürich, 164–189. Zürich: Selbstv. des Verfassers.

1934

3. Sternberger, Adolf. 1934. *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzial-Ontologie*. Leipzig: Hirzel.
4. Wach, Joachim. 1934. *Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit*. Tübingen: Mohr.

1938

5. Lehmann, Karl. 1938. *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*. Heidelberg: Evangelischer Verlag Jakob Comtesse.
6. Stomps, Magda. 1938. Heideggers Verhandelning over den Dood en de Theologie. *Vox Theologica* 9: 63–73.

1939

7. Balthasar, Hans Urs von. 1939. Die Vergöttlichung des Todes. In *Apokalypse der deutschen Seele*, vol. 3, 193–315. Salzburg, Leipzig: Pustet.

1943

8. Sartre, Jean-Paul. 1943. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 589–606. Paris: Gallimard.

1945

9. Beerling, Reinier Franciscus. 1945. *Moderne doodsproblematiek. Een vergelijkende studie over Siemel, Heidegger en Jaspers*. Delft: Waltman.

1947

10. Weiss, Thaddäus. 1947. *Angst vor dem Tode und Freiheit zum Tode in Martin Heideggers Sein und Zeit*. Innsbruck: Ludwig.
11. Zuidema, S. U. 1947. De dood bij Heidegger. *Philosophia reformata* 12: 49–66.

1948

12. Cedrins, Janis. 1948. *Gedanken über den Tod in der Existenzphilosophie*. Bonn.

1950

13. Jolivet, Régis. 1950. *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, Abbaye Saint Wandrille: Editions de Fontenelle.

1951

14. Gray, J. Glenn. 1951. The idea of death in existentialism. *The Journal of Philosophy* 48: 113–127.

1953

15. Kroug, Wolfgang. 1953. Das Sein zum Tode bei Heidegger und die Probleme des Könnens and der Liebe. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 7: 392–415.
16. Virasoro, Rafael. 1953. Presencia de la muerte en la filosofía de nuestro tiempo. *Actes du Xie congrès international de philosophie*, 237–242. Amsterdam-Louvain.

1954

17. Berlinger, Rudolph. 1954. *Das Nichts und der Tod*. Frankfurt am Main: Klostermann.

1955

18. Metzger, Arnold. 1955. *Freiheit und Tod*. Tübingen: Niemeyer.
19. Meinertz, Josef. 1955. Das Sein und das Nichts, die Angst, der Tod und die Zeit. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 9: 32–55, 461–489, 34–37, 50–52, 461–469.

1957

20. Gleason, Robert W. 1957. Toward a theology of death. *Thought* 32: 39–68.

1959

21. Luijpen, Wilhelmus Antonius Maaria. 1959. Sein zum Tode. In *Existentiele fenomenologie*, 312–328. Utrecht/Antwerpen.
22. Tanabe, Hajime. 1959. Todesdialektik. In *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag*, 93–133. Pfullingen.

1960

23. Luijpen, Wilhelmus Antonius Maaria. 1960. Heidegger's "being-toward-death". In *Existential phenomenology*, 330–350. Pittsburgh: Duquesne University Press.

1962

24. Olson, Robert Goodwin. 1962. *An introduction to existentialism*, 192–211. New York: Dover Publications.

1963

25. Demske, James M. 1963. *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*. Freiburg, München: Karl Alber.
26. Beberman, Arleen. 1963. Death and my life. *Review of Metaphysics* 17: 18–32.

1964

27. Demske, James M. 1964. Sein, Mensch und Tod: das Todesproblem bei Martin Heidegger. *International Philosophical Quarterly* 4: 488–490.

1965

28. Gray, J. Glenn. 1965. Martin Heidegger: On anticipating my own death. *The Personalist* 46: 439–458.
29. Vandenberg, Donald. 1965. Kneller, Heidegger and death. *Educational Theory* 15: 217–221.

1966

30. Chandra, Subhash S. 1966. *Das Phänomen des Todes im Denken Heideggers und in der Lehre Buddhas*. Köln: Photostelle der Universität Kön.
31. Vogl, Gabrielle. 1966. *Das Problem des Todes bei Heidegger (« Sein und Zeit ») und Augustinus*. Wien.
32. Penzo, Giorgio. 1966. La morte nel mistero pasquale e la morte nel mistro dell'essere di Heidegger. *Studia Patavina* 13: 211–225.

1967

33. Choron, Jacques. 1967. *Der Tod im abendländischen Denken*, 239–248. Stuttgart: Klett.

1969

34. Edwards, Paul. 1969. Existentialism and death: A survey of some confusions and absurdities. In *Philosophy, science and method: Essays in Honor of Ernest Nagel*, ed. Sidney Morgenbesser, Patrick Suppes, and M. White, 473–505. New York: St. Martin's Press.
35. O'Mahony, B. E. 1969. Martin Heidegger's existential analysis of death. *Philosophical Studies* 18: 58–75.
36. Hunsinger, George. 1969. *Kierkegaard, Heidegger, and the concept of death*. Stanford: Leland Stanford Junior University.

1970

37. Demske, James M. 1970. *Being, man and death: A key to Heidegger*. Lexington: University Press of Kentucky.
38. Franco, R. de. 1970. La idea della morte e il suicidio. *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 1: 566–579.
39. Tollenaere, Maurits de. 1970. Immortality: A reflective exploration. *International Philosophical Quarterly* 10: 556–569.

1971

40. Tauxe, Henry-Chales. 1971. *La Notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*. Lausanne: L'Age d'Homme.

1972

41. Hugli, Anton. 1972. Zur Geschichte der Todesdeutung: Versuch einer Typologie. *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* 32: 1–28.
42. Williams, John R. 1972. Heidegger, death, and God. *Studies in Religion* 1: 298–320.

1973

43. Kovacs, George. 1973. Man and death: An Existential-Phenomenological approach. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 47: 183–190.

1974

44. Paskow, Alan. 1974. The meaning of my own death. *International Philosophical Quarterly* 14: 51–69.

1975

45. Slote, Michael A. 1975. Existentialism and the fear of dying. *American Philosophical Quarterly* 12: 17–28 [republishation 1978: in *Language, metaphysics and death*, ed. John Donnelly. New York: Fordham University Press].
46. Edwards, Paul. 1975. Heidegger and death as “possibility”. *Mind* 84: 548–566.
47. Paskow, Alan. 1975. What do I fear in facing my death? *Man and World* 8: 146–156.

1976

48. Conkling, Mark L. 1976. Notes on death. *Southwest Philosophical Studies* 1: 21–27.
49. Curtin, John Claude. 1976. Death and presence: Martin Heidegger. *Philosophy Today* 20: 262–266.
50. Dauenhauer, Bernard P. 1976. On death and birth. *Personalist* 57: 162–170.

51. Edwards, Paul. 1976. Heidegger and death: A deflationary critique. *Monist* 59: 161–186.
52. Ugazio, U.M.. 1976. *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*. Milano: Mursia.
53. White, C. J. 1976. Paul Edwards. Heidegger on death: A deflationary critique. *The Monist* 59(2): 161–168.

1977

54. Bungay, Stephen. 1977. On reading Heidegger. *Mind* 86: 423–426.
55. Harries, Karsten. 1977. Death and Utopia: Towards a critique of the ethics of satisfaction. *Research in Phenomenology* 7: 138–152.
56. López, Quintás Alfonso. 1977. El sentido de la muerte en la filosofía de M. Heidegger. *Arbor* 97/377: 8–12.
57. Smoot, William. 1977. The social dimension of death–anxiety. *Philosophy Today* 21: 84–89.

1978

58. Hinman Lawrence M. 1978. Heidegger, Edwards, and being-toward-death. *Southern Journal for Philosophy* 16: 193–212.
59. Krell, David Farrell. 1978. Death and interpretation. In *Heidegger's existential analytic*, ed. Frederick Elliston, 247–255. The Hague/New York: Mouton.
60. Perniola, M. 1978. L'essere-per-la-morte e il simulacro della morte in Heidegger. *Nuova Corrente Milano* 76–77(1): 188–215.

1979

61. Ebeling, Hans. 1979. *Selbsterhaltung und Selbstbewusstsein: Zur Analytik von Freiheit und Tod*. Freiburg: Alber.
62. Edwards, Paul. 1979. *Heidegger and death: A critical evaluation*. La Salle: Hegler Institute.
63. Magurshak, Dan. 1979. Heidegger and Edwards on *Sein-zum-Tode*. *Monist* 62. 107–118.

1980

64. Marx, Werner. 1980. Die Sterblichen. *Man and World* 13: 403–422.
65. Cebik, L. B. 1980. The significance of death for the living. *Metamedicine* 1: 67–84.

1981

66. Dillon, Martin C. 1981. Love, death, and creation. *Research in Phenomenology* 11: 190–210.

1982

67. De Carolis, Massimo. 1982. Destino e grammatica. Il rapporto fra il linguaggio e la morte nel pensiero di Heidegger. *Aut Aut Firenze* 187–188: 59–101.
68. Ebeling, Hans. 1982. Norm und Tod: Zurück zu Heidegger? In *Freiheit, Gleichheit, Sterblichkeit: Philosophie nach Heidegger*, 149–162. Stuttgart: Reclam.
69. Levinas, Emmanuel. 1982. L'existentialisme, l'angoisse et la mort. *Exercices de la patience* 3–4: 25–28.
70. Mirfenderesky, Jamshid. 1982. Concerning Paul Edwards' "Heidegger on death". *Journal of the British Society for Phenomenology* 13: 120–128.

1983

71. Nicoletti, Enrico. 1983. Morte e differenza ontologica. *Aquinas* 26: 215–232.

72. Llewelyn, John. 1983. The “possibility” of Heidegger’s death. *Journal of the British Society for Phenomenology* 14: 127–138.
73. Buela, Alberto. 1983. El problema de la muerte en Heidegger. *Sapientia* 38: 177–186.
74. Bukala, C. R. 1983. Heidegger plus: a dialectic of living-dying-living. *Philosophy Today*, 27: 154–168.
75. Hoffman, Piotr. 1983. *The human self and the life and death struggle*. Gainesville: University Press of Florida.
76. Kelly B. 1983. Aspects of the theology of death. *Irish Theological Quarterly* Maynooth 50(2–4): 233–238.
77. Marx, Werner. 1983. Der Tod und die Sterblichen. In *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*, 87–108. Hamburg: Meiner.
78. Marx, Werner. 1983. Tod und Sprache. In *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*, 109–117. Hamburg: Meiner.

1984

79. Hall, Harrison. 1984. Love and death: Kierkegaard and Heidegger on authentic and inauthentic human existence. *Inquiry* 27: 179–197.
80. Gardiner, Frederick S. 1984. *Die Abstraktheit des Todes: die ethische Problematik in der daseinsanalytischen Grundlage von Heideggers Kehre zum seinsgeschichtlichen Denken*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
81. White, Carol J. 1984. Dasein, existence and death. *Philosophy Today* 28: 52–65.

1985

82. Edwards, Paul. 1985. *Heidegger und der Tod: eine kritische Würdigung*. Darmstadt: Verlag Darmstädter Blätter.
83. Hajnady, Z. 1985. Ivan Ilyich and existence compared to death. Lev Tolstoy and Martin Heidegger. *Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae* 27(1–2): 3–15.
84. Hallman, Max. 1985. Edwards and Heidegger on the significance of death. *Journal of the British Society for Phenomenology* 16: 301–306.
85. Heine, Steven. 1985. *Existential and ontological dimensions of time in Heidegger and Dogen*. Albany: SUNY Press.
86. Marquet, Jean-François. 1985. Mort, mystère et oubli dans la pensée de Heidegger. *Revue de philosophie française* 174: 267–287.
87. Papademetriou, G. C. 1985. Some reflections on Heidegger’s views on Dasein, phenomenology, time and death. *Philosophia* 15–16: 455–466.
88. Singh, R. Raj. 1985. Death-contemplation and philosophy: Heidegger and the legacy of Socrates. *De philosophia* 6: 41–60.
89. Steffney J. 1985. Nothingness and death in Heidegger and Zen Buddhism. *Eastern Buddhist Kyoto* 18(1): 90–104.
90. Wyschogrod, Edith. 1985. *Spirit in ashes: Hegel, Heidegger and man-made mass death*. New Haven/London: Yale University Press.

1986

91. Beuchot, Mauricio. 1986. Hermeneutica de la muerte y opcion etica en Heidegger. *Revista de filosofia* 19: 211–223.
92. Holzhey-Kunz A. 1986. Todestrieb und Sein zum Tode. *Daseinsanalyse* 3(2): 98–109.

1987

93. Blust, Franz-Karl. 1987. *Selbstheit und Zeitlichkeit: Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*, 163–181. Würzburg: Königshausen & Neumann.

94. Chanter, Tina. 1987. The question of death: the time of the I and the time of the other. *Irish Philosophical Journal* 4: 94–119.

1988

95. Levinas, Emmanuel. 1988. Mourir pour.... In *Heidegger. Question ouvertes*, 255–264. Paris: Osiris.
96. Ramazani R. J. 1988. Heidegger and the theory of tragedy. *The Centennial Review* 32(2): 103–129.

1989

97. Porée J. 1989. L'innocence de l'être-pour-la-mort. *Archives de philosophie* 52(4): 611–637.
98. Marx, W. 1989. Les mortels in Heidegger. *Le Cahier. Collège International de Philosophie* 8: 79–104.
99. Rentsch, Thomas. 1989. *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod: Eine kritische Einführung*, München/Zürich: Piper.
100. Rubio, Heriberto. 1989. *Tod und Tragik bei Heidegger und Aristoteles*. Münster: Lit.
101. Sallis John. 1989. La mortalité et l'imagination: Heidegger et le nom propre de l'homme. *Cahiers du Collège international de philosophie* 8: 51–77.

1990

102. Knörzer, Guido. 1990. *Tod ist Sein? Eine Studie zu Genese und Struktur des Begriffs « Tod » in Frühwerk Martin Heideggers*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
103. Fischer, Norbert. 1990. Philosophieren als Sein zum Tode: zur Interpretation von Platons *Phaidon*. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 37: 3–30.
104. Hajnádý, Z. 1990. Ivan Il'ič und das « Sein zum Tode ». *Wiener slavistisches Jahrbuch* 36: 23–35.
105. Regina, Umberto. 1990. Il mortali e l'ultimo Dio nei *Beiträge zur Philosophie* di Martin Heidegger. In *Heidegger*, ed. Giorgio Penzo, 165–198. Brescia: Morcelliana.
106. Nuyen, A. T. 1990. Some Heideggerian reflections on euthanasia. *Metaphilosophy* 21(1–2): 133–140.
107. Heine, Steven. 1990. Philosophy for an « age of death »: the critique of science and technology in Heidegger and Nishitani. *Philosophy East and West* 40(2): 175–193.
108. Fabris, Adriano. 1990. Morte ed esistenza in Martin Heidegger: il problema della morte nel pensiero heideggeriano degli anni venti. In *Tracce heideggeriane: centenario della nascita di M. Heidegger; 1889–1989*, ed. José Antonio Merino, Graziano Ripanti, 99–118. Roma: Pontificio Ateneo Antonianum.

1991

109. Berezdivin, Ruben. 1991. 3 2 1 Contact: Textuality, the other, death. In *Re-reading Levinas*, ed. Robert Bernasconi, Simon Critchley, 190–200. Bloomington: Indiana University Press.
110. Cicchese, Gennaro. 1991. L'essere mortale dei mortali: un'analisi sul problema della morte nel pensiero del secondo Heidegger. *Aquinas* 34(1): 85–102.
111. Gerlach, Hans-Martin. 1991. Dasein als Sein zum Tode oder Tod als Grenzsituation: Identisches und Differentes in den Todesauffassungen von Heidegger und Jaspers. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 39(11): 1239–1252.

1992

112. Lingis, Alphonso. 1992. The Mortals. *Dialogos* 27: 7–18.

113. Pratt, Alan. 1992. A note on Heidegger's death analytic: The Tolstoyian correlative. *Analecta Husserliana* 38: 297–304.
114. Sikka, Sonya. 1992. Transcendence in death: A Heideggerian approach to *via Negativa* in the cloud of unknowing. In *The medieval mystical tradition in England*, ed. M. Glasscoe, 179–192. Cambridge: Brewer.
115. Woods, Roy. 1992. Death and ontology in Rilke, Heidegger and Zen. *Trivium* 27: 109–142.

1993

116. Bernasconi, Robert. 1993. Literary attestation in philosophy: Heidegger's footnote on Tolstoy's "The Death of Ivan Ilyich", 76–98. In *Heidegger in question: The art of existing*. Atlantic Highlands: Humanity Books.
117. Greisch, Jean. 1993. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Être et temps*, 267–283. Paris: PUF.
118. Levinas, Emmanuel. 1993. *Dieu, la Mort et le Temps*. Paris: Grasset.
119. Foti, V. M. 1993. Mortals within the fourfold and the Hölderlinian figure of man. *Philosophy Today* 37: 392–401.
120. Hoffman, Piotr. 1993. Death, time, history: Division II of *Being and Time*. In *Cambridge companion to Heidegger*, ed. Charles Guignon, 195–214. Cambridge: Cambridge University Press.
121. Lu, Quiang. 1993. A comparison of the concept of death in Heidegger and Sartre. *Zhongshan Daxue Yanjiusheng Xuekan* 1: 6–11.
122. Paul, L. A. 1993. Heidegger's nothing and the true nothing. *Diálogos* 62: 131–138.
123. Ruan, Songsun. 1993. Heidegger's concept of death. *Ningde Shizhuan Xuebao* 1: 19–22.

1994

124. Arifuku, K. 1994. Heidegger und Dogen. Der Begriff "Sein zum Tode" und die Idee der "Unzweiheit von Leben und Tod". *Philosophisches Jahrbuch* 101: 233–247.
125. Blattner, William D. 1994. The concept of death in *Being and Time*. *Man and World* 27: 49–70.
126. Dastur, Françoise. 1994. *La mort: essai sur la finitude*. Paris: Hatier.
127. Houillon, Vincent. 1994. La passion de la mort: Le fondement mortel de la phénoménologie selon Heidegger. *Alter: Revue de phénoménologie* 2: 313–332.
128. Krell, David Farrell. 1994. Immanent death, imminent death. In *Speculations after Freud*, ed. Sonu Shamdasani, 151–166. New York: Routledge.
129. Petrosino, Silvano. 1994. Heidegger: mort et destination. In *Jacques Derrida et la loi du possible*, 29–40. Paris: Cerf.
130. Richir, Marc. 1994. Vie et mort en phénoménologie. *Alter* 2: 333–365.

1995

131. Losurdo, Domenico. 1995. *Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland: Heidegger und die Kriegsideologie*. Stuttgart: Metzler.
132. Strauss, Jonathan. 1995. Death-based subjectivity in the creation of Nerval's lyric self. *L'Esprit créateur* 35: 83–94.
133. Yu, Ping M. 1995. Heidegger's theory of the essence of death and its hermeneutical meaning. *Zhexue Yanjiu* 11: 30–40.

1996

134. Derrida, Jacques. 1996. *Apories: mourir – s'attendre aux limites de la vérité*. Paris: Galilée.
135. Capurro, Rafael. 1996. Dead man walking: Heidegger's Analyse des Menschen als Grenzgänger des Todes. *Der blaue Reiter: Journal für Philosophie* 2: 93–96.

136. Garrido-Maturano, Angel E. 1996. La muerte entre la posibilidad y el misterio. *Dialogos* 31: 173–191.
137. Macavoy, Leslie. 1996. The Heideggerian bias toward death: A critique of the role of being-towards-death in the disclosure of human finitude. *Metaphilosophy* 27(1–2): 63–77.
138. Mulhall, Stephen. 1996. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and "Being and Time"*, 110–137. London: Routledge.
139. Rockmore, Tom. 1996. Heidegger et la double mort de l'homme. In *La vie et la mort*, ed. Michel Vadee, 419–421. Poitiers: Société poitevine de philosophie.
140. Schmidt, Gerhard. 1996. Eugen Finks Phänomenologie des Todes. *Perspektiven der Philosophie* 22: 139–164.

1997

141. Birkenstock, Eva. 1997. *Heißt philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig*. Freiburg, München: Alber.
142. Dastur, Françoise. 1997. Mondaneité et mortalité. In *Eugen Fink: actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23–30 juillet 1994*, ed. Natalie Depraz, 323–349. Amsterdam: Rodopi.
143. Hall, Harrison. 1997. Love and death: Kierkegaard and Heidegger on authentic and inauthentic human existence. In *Existentialist background: Kierkegaard, Dostoevsky, Nietzsche, Jaspers, Heidegger*, ed. William L. McBride, 289–307. New York/London: Garland.
144. Ireton, S. 1997. Heidegger's ontological analysis of death and its prefiguration in Nietzsche. *Nietzsche-Studien* 26: 405–420.
145. Lohner, Alexander. 1997. Endlichkeit als Existential: Heideggers Philosophie des Todes. In *Der Tod im Existentialismus: eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen*, 119–162. Paderborn: Schöningh.
146. Rolland, Jacques. 1997. Death in its negativity. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 20–21: 461–494.
147. Schuster, Joshua. 1997. Death reckoning in the thinking of Heidegger, Foucault, and Derrida. *Other Voices* 1 (1997).

1998

148. Chukwuelobe, M. C. 1998. Death and the question of ultimate reality and meaning in the thought of the Igbo of Nigeria and of M. Heidegger: A further contribution to Uram Igbo studies. *Ultimate Reality and Meaning* 21(1): 3–17.
149. Dastur, Françoise. 1998. *Comment vivre avec la mort?* Saint-Sébastien-sur-Loire: Éd. Pleins feux.
150. Schumacher, Bernard. 1998. L'aporie de la mort. Derrida interprète de l'être-vers-la-mort heideggérien. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45(3): 568–575.
151. Haas, Rüdiger. *Über das Wesen des Todes: eine tiefenphänomenologische Betrachtung konkret dargestellt am dichterischen Werk Hermann Hesses*. Würzburg: Ergon-Verlag, 1998, 54–69.
152. Han, Byung-Chul. 1998. *Todesarten: philosophische Untersuchungen zum Tod*. München: Fink.
153. Malpas, Jeff; Solomon, Robert C. 1998. *Death and philosophy*. London: Routledge.

1999

154. Arifuku, Kogaku. 1999. Heidegger und Dogen. Der Begriff "Sein zum Tode" und die Idee der "Unzweiheit von Leben und Tod". In *Deutsche Philosophie und Zen-Buddhismus: komparative Studien*, 151–165. Berlin: Akademie-Verlag.
155. Aucante, Vincent. 1999. La mort et le néant chez Edith Stein et Martin Heidegger. In *Edith Stein, la quête de vérité*, ed. Pierre d'Ornellas, 87–99. Saint-Maur: Parole et Silence.
156. Carlson, Thomas A. 1999. The mortal difference: Death and the possibility of existence in Heidegger. In *Indiscretion: Finitude and the naming of God*, 114–152. Chicago: University of Chicago Press.

157. Feron, Etienne. 1999. *Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Levinas*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
158. Guney, Hulya F. 1999. Tolstoy and Heidegger: In search of authenticity in the *Death of Ivan Illyich*. *The Philosophical Age* 10: 73–83.
159. Inwood, Michael. 1999. Death and dying. In *A Heidegger dictionary*, 44–46. Oxford: Blackwell.
160. King, Keenan Dennis. 1999. *Death and responsibility. The "Work" of Levinas*. Albany: SUNY.
161. Klun, Branko. 1999. Skrb, smrt in vest. *Phainomena* 29/30: 183–201.
162. Müller, Christian. 1999. *Der Tod als Wandlungsmitte: zur Frage nach Entscheidung, Tod und letztem Gott in Heideggers Beiträgen zur Philosophie*. Berlin: Duncker und Humblot.
163. Schumacher, Bernard. 1999. La mort comme la possibilité de l'impossibilité d'être: une analyse critique de Heidegger. *Archives de philosophie* 62: 71–94.
164. Thomson, Iain. 1999. Can I die? Derrida on Heidegger on death. *Philosophy Today* 43(1): 29–42.
165. Wolz-Gottwald, Eckart. 1999. Vorlauf in den Tod: Heideggers Philosophie des Todes im Lichte der *transformatio mystica*. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 46: 308–322.

2000

166. Denker, Alfred. 2000. Death (*Tod*). In *Historical dictionary of Heidegger's philosophy*, 78–79. London: Scarecrow Press.
167. Haugeland, John. 2000. Truth and finitude: Heidegger transcendental existentialism. In *Heidegger, authenticity, and modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, ed. Mark Wrathall and Jeff Malpas, vol. I, 43–77. Cambridge: MIT Press.
168. Jentsch, Tobias. 2000. Franz Karl Biberkopf als Sein-zum-Tode. Das "Lied des Todes" in Alfred Döblins Berlin Alexanderplatz als vorlaufendes Todesbewusstsein Heideggers. *Neophilologus* 84: 423–442.
169. Kleiner, Markus S. 2000. *Im Bahn von Endlichkeit und Einsamkeit? Der Tod in der Existenzphilosophie und der Moderne*. Essen: Die Blaue Eule.
170. Lehmann, Klaus-Peter. 2000. *Der Philosoph als Priester des Todes. Heideggers Sein und Zeit als Vorbereitung zum Heldentod und Auslöschung von Ethik*. Tübingen: TVT-Medienverlag.
171. Lingis, Alphonso. 2000. To die with others. *Diacritics* 30(3): 106–113.
172. Schmid, Peter A., 2000. Angoisse et finitude: Heidegger et Cassirer à Davos en 1929. *Revue de métaphysique et de morale* 105(3):381–399.
173. Yegdich, T. 2000. Clinical supervision, death, Heidegger and Freud come "out of the sighs". *Journal of Advanced Nursing* 31: 953–961.

2001

174. Chanter, Tina. 2001. *Time, death, and the feminine: Levinas with Heidegger*. Stanford: Stanford University Press.
175. Golomb, Jacob. 2001. Heidegger on authenticity and death. *Existentialia* 11: 457–472.
176. Haase, Ullrich; Large, William. 2001. The question of death in Heidegger's *Being and Time*. In *Maurice Blanchot*, 45–50. London/New York: Routledge.
177. Hahn, Alois. 2001. Heideggers Philosophie des Todes im Diskursfeld seiner Zeit (Weber, Simmel und Scheler). In *Die Jemeinigkeit des Mitseins: Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, ed. Johannes Weiß, 105–128. Konstanz: UVK.
178. Hügli, Anton; Han, Byung Chul. 2001. Heideggers Todesanalyse (§§ 45–53). In *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, ed. Thomas Rentsch, 133–148. Berlin: Akademie Verlag.
179. Marquet, Jean-François. 2001. Mort, mystère et oubli dans la pensée de Heidegger. In *Restitutions: études d'histoire de la philosophie allemande*, 281–300. Paris: Vrin.
180. Marten, Rainer. 2001. Heidegger: Die eigenste eigentliche Möglichkeit. In *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, ed. Thomas Buchheim, 305–316. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

181. Schumacher, Bernard. 2001. La mort sous l'angle de la structure de l'être-pour-autrui. *Les Etudes Phénoménologiques* 33–34: 163–195.
182. Webb, David. 2001. To think as mortals: Heidegger and the finitude of philosophical existence. *Philosophy Today* 45: 211–224.

2002

183. Bernasconi, Robert. 2002. A love that is stronger than death: Sacrifice in the thought of Levinas, Heidegger, and Bloch. *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities* 7(2): 9–16.
184. Ciocan, Cristian. 2002. Reperetele unei simetrii rasturnate: Fenomenologia mortii intre Heidegger si Levinas. *Studia Phaenomenologica* 2(1–2): 125–175.
185. Critchley, Simon. 2002. Enigma variations: An interpretation of Heidegger's *Sein und Zeit*. *Ratio* 15(2): 154–175.
186. Edwards, James C. 2002. Poetic dwelling on the Earth as a mortal. In *Heidegger re-examined*, ed. Hubert Dreyfus, vol. 3, 105–148. New York: Routledge.
187. Blattner, William D. 2002. The concept of death in *Being and Time*. In *Heidegger re-examined*, ed. Hubert Dreyfus, vol. 1, 307–328. New York: Routledge.
188. Brogan, Walter. 2002. The community of those who are going to die. In *Heidegger and practical philosophy*, ed. François Raffoul and David Pettigrew, 237–247. Albany: SUNY Press.
189. White, Carol J. 2002. Dasein, existence and death. In *Heidegger re-examined*, ed. Hubert Dreyfus, vol. 1, 330–343. New York: Routledge.
190. Han, Byung-Chul. 2002. *Tod und Alterität*, 63–101. München: Fink.
191. Recki, Birgit. 2002. Der Tod, die Moral, die Kultur. In *Cassirer – Heidegger: Jahre Davoser Disputation*, ed. Dominic Kaegi, 106–129. Hamburg: Meiner.
192. Kovacs, George. 2002. Postmodern reflections on death. *Ultimate Reality and Meaning: Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding* 25(3): 203–213.

2003

193. Bruni, Guido. 2003. Il circolo e la morte. Note sul “comprendere” in Heidegger. *Teoria: Rivista di filosofia* 23: 107–114.
194. Gumbrecht, Hans Ulrich. 2003. Stichwort: Tod im Kontext: Heideggers Umgang mit einer faszination der 1920er Jahre. In *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, ed. Dieter Thomä, 98–103. Stuttgart/Weimar: Metzler.
195. Jalbert, John E.. 2003. Time, death, and history in Simmel and Heidegger. *Human-Studies: A Journal for Philosophy and the Social Sciences* 26: 259–283.
196. Kühn, Rolf. 2003. Tod und Lebenszugänglichkeit: Eine radikalphänomenologische Analyse. *Existential: An International Journal of Philosophy* 13(1–2): 143–157.
197. Montiel, Montes; Juan, José. 2003. El pensamiento de la muerte en Heidegger y Pierre Teilhard de Chardin. *Utopia y Praxis Latinoamericana: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y teoría Social* 8(21): 59–72.
198. Ono, Makoto. 2003. Der Begriff “Tod” bei Shinran und Heidegger. In *Zukünftiges Menschsein: Ethik zwischen Ost und West*, ed. Ralf Elm, Mamoru Takayama, 171–207. Baden-Baden: Nomos-Verl.-Gesellschaft.
199. Peach, Filiz. 2003. Jaspers, Heidegger, and the existential significance of death. In *Karl Jaspers' Philosophie: Gegenwartigkeit und Zukunft*, ed. Richard Wisser, 359–364. Würzburg: Königshausen & Neumann.
200. Pöggeler, Otto. 2003. West-östliche Todeserfahrungen. In *Zukünftiges Menschsein: Ethik zwischen Ost und West*, ed. Ralf Elm, Mamoru Takayama, 209–226. Baden-Baden: Nomos-Verl.-Gesellschaft.
201. Zaborowski, Holger. 2003. Leben, Tod und Entscheidung: die Philosophie Martin Heideggers in zeit- und ideengeschichtlicher Perspektive. In *Leben, Tod und Entscheidung: Studien zur Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, ed. Stephan Loos, 11–32. Berlin: Duncker & Humblot.
202. Werle, Marco Aurélio. 2003. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Acao: Revista de Filosofia* 26(1): 97–113.

2004

203. Ciocan, Cristian. 2004. Les repères d'une symétrie renversée: La phénoménologie de la mort entre Heidegger et Lévinas. *Alter: Revue de Phénoménologie* 12: 313–339.
204. Dastur, Françoise. 2004. La phénoménologie de la finitude (Heidegger et Patočka). In *La phénoménologie en questions*, 215–227. Paris: Vrin.
205. Dastur, Françoise. 2004. Mondanéité et mortalité (Fink et Heidegger). In *La phénoménologie en questions*, 229–242. Paris: Vrin.
206. Hanlon, Nick. 2004. Death, subjectivity, temporality in Baudrillard and Heidegger. *French Studies* 58: 513–525.
207. Sahaj, Tomasz. 2004. The problem of death in the philosophy of M. Heidegger and J.-P. Sartre. *Kwartalnik Filozoficzny* 32(2): 111–124.
208. Schumacher, Bernard N. 2004. Heideggers Sein-zum-Tode. In *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*, 89–111. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

2005

209. Birault, Henri. 2005. Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre. In *De l'être, du divin et des dieux*, 588–612. Paris: Cerf.
210. Ciocan, Cristian. 2005. Jean-Paul Sartre și critica problemei heideggeriene a morții. *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Philosophia* 1: 67–82.
211. Carnevale, Franco A. 2005. The palliation of dying: A Heideggerian analysis of the “technologization” of death. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology* 5(1): www.ipjp.org.
212. Dastur, Françoise. 2005. *Comment affronter la mort?* Paris: Bayard.
213. Di Cesare, Donatella. 2005. *Savoir vivre, savoir mourir*: der Tod als Grenze – zwischen Heidegger und Gadamer. In *Dimensionen des Hermeneutischen: Heidegger und Gadamer*, ed. Günter Figal, 73–87. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
214. Güven, Ferit. 2005. *Madness and death in philosophy*, 51–82. Albany: SUNY Press.
215. Hobbs, Charles A. 2005. Heidegger, Edwards, and the meaning of death. *Kinesis* 32(1): 4–23.
216. Leyte, Arturo. 2005. El arte a la luz de la muerte. In *Heidegger y el arte de verdad*, ed. Félix Duque, 101–138. Pamplona: Universidad Publica de Navarra.
217. McMullin, Irene. 2005. Time, death and the feminine: Levinas with Heidegger. *German Quarterly* 78(1): 135–136.
218. Mulhall, Stephen. 2005. Human mortality: Heidegger on how to portray the impossible possibility of Dasein. In *A companion to Heidegger*, ed. Hubert L. Dreyfus, 297–310. Malden: Blackwell.
219. Schumacher, Bernard N. 2005. *Confrontations avec la mort. La philosophie contemporaine et la question de la mort*. Paris: Cerf.
220. White, Carol J. 2005. *Time and death: Heidegger's analysis of finitude*. Aldershot: Ashgate.
221. Young, Julian. 2005. Death and transfiguration: Kant, Schopenhauer and Heidegger on the Sublime. *Inquiry* 48(2): 131–144.

2006

222. Benfell, V. S. 2006. “Until the end of the world”: U2, eschatology, and Heidegger’s “being-toward-death”. In *U2 and philosophy*, ed. Mark A. Wrathall, 135–145. Chicago: Open Court.
223. Brejdek, Jaromir. 2006. Zwischen Tod und Heiligkeit: zur Natur des Phänomens bei Max Scheler und Martin Heidegger. In *Die Gegenwart des Gegenwärtigen: Festschrift für Gerd Haeflner zum 65. Geburtstag*, ed. Margarethe Drewsen, 257–269. Freiburg/München: Alber.
224. Carel, Havi. 2006. *Life and death in Freud and Heidegger*. Amsterdam: Rodopi.
225. Ciocan, Cristian. 2006. Note asupra problematicei morții la Heidegger și Scheler. *Revista de Filosofie* 53(3–4): 73–92.
226. Cohen, Richard A. 2006. Levinas: Thinking least about death – Contra Heidegger. *International Journal for Philosophy of Religion* 60: 21–39.
227. David, Pascal. 2006. *Tempus mortis*: La question de la mort à la lumière de la pensée de Heidegger. In *Heidegger*, ed. Maxence Caron, Jocelyn Benoist, 251–271. Paris: Cerf.

228. Dodaro, Robert. 2006. Fear of death in the thought of Augustine of Hippo. In *The influence of Augustine on Heidegger: The emergence of an Augustinian phenomenology*, ed. Craig J. N. de Paulo, 29–51. Lewiston: Mellen.
229. Garelli, Jacques. 2006. *La mort et le songe*. Milano: Mimesis.
230. Hoy, David Couzens. 2006. Death. In *A companion to phenomenology and existentialism*, ed. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, 280–287. Oxford: Blackwell.
231. Rennie, Susanna. 2006. The end... or is it? The potency of Heidegger's ideas about death. *Existential Analysis* 17(2): 330–342.
232. Schmidt, Dennis J. 2006. What we owe the dead. In *Heidegger and the Greeks: Interpretive essays*, ed. Drew A. Hyland and John Panteleimon Manoussakis, 111–126. Bloomington: Indiana University Press.
233. Tugendhat, Ernst. 2006. *Über den Tod*. Frankfurt am Main: Surkamp.

2007

234. Adkins, Brent. 2007. *Death and desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
235. Budrienaite, Agne. 2007. The existential experience of one's own death or the "dispute" of M. Heidegger and E. Levinas in the eyes of everyman. *Filozofia* 62(8): 704–715.
236. Carel, Havi. 2007. Temporal finitude and finitude of possibility: The double meaning of Death in *Being and Time*. *International Journal of Philosophical Studies* 15(4): 541–556.
237. Ciocan, Cristian. 2007. *Moribundus sum. Heidegger si problema mortii*. Bucarest: Humanitas.
238. Ciocan, Cristian. 2007. Jean-Paul Sartre et la critique du problème heideggérien de la mort. In *Sartre sans frontières*, ed. Nicole Tambourgi-Hatem, 47–78. Beyrouth: Université Saint-Joseph.
239. Dastur, Françoise. 2007. *La Mort. Essai sur la finitude*. Paris: PUF.
240. Gleissner, Doreen. 2007. *Die Sorge und der Tod nach Heidegger*. München: Grin.
241. Haas, Rüdiger. 2007. Über das Wesen des Todes: von der phänomenologischen zu einer tiefenphänomenologischen Sichtweise. *Aufgang* 4: 189–201.
242. Lingis, Alphonso. 2007. Subjectification. *Continental Philosophy Review* 40(2): 113–123.
243. Malisardi, Francesco. 2007. *Carattere intenzionale e statuto della Seinsfrage: Martin Heidegger; dai Prolegomena a Sein und Zeit*, 131–151. Roma: Carocci.
244. Rölli, Marc. 2007. Metaphysik der Endlichkeit. Heideggers Philosophieren im Schatten des Todes. In *Ambivalenzen des Todes: Wirklichkeit des Sterbens und Todestheorien heute*, ed. Petra Gehring, Marc Rölli, Maxine Saborowski, 171–191. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
245. Thomson, Iain. 2007. On the advantages and disadvantages of reading Heidegger backward: White's *Time and Death*. *Inquiry* 50: 103–120.
246. Visker, Rudi. 2007. Gibt es einen Tod nach dem Leben? In *Ambivalenzen des Todes: Wirklichkeit des Sterbens und Todestheorien heute*, ed. Petra Gehring, Marc Rölli, and Maxine Saborowski, 138–157. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

2008

247. Bormann, Alexandra. 2008. "Die Unheimlichkeit des Daseins": *Sprache und Tod im Werk Thomas Bernhards. Eine Untersuchung anhand der Daseinsanalyse Martin Heideggers*, Hamburg: Kovač.
248. Ciocan, Cristian. 2008. Être pour la mort (*Sein zum Tode*). In *Abécédaire de Martin Heidegger*, ed. A. Beaulieu, 80–82. Mons: Sils Maria.
249. Mandić, Mo. 2008. Being-towards-death and its relevance to psychotherapy. *Existential Analysis: Journal of the Society for Existential Analysis* 19(2): 254–266.
250. Wardley, Kenneth Jason. 2008. A desire unto death: The deconstructive thanatology of Jean-Luc Marion. *Heythrop Journal* 49(1): 79–96.
251. Wang, Tangjia. 2008. The concepts of death in Heidegger and Levinas. *Journal of Chinese Philosophy* 35: 143–154.

2009

252. Ciocan, Cristian. 2009. Heidegger, l'attente de la parousie et l'être pour la mort. In *Philosophical concepts and religious metaphors: New perspectives on phenomenology and theology*, ed. Cristian Ciocan, 179–193. Bucarest: Zeta Books.
253. Ciocan, Cristian. 2009. Heidegger, la mort et la totalité. *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 134(2): 291–309.
254. Ciocan, Cristian. 2009. Notes sur l'évolution du problème de la mort dans la pensée de Heidegger après *Sein und Zeit* (1931–1935). *Synthesis philosophica* 48(2): 297–315.
255. Hryshko, M. 2009. The animal and the negative: Heidegger, Agamben and the relation of language and death. *Topos* 21(1): 77–93.
256. Oberst, Joachim L. 2009. *Heidegger on language and death: The intrinsic connection in human existence*. London: Continuum.
257. Porée Jérôme. 2009. Exister vivant: Le sens de la naissance et de la mort chez Martin Heidegger et Paul Ricœur. *Archives de philosophie* 72(2): 317–336.
258. Tinguely, Joseph. 2009. Death, friendship and the origins of subjectivity: *Sein und Zeit* § 47 and the Burial of Augustine. *Journal of the British Society for Phenomenology* 40(1): 21–36.

2010

259. Burch, Matthew. 2010. Death and deliberation: Overcoming the decisionism critique of Heidegger's practical philosophy. *Inquiry* 53(2): 211–234.
260. Ciocan, Cristian. 2010. Le problème de la mort dans les *Beiträge zur Philosophie* (1936–1939). *Revue Philosophique de Louvain* 108(2): 313–333.
261. Fortis, Beniamino. 2010. Thinking the future. Death and redemption: Heidegger and Rosenzweig. *Daimon, Revista de Filosofia* 3: 249–256.
262. Pedersen, Hans. 2010. Understanding Heidegger's account of death in *Being and Time* through a comparison with Husserl's phenomenological reduction. In *Heidegger und Husserl im Vergleich*, ed. Friederike Rese, 248–265. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
263. Seitz, Brian. 2010. Intersubjectivity and death: Heidegger and the Iroquois. *Comparative and Continental Philosophy* 2(1): 45–62.

2011

264. Barbaric, Damir. 2011. "Wuhnen im Tod". Wahlverwandschaft Klee–Heidegger. *Annuario filosofico* 27: 217–239.
265. Ciocan, Cristian. 2011. La genèse du problème de la mort dans la pensée du jeune Heidegger. In *Le jeune Heidegger 1909–1926*, ed. S.-J. Arrien, S. Camilleri, 230–250. Paris: Vrin.
266. Critchley, Simon. 2011. The null basis-being of a nullity, or between two nothings: Heidegger's Uncanniness. In *Interpreting Heidegger: Critical essays*, ed. Daniel O. Dahlstrom, 69–78. Cambridge: Cambridge University Press.
267. Guignon, Charles. 2011. Heidegger and Kierkegaard on death: The existentiell and the existential. In *Kierkegaard on death*, ed. Patrick Stokes and Adam Buben, 184–203. Bloomington: Indiana University Press.
268. Häggglund, Martin. 2011. Sled časa in smrt življenja: Bergson, Heidegger, Derrida. *Filozofski Vestnik* 32(3): 103–116.
269. Learmonth, Mark. 2011. Death and organization: Heidegger's thought on death and life in organizations. *Organization Studies* 32: 117–131.
270. McDonnell, Cyril. 2011. The significance of Heidegger's analysis of death in his advancement of Husserl's idea of phenomenology towards the question of the meaning of being in *Being and Time*. *Yearbook of the Irish Philosophical Society* 11: 85–110.
271. Perniola, Mario. 2010. Being-towards-death and the Simulacrum of death: Heidegger and Baudrillard. *Cultural Politics* 7(3): 345–358.

- 272. Sangiacomo, Andrea. 2011. L'uomo libero a nulla pensa meno che alla morte: Spinoza contra Heidegger. *Giornale di Metafisica* 33(3): 369–388.
- 273. Shuttleworth, Kyle Michael James. 2011. The role of death within the phenomenologies of Hegel and Heidegger. *Yearbook of the Irish Philosophical Society* 11: 137–151.

2012

- 274. Busk, Larry. 2012. Three faces of death: Epicurus, Heidegger, and James. *Polymath: An Interdisciplinary Arts and Sciences Journal* 2: 31–39.
- 275. Carlson, Thomas. 2012. Notes on love and death in Augustine and Heidegger. *Medieval Mystical Theology: The Journal of The Eckhart Society* 21: 9–33.
- 276. Machado, Jorge A. T. 2012. Os indícios formais e o problema da morte. *Natureza humana* 14: 21–35.
- 277. Milchert, Thorsten. 2012. *Christliche Wurzeln der Todesphilosophie Heideggers. Untersuchungen zu "Sein und Zeit"*. Marbourg: Tectum
- 278. Ruin, Hans. 2012. Thinking in ruins: Life, death, and destruction in Heidegger's early writings. *Comparative and Continental Philosophy* 4: 15–33.

2013

- 279. Abrams, Thomas. 2013. Being-towards-death and taxes. Heidegger, disability and the ontological difference. *Canadian Journal of Disability Studies* 2.1: 28–50.
- 280. Pattison, George. 2013. *Heidegger on death. A critical theological essay*. Ashgate: Wey Court East.
- 281. Sing, Raj R. 2013. *Heidegger; world, and death*. Lanham: Lexington Books.
- 282. Wolfe, Judith. 2013. Death and authenticity. In *Heidegger's eschatology. Theological horizons in Martin Heidegger's early work*, 116–135. Oxford: Oxford University Press.

Annexe II

Concordance des termes heideggériens traduits différemment dans les deux versions françaises d'Être et temps

Pour constituer cette concordance des termes différemment traduits par Martineau et par Vezin, nous avons utilisé les index des trois traductions suivantes de *Sein und Zeit* : *Being and Time*. Tr. angl. John Macquarrie et Edward Robinson, Harper & Row, 1962 ; *Être et temps*. Tr. fr. Emmanuel Martineau, Authentica, 1985 ; *Ființă și timp*. Tr. roum. Gabriel Liiceanu et Cătălin Cioabă, Humanitas, 2003.

A

Abkehr (diversion selon Martineau, divertissement selon Vezin)
abkünftig (second selon Martineau, dérivé selon Vezin)
Abstand (distancelécart selon Martineau, distance selon Vezin)
Abständigkeit (distancement selon Martineau, distantialité selon Vezin)
Absturz (précipitation selon Martineau, chute selon Vezin)
Abträglichkeit (importunité selon Martineau, nocivité selon Vezin)
Als-Struktur (structure de comme selon Martineau, structure de l' « en tant que » selon Vezin)
Angewiesenheit (assignation selon Martineau, être-relié selon Vezin)
Anruf (ad-vocation/advocation selon Martineau, interpellation selon Vezin)
Anrufverstehen (compréhension de l'ad-vocation selon Martineau, s'entendre inter-peller selon Vezin)
Ansprechen (advoquer, advocacy selon Martineau, direlinterrogation/laborder selon Vezin)
anwesend (présent selon Martineau, entrant en présence selon Vezin)
Anwesenheit (présence selon Martineau, présenteté selon Vezin)
Aufdringlichkeit (insistance selon Martineau, importunance selon Vezin)
Aufenthaltslosigkeit (agitation selon Martineau, bougeotte selon Vezin)
Auffallen (s'imposer selon Martineau, surprendre selon Vezin)
Auffälligkeit (imposition selon Martineau, surprenance selon Vezin)
Aufgeben (sacrifice selon Martineau, renoncer selon Vezin)
Aufgehen (identification selon Martineau, ne faire qu'un avec..., immersion selon Vezin)

Aufruf (con-vocation selon Martineau, *appeler/convoquer/héler* selon Vezin)
Aufsässigkeit (saturation selon Martineau, *récalcitrance* selon Vezin)
Auf-sich-zu (à-soi selon Martineau, *jusqu'à soi* selon Vezin)
Auf-sich-zukommen (advenue/advenir à soi selon Martineau, *venir jusqu'à soi* selon Vezin)
Auf-sich-zukommenlassen (laisser-advenir-à-soi, *laisser-ad-venir-à-soi* selon Martineau, *s'en venir jusqu'à soi* selon Vezin)
aufweisen (mettre en lumière selon Martineau, *montrer/mettre en lumière* selon Vezin)
aufzeigen (mettre en évidence selon Martineau, *faire apparaître* selon Vezin)
Ausdehnung (extension selon Martineau, *étendue* selon Vezin)
ausdrücklich (exprès selon Martineau, *franc/expressément* selon Vezin)
Auslegbarkeit (explicitabilité selon Martineau, *possibilité d'explicitation* selon Vezin)
Auslegung (explication/interprétation/explicitation selon Martineau, *explicitation* selon Vezin)
Ausgelegtheit (être-explicité selon Martineau, *niveau d'explicitation* selon Vezin)
Ausgesprochenheit (être-ex-primé selon Martineau, *être proféré / expression prononcée* selon Vezin)
Ausrichtung (orientation selon Martineau, *aiguillage* selon Vezin)
Ausrücken (désengagement selon Martineau, *decamper* selon Vezin)
Aussehen (a-spect/aspect selon Martineau, *aspect* selon Vezin)
Aussein auf..., *Aus-sein auf...* (être-exposé à..., *être ouvert à...* selon Martineau, *être en quête de...* selon Vezin)
Außer-sich (le « hors-de-soi » selon Martineau, *l'« hors-de-soi »* selon Vezin)
Ausstand (excédent selon Martineau, *restant, rester en attente* selon Vezin)
ausweisen (légitimer selon Martineau, *justifier* selon Vezin)
Ausweisung (légitimation selon Martineau, *justification* selon Vezin)

B

Bedeutungsganze (le tout de signification selon Martineau, *complexe entier de signification* selon Vezin)
Befindlichkeit (affection selon Martineau, *disposabilité* selon Vezin)
Begegnen (faire rencontre selon Martineau, *se rencontrer* selon Vezin)
Begegnenlassen (laisser-faire-contre de selon Martineau, *ménager la rencontre* selon Vezin)
Begegnisart (le mode d'encontre de quelque chose selon Martineau, *genre de rencontre de quelque chose* selon Vezin)
Behagen (complaisance selon Martineau, *agrément* selon Vezin)
behalten (conserver selon Martineau, *retenir* selon Vezin)
Behalten (conserver selon Martineau, *rétenion* selon Vezin)
Bekundung (annonce chez Martineau, *message* chez Vezin)
Benommenheit (captation selon Martineau, *accaparement* selon Vezin)
Beredete (ce dont il est parlé selon Martineau, *ce qu'on aborde en parlant* selon Vezin)

Beruhigung (rassurement selon Martineau, tranquillisation selon Vezin)
Beschädigung (endommagement selon Martineau, détérioration selon Vezin)
Besinnung (méditation selon Martineau, réflexion selon Vezin)
Besprechen (discuter selon Martineau, débattre selon Vezin)
betrachten (considérer selon Martineau, contempler selon Vezin)
Betrachten (considération selon Martineau, contemplation selon Vezin)
Bevorstand (précédence selon Martineau, imminence selon Vezin)
Bewandtnis (tournure selon Martineau, conjointure selon Vezin)
Bewandtnisganzheit (totalité de tournure selon Martineau, entièreté de conjointure selon Vezin)
Bewendenlassen (laisser-retourner selon Martineau, conjindre, conjointement selon Vezin)
Blickrichtung (orientation du regard selon Martineau, perspective selon Vezin)

D

Da (le Là selon Martineau, le là selon Vezin)
dagewesen, da-gewesen (ayant-été-Là selon Martineau, l'être-été selon Vezin)
Da-sein (l'être-là selon Martineau, le là-être selon Vezin)
Daß-sein (l'« être-que » l'« que » selon Martineau, le fait d'être selon Vezin)
daseinsmäßig (propre au Dasein/à la mesure du Dasein selon Martineau, convenable au Dasein/revenant au Dasein/correspondant au Dasein/de l'ordre du Dasein selon Vezin)
Dazu (pour-cela selon Martineau, destination selon Vezin)
Destruktion (destruction selon Martineau, désobstruction selon Vezin)
Dienlichkeit (utilité selon Martineau, ustensilité selon Vezin)
Drang (impulsion selon Martineau, appétit selon Vezin)
durchschnittlich (moyen/médiocre selon Martineau, moyen selon Vezin)
Durchschnittlichkeit (médiocrité selon Martineau, être-dans-la-moyenne selon Vezin)
Durchsichtigkeit (translucidité selon Martineau, transparence à soi-même selon Vezin)

E

Eigentlichkeit (authenticité selon Martineau, propriété selon Vezin)
Einebnung (nivellement selon Martineau, égalisation selon Vezin)
Einführung (Einführung selon Martineau, intropathie selon Vezin)
Einräumen (aménagement selon Martineau, installation selon Vezin)
einzelnes (singulier selon Martineau, unique selon Vezin)
Ende (terme/fin selon Martineau, fin selon Vezin)
Enden (finir selon Martineau, le moment final/l'heure finale/prendre fin selon Vezin)
entdecken (découvrir selon Martineau, dévoiler selon Vezin)
Entdecken (découverte selon Martineau, dévoilement selon Vezin)
entdeckend-sein (être-découvrant selon Martineau, être-dévoilant selon Vezin)
Entdecktheit (être-découvert selon Martineau, être-dévoilé selon Vezin)
Entdeckung (découverte selon Martineau, dévoiler selon Vezin)
Ent-fernung, Entfernung (éloignement selon Martineau, dé-loignement selon Vezin)

Entferntheit (éloignement selon Martineau, être-éloigné selon Vezin)
Entfremdung (extranéation selon Martineau, aliénation selon Vezin)
Entgegenkommen (complaisance selon Martineau, prévenance selon Vezin)
Entgegenwärtigung (dé-présentation selon Martineau, décoller du présent selon Vezin)
enthüllen (dévoiler selon Martineau, révéler selon Vezin)
Entrückung (échappée selon Martineau, envol selon Vezin)
Entschränkung (dé-limitation selon Martineau, décloisonnement selon Vezin)
Entspringen (re-sulter selon Martineau, l'échappement selon Vezin)
Entweltlichung (démondanisation selon Martineau, immondation selon Vezin)
Entwurf (projet selon Martineau, projection selon Vezin)
Entwurzelung (déracinement selon Martineau, éracination selon Vezin)
Erfassen (saisir selon Martineau, saisie selon Vezin)
Erfassung (saisie selon Martineau, manière de saisir selon Vezin)
Erfragte (le demandé selon Martineau, le point en question selon Vezin)
Erhellung (éclairage selon Martineau, mise en lumière selon Vezin)
ermöglichen (rendre possible, possibiliser selon Martineau, rendre possible selon Vezin)
Erscheinen (apparaître selon Martineau, ap-paraître selon Vezin)
Erscheinende (l'apparaissant selon Martineau, l'ap-paraissant selon Vezin)
erschließen (ouvrir selon Martineau, découvrir selon Vezin)
Erschließung (mise à découvert/louverture selon Martineau, détection selon Vezin)
Erschlossenheit (ouverture selon Martineau, ouvertude selon Vezin)
Erstrecktheit (être-é-tendu selon Martineau, extension selon Vezin)
Erstreckung (ex-tension, extension selon Martineau, extension selon Vezin)
Erwiderung (ren-contre selon Martineau, réplique selon Vezin)

F

Faktisch (factice selon Martineau, factif selon Vezin)
Faktizität (facticité selon Martineau, factivité selon Vezin)
Fall (chute selon Martineau, déchéance selon Vezin)
Fehlen (faire-défaut selon Martineau, manque selon Vezin)
Fertigkeit (achèvement selon Martineau, stade terminal selon Vezin)
Feststellen (constatation selon Martineau, établir selon Vezin)
Freigabe (libération selon Martineau, délivrance selon Vezin)
Freisein (être-libre selon Martineau, être libre selon Vezin)
Furchtsamkeit (intimidation fondamentale chez Martineau, être-susceptible-d'éprouver-la-peur selon Vezin)
Fürsorge (sollicitude selon Martineau, souci mutuel selon Vezin)

G

Ganzheit (totalité selon Martineau, entièreté selon Vezin)
Ganzsein (être-tout selon Martineau, être-entier selon Vezin)
Ganzseinkönnen (pouvoir-être-tout selon Martineau, pouvoir-être-entier selon Vezin)

Gebrauchen (utilisation selon Martineau, emploi selon Vezin)
Gedrücktheit (être-oppresé selon Martineau, état pénible selon Vezin)
Gegend (contrée selon Martineau, coin selon Vezin)
Gegen-wart (être présent à...selon Martineau, pré-sent selon Vezin)
Gegenwärtigen (présentifier selon Martineau, rendre présent, appréhension selon Vezin)
Gegenwärtigung (présentification selon Martineau, mise en présence selon Vezin)
Gelichtetheit (être-éclairci selon Martineau, être-éclairé selon Vezin)
Geltung (validité selon Martineau, valeur selon Vezin)
Gerede (bavardage selon Martineau, on-dit selon Vezin)
Geredete (le parlé comme tel selon Martineau, le parlé en tant que tel selon Vezin)
Geschehen (provenir selon Martineau, aventure selon Vezin)
Geschick (co-destin selon Martineau, destin commun selon Vezin)
Gespanntheit (être-étendu selon Martineau, répartition / constitution en phases selon Vezin)
Gestimmtheit (l'être-intoné selon Martineau, l'être d'humeur selon Vezin)
Gewärtigen (s'attendre selon Martineau, attente selon Vezin)
Gewesen (l'été selon Martineau, l'avoir-été selon Vezin)
Gewissen (conscience selon Martineau, conscience morale selon Vezin)
Gewissen-haben-wollen (vouloir-avoir-conscience selon Martineau, parti-d'y-voir-clair-en-conscience selon Vezin)

H

Handhabung, Handhaben (avoir-en-main selon Martineau, maniement selon Vezin)
Hantieren (maniement selon Martineau, manier selon Vezin)
Herumstehen (ne rien faire selon Martineau, rester là à rien faire selon Vezin)
Hinausgesprochenheit (être-exprimé selon Martineau, extériorisation orale selon Vezin)
Hingabe (dévouement selon Martineau, application selon Vezin)
Hinkehr (conversion selon Martineau, faisant face selon Vezin)
Hinhören (més-entendre selon Martineau, sourde oreille selon Vezin)
Hinsehen (avisement selon Martineau, considérer, prise en considération selon Vezin)
Historie (enquête historique selon Martineau, historiographie selon Vezin)
Historizität (historicité selon Martineau, être-historien selon Vezin)
Hören (entendre selon Martineau, écoute selon Vezin)

I

Ich (le Moi selon Martineau, le je selon Vezin)
innerweltliches (intra-mondain selon Martineau, au sein du monde selon Vezin)
Innerweltlichkeit (intramondanéité selon Martineau, intramondéité selon Vezin)
Innerzeitigkeit (intratemporalité selon Martineau, intratemporanéité selon Vezin)
In-Sein (être-à... selon Martineau, être-au selon Vezin)

J

Jemeinigkeit (mienneté selon Martineau, être-chaque-fois-à-moi selon Vezin)
Jetztfolge (l'un-après-l'autre selon Martineau, suite de maintenant selon Vezin)

L

Leiblichkeit (corporéité propre selon Martineau, vie physique selon Vezin)
Leichtnehmen (légèreté selon Martineau, facilité selon Vezin)
Lenkbarkeit (possibilité d'inflexion selon Martineau, aptitude à être attiré selon Vezin)
Lichtung (éclaircie selon Martineau, clairière selon Vezin)

M

Man (le On selon Martineau, le on selon Vezin)
Man-selbst (le On-même selon Martineau, le nous-on selon Vezin)
Meldende (l'annonce/ce qui annonce selon Martineau, l'annonceur selon Vezin)
Mitdasein (être-Là-avec selon Martineau, coexistence selon Vezin)
Miteinandersein (être-l'un-avec-l'autre selon Martineau, l'être-en-compagnie selon Vezin)

N

Nachhängen (aspiration selon Martineau, rêverie selon Vezin)
Nachreden (re-dite selon Martineau, redite selon Vezin)
Nachsehen (considération, examen selon Martineau, révision selon Vezin)
nachspringen (sautiller derrière selon Martineau, courir à la poursuite/se lancer à la poursuite selon Vezin)
Näherung (approchement selon Martineau, rapprochement selon Vezin)
Nebeneineinander (être-ensemble selon Martineau, juxtaposition selon Vezin)
Nicht (ne-pas selon Martineau, ne...pas selon Vezin)
Nichtheit (néantité selon Martineau, négation selon Vezin)
nichtig (nul selon Martineau, négatif selon Vezin)
Nichtigkeit (nullité selon Martineau, négative selon Vezin)
Noch-nicht (le ne-pas-encore selon Martineau, le pas-encore selon Vezin)

O

Offenheit (être-ouvert selon Martineau, ouverture selon Vezin)
Ohnmacht (im-puissance selon Martineau, impuissance selon Vezin)

P

Praxis (praxis selon Martineau, action selon Vezin)
Platzganzheit (totalité de places, totalité des places selon Martineau, série entière des places selon Vezin)

R

Raum-geben (donation d'espace selon Martineau, dotation-d'espace selon Vezin)
Rechnen mit der Zeit (compte avec le temps selon Martineau, compter avec le temps selon Vezin)
Rede (parler selon Martineau, parole selon Vezin)
Regulativ (régulateur selon Martineau, régulateur selon Vezin)
Rückruf (rappel selon Martineau, rappel instigateur selon Vezin)
Rücksichtslosigkeit (indiscrétion selon Martineau, absence d'égard selon Vezin)

S

Sachgebiet (domaine de choses selon Martineau, domaine à étudier selon Vezin)
Schein (apparence selon Martineau, semblant selon Vezin)
Schuld (dette selon Martineau, faute selon Vezin)
schuldig (en-dette selon Martineau, fautif selon Vezin)
Schuldigsein (être-en-dette selon Martineau, être-en-faute selon Vezin)
Schweigen (faire-silence selon Martineau, silence selon Vezin)
Sein-bei (être-auprès selon Martineau, être après selon Vezin)
Seinsart (mode d'être selon Martineau, genre d'être selon Vezin)
Seinsentlastung (déchargement d'être selon Martineau, dispense d'être selon Vezin)
Seinsverständnis (compréhension de l'être selon Martineau, entente de l'être selon Vezin)
Sein zum Ende (être pour la fin selon Martineau, être vers la fin selon Vezin)
Sein zum Tode (être pour la mort selon Martineau, être vers la mort selon Vezin)
Selbst (Soi-même selon Martineau, soi-même selon Vezin)
Selbstheit (ipséité selon Martineau, être-soi-même selon Vezin)
Selbstsein (être-Soi-même selon Martineau, être-soi-même selon Vezin)
Selbstseinkönnen, *Selbst-sein-können* (pouvoir-être-Soi-même selon Martineau, pouvoir être soi-même selon Vezin)
Selbstständigkeit (autonomie selon Martineau, constance de soi selon Vezin)
Selbst-ständigkeit (maintien du Soi-même selon Martineau, constance de soi selon Vezin)
Selbstverlorenheit (la perte de soi selon Martineau, s'être-soi-même-perdu selon Vezin)
Sichabfinden mit... (accommodement de... selon Martineau, s'arranger de... selon Vezin)
sich Auf-sich-Zukommen-lassen/Sich-auf-sich-zukommenlassen / sich auf sich Zukommen-lassen (se laisser-advenir-à-soi-même selon Martineau, s'en-venir-jusqu'à-soi, avènement à soi selon Vezin)
Sichbringen (se-porter selon Martineau, transformation interne selon Vezin)
Sicht (vue selon Martineau, visée selon Vezin)
Sichüberliefern (se-délivrer, auto-délivrance selon Martineau, se livrer, embrasser, embrasser en se remettant selon Vezin)
Sichverfangen (mé-prise, auto-captation selon Martineau, empêchement selon Vezin)

Sich-vorweg-sein (*être-en-avant-de-soi* selon Martineau, *être-en-avance-sur-soi* selon Vezin)

Sichzeigende (*ce qui se montre* selon Martineau, *cela qui se montre* selon Vezin)

Sichzurückbringen auf (*se-re-porter vers* selon Martineau, *autorétrogradation à* selon Vezin)

sinnvoll (*sensé* selon Martineau, *chargé de sens* selon Vezin)

sinnlos (*insensé* selon Martineau, *vide de sens* selon Vezin)

Sosein, So-sein (l'« *être-ainsi* » selon Martineau, *l'être tel* selon Vezin)

Sprache (*parole* selon Martineau, *langue* selon Vezin)

Sprechen (*le parler* selon Martineau, *l'oral/la langue parlée* selon Vezin)

Ständigkeit (*stabilité, constance* selon Martineau, *constance* selon Vezin)

Sterben (*mourir* selon Martineau, *mourir/le trépas* selon Vezin)

Stimmung (*tonalité* chez Martineau, *disposition* chez Vezin)

Störung (*perturbation* chez Martineau, *dérangement* chez Vezin)

T

Tatsächlichkeit (*factualité* selon Martineau, *l'état de fait/le caractère de fait* selon Vezin)

Temporalität (*l'être-temporal* selon Martineau, *temporalité* selon Vezin)

U

Überlassenheit (*abandon* selon Martineau, *abandonnement* selon Vezin)

Überlegung (*réflexion* selon Martineau, *délibération* selon Vezin)

Überliefern (*délivrance* selon Martineau, *remettre* selon Vezin)

Überlieferung (*délivrance* selon Martineau, *tradition* selon Vezin)

Übermacht (*sur-puissance* selon Martineau, *surcroît de puissance* selon Vezin)

Überraschtwerden (*être-surpris* selon Martineau, *être pris à l'improviste* selon Vezin)

Übersicht (*vue-d'ensemble* selon Martineau, *vue d'ensemble* selon Vezin)

Umgang (*usage* selon Martineau, *commerce* selon Vezin)

Umkreis (*orbe* selon Martineau, *rayon* selon Vezin)

Umschlag (*virage* selon Martineau, *mutation* selon Vezin)

Umsicht (*circon-spection* selon Martineau, *discernation* selon Vezin)

Umweltlichkeit (*mondanéité ambiante* selon Martineau, *mondéité ambiante* selon Vezin)

Umwillen, Um-willen (*le en-vue-de* selon Martineau, *à-dessein-de* selon Vezin)

Um-zu (*pour...* selon Martineau, *fait-pour* selon Vezin)

Unauffälligkeit (*non-imposition* selon Martineau, *ne pas surprendre* selon Vezin)

unbezügliches (*absolu* selon Martineau, *sans relation* [au *Dasein d'autrui*] selon Vezin)

Unbezüglichkeit (*absoluité* selon Martineau, *absence de relation* selon Vezin)

Uneigentlichkeit (*inauthenticité* selon Martineau, *impropriété* selon Vezin)

Unentschlossenheit (*ir-résolution* selon Martineau, *irrésolution* selon Vezin)

Ungestimmtheit (*atonie/a-tonie*, selon Martineau, *morosité/absence d'humeur* selon Vezin)

Unheimlichkeit (étrang(er)eté selon Martineau, étrangeté selon Vezin)
unsinnig (non-sensé selon Martineau, insensé selon Vezin)
Unständigkeit (in-stabilité selon Martineau, inconstance selon Vezin)
Unverborgenheit (hors-retrait selon Martineau, non-retrait selon Vezin)
Unverschlossenheit (absence de fermeture selon Martineau, extériorité selon Vezin)
Unverweilen (incapacité de séjourner, le non-séjour selon Martineau, instabilité selon Vezin)
Unverwendbarkeit (inemployabilité selon Martineau, impossibilité d'employer selon Vezin)
unzerreißbar (indéchirable selon Martineau, réfractaire à toute dislocation selon Vezin)
Unzuhandenheit (ne-pas-être-à-portée-de-la-main selon Martineau, inutilisabilité selon Vezin)
Unzu Hause (hors-de-chez-soi selon Martineau, pas chez soi selon Vezin)
ursprünglich (originaire selon Martineau, originel selon Vezin)
Ursprünglichkeit (originarité selon Martineau, originalité selon Vezin)

V

Verborgenheit (retrait selon Martineau, retraite selon Vezin)
Verdecktheit (être-recouvert, recouvrement selon Martineau, être-occulté, occultation selon Vezin)
Verdeckung (recouvrement selon Martineau, dissimulation selon Vezin)
Vereinzelung (isolement selon Martineau, esseulement selon Vezin)
Verenden (périr selon Martineau, arrêter de vivre selon Vezin)
Verfallen (échéance selon Martineau, dévalement selon Vezin)
Verfallenheit (être-échu selon Martineau, dévalée selon Vezin)
verfangen (se prendre à ses rets selon Martineau, s'empêtrer selon Vezin)
Vergegenwärtigung (re-présentation selon Martineau, présentification selon Vezin)
Verhaltung (conduite, comportement selon Martineau, attitude selon Vezin)
Vermissten (regret selon Martineau, constater l'absence selon Vezin)
Vernehmen (accueil selon Martineau, percevoir, perception selon Vezin)
Veröffentlichung (publication selon Martineau, divulgation selon Vezin)
Verschlossenheit (fermeture, refermement selon Martineau, blocage, fermeture, être recouvert, l'être-obturé selon Vezin)
Verschüttung (obstruction selon Martineau, enfouissement selon Vezin)
Verschwiegenheit (ré-ticence / réticence / silence selon Martineau, silence-gardé selon Vezin)
Verständigkeit (entente / entendement selon Martineau, bon sens selon Vezin)
Verständlichkeit (compréhensibilité selon Martineau, intelligence selon Vezin)
Verstehen (comprendre selon Martineau, entendre selon Vezin)
Verstellung (dissimulation selon Martineau, masquage selon Vezin)
Verstelltheit (dissimulation selon Martineau, être contrefait selon Vezin)
Verweilen (séjour auprès de... / côtoyer selon Martineau, séjour auprès / rester / flâner selon Vezin)

Verweisungsganzheit (totalité de renvois selon Martineau, réseau entier des renvois selon Vezin)
Verwendbarkeit (employabilité selon Martineau, destination à un emploi / emploi selon Vezin)
Verwirrung (égarement, confusion selon Martineau, trouble, confusion selon Vezin)
Vollendung (accomplissement selon Martineau, achèvement selon Vezin)
Voraussetzung (présupposition selon Martineau, condition selon Vezin)
Vorgriff (anti-cipation selon Martineau, saisie préalable selon Vezin)
Vorhabe (pré-acquisition selon Martineau, acquis préalable selon Vezin)
vorhanden (sous-la-main selon Martineau, là-devant selon Vezin)
Vorhandenes (sous-la-main selon Martineau, étant là-devant selon Vezin)
Vorhandenheit (être-sous-la-main selon Martineau, être-là-devant selon Vezin)
Vorhandensein (être-sous-la-main selon Martineau, être-là-devant selon Vezin)
Vorlaufen (devancement selon Martineau, marche d'avance selon Vezin)
Vorläufigkeit (pré-cursivité selon Martineau, marche d'avance selon Vezin)
Vorrufen (pro-vocation selon Martineau, vocation selon Vezin)
Vorsicht (pré-vision selon Martineau, visée préalable selon Vezin)
Vorstellen (représenter selon Martineau, représentation selon Vezin)
Vor-Struktur (structure de préalable selon Martineau, structure à préalables selon Vezin)
Vorzeichnung (pré-esquisse, esquisse préparatoire selon Martineau, [première] esquisse selon Vezin)

W

Wahrheitsanspruch (prétention de vérité selon Martineau, pétition de vérité selon Vezin)
Wahrnehmen (percevoir selon Martineau, perception selon Vezin)
Was-sein (le quid selon Martineau, quiddité selon Vezin)
Weiterreden (relation selon Martineau, palabre selon Vezin)
Welt-Geschichte, Weltgeschichte (histoire du monde selon Martineau, histoire mondiale selon Vezin)
Weltgeschichtliche, Welt-geschichtliche (le mondo-historial selon Martineau, le monde historial, le monde-historial selon Vezin)
Weltlichkeit (mondanéité selon Martineau, mondéité selon Vezin)
Weltmäßigkeit (mondialité selon Martineau, modalité d'appartenance au monde selon Vezin)
Weltzeit (temps-du-monde selon Martineau, temps au monde selon Vezin)
Werkwelt (monde d'ouvrage selon Martineau, monde du travail selon Vezin)
widersinnig (contre-sens selon Martineau, défi au sens selon Vezin)
Widerruf (rappel selon Martineau, révocation selon Vezin)
Wirbel (tourbillon selon Martineau, tourbillonnement selon Vezin)
Wobei [der Bewandtnis] (ce dont [il retourne], le « de » [de la tournure] selon Martineau, ce après-quoi [de la conjointure] selon Vezin)
Wohin (« vers où » selon Martineau, le vers où selon Vezin)

Womit (*le avec-quoi* selon Martineau, *ce à quoi, l'avec-quoi* selon Vezin)
Woraufhin (*vers-où, vers-quoi* selon Martineau, *ce sur quoi* selon Vezin)
Worüber (*ce-sur-quoi* selon Martineau, *ce sur quoi* selon Vezin)
Worumwillen, Worum-willen (*le en-vue-de-quoi* selon Martineau, *à-dessein-de quelque chose* selon Vezin)
Wozu (*pour-quoi, pour...* selon Martineau, *pour quoi, pour-quoi* selon Vezin)
Wurf (*jet* selon Martineau, *jetée, trajectoire* selon Vezin)

Z

Zeitigung (*temporalisation* selon Martineau, *temporation* selon Vezin)
zeitigen (*temporaliser* selon Martineau, *temporer* selon Vezin)
Zeitlichkeit (*temporalité* selon Martineau, *temporellité* selon Vezin)
Zerstreuung (*distraktion* selon Martineau, *dispersion* selon Vezin)
Zeug (*outil* selon Martineau, *util* selon Vezin)
Zeugganzheit (*totalité d'outils* selon Martineau, *utillerie* selon Vezin)
Zeugwelt (*monde d'outils* selon Martineau, *monde d'utilis* selon Vezin)
Zeugzusammenhang (*complexe d'outils* selon Martineau, *ensemble d'utilis* selon Vezin)
Zuhandenes (*l'étant à-portée-de-la-main* selon Martineau, *l'utilisable* selon Vezin)
Zuhandenheit (*être-à-portée-de-la-main* selon Martineau, *utilisabilité* selon Vezin)
Zukunft (*avenir* selon Martineau, *avenir, à-venir, futur* selon Vezin)
zukünftig (*avenant* selon Martineau, *à venir* selon Vezin)
Zukünftigkeit (*être-avenant, avenance* selon Martineau, *ouverture à l'avenir, l'être à venir* selon Vezin)
zunächst (*de prime abord* selon Martineau, *d'abord* selon Vezin)
Zurück auf (*en retour vers* selon Martineau, *en retour à* selon Vezin)
Zurückbringen auf... (*re-porter vers...* selon Martineau, *ramener à...* selon Vezin)
Zurückkommen (*re-venir* selon Martineau, *retour* selon Vezin)

Bibliographie

ŒUVRES

DE MARTIN HEIDEGGER – SIGLES

Textes allemands

- SZ *Sein und Zeit*, elfte, unveränderte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer. 1967.
- GA 2 *Sein und Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1977.
- GA 3 *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1991.
- GA 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1981.
- GA 5 *Holzwege*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1977.
- GA 6.1 *Nietzsche I*, ed. Brigitte Schillbach. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1996.
- GA 6.2 *Nietzsche II*, ed. Brigitte Schillbach. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1997.
- GA 7 *Vorträge und Aufsätze*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2000.
- GA 8 *Was heisst Denken?* Herausgegeben von Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2002.
- GA 9 *Wegmarken*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1976.
- GA 10 *Der Satz vom Grund*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1997.
- GA 11 *Identität und Differenz*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2006.
- GA 12 *Unterwegs zur Sprache*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1979.
- GA 14 *Zur Sache des Denkens*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2007.
- GA 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, ed. Hermann Heidegger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2000.
- GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1979.
- GA 21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, ed. Walter Biemel, Vittorio Klostermann. 1976.
- GA 23 *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, ed. Helmuth Vetter, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2006.
- GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1975.

- GA 25 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, ed. Ingtraud Görland. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1977.
- GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. Klaus Held. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1978.
- GA 29/30 *Grundbegriffe der Metaphysik : Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1983.
- GA 34 *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, ed. Hermann Mörchlen. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1988.
- GA 39 *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, ed. Susanne Ziegler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1980.
- GA 40 *Einführung in die Metaphysik*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1983.
- GA 53 *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, ed. Walter Biemel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1984.
- GA 54 *Parmenides*, ed. Manfred Frings. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1982.
- GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie: 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919); 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Sommersemester 1919); 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Sommersemester 1919)*, ed. Bernd Heimbüchel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1987.
- GA 59 *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, ed. Claudius Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1993.
- GA 60 *Phänomenologie des religiösen Lebens: 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920/21), ed. Matthias Jung und Thomas Regehly; 2. Augustinus und der Neuplatonismus (Sommersemester 1921); 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitung und Einleitung zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19), ed. Claudius Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1995.*
- GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, ed. Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1985.
- GA 62 *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, ed. Günther Neumann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2005.
- GA 63 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, ed. Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1988.
- GA 64 *Der Begriff der Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2004.
- GA 65 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. Friedrich-Wilhelm vom Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1989.
- GA 79 *Einblick in das was ist (Bremer Vorträge 1949)*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1994.
- GA 90 *Zu Ernst Jünger*, ed. Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2004.
- DJ6 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, ed. Hans Ulrich Lessing. *Dilthey Jahrbuch* 6 (1989): 235–274.
- DJ8 *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge gehalten in Kassel vom 16.IV–21.IV.1925*, ed. Frithjof Rodi. *Dilthey Jahrbuch* 8 (1992–1993), 143–180.
- BZ *Der Begriff der Zeit (Vortrag vor der Marburger Theologenschaft, Juli 1924)*, ed. Hartmut Tietjen. Tübingen: Max Niemeyer. 1989.

Traductions françaises

<i>Acheminement</i>	<i>Acheminement vers la parole</i> . Paris: Gallimard. 1976.
<i>Cassel</i>	<i>Les conférences de Cassel (1925)</i> . Tr. Jean-Claude Gens. Paris: Vrin. 2003.
<i>Chemins</i>	<i>Chemins qui ne mènent nulle part</i> . Tr. Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard. 1986.
<i>Concepts</i>	<i>Les concepts fondamentaux de la métaphysique: monde, finitude, solitude</i> . Tr. Daniel Panis. Paris: Gallimard. 1992.
CT	Le concept de temps. Tr. Michel Haar et Marc B. de Launay. In <i>Cahier de l'Herne Martin Heidegger</i> , ed. Michel Haar, 33–54. Paris: L'Herne. 1983. Livre de poche.
<i>Essais</i>	<i>Essais et conférences</i> . Tr. André Préau. Paris: Gallimard. 1958.
<i>Germanie</i>	<i>Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »</i> . Tr. F. Fédier, J. Hervier. Paris: Gallimard. 1988.
<i>Interprétation</i>	<i>Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant</i> . Tr. E. Martineau. Paris: Gallimard. 1982.
<i>Introduction</i>	<i>Introduction à la métaphysique</i> . Tr. G. Kahn. Paris: Gallimard. 1967.
IPA	<i>Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Tableau de la situation herméneutique [Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)]</i> . Tr. J.-F. Courtine. Mauvezin: Trans-Europ-Repress. 1992.
<i>Martineau</i>	<i>Être et temps</i> . Tr. Emmanuel Martineau. Paris: Authentica. 1985.
<i>Métaphysique</i>	<i>Qu'est-ce que la métaphysique ?, suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin</i> , traduit de l'allemand avec un avant-propos et des notes par Henry Corbin. Paris: Gallimard. 1938.
<i>Nietzsche I</i>	<i>Nietzsche I</i> . Tr. Pierre Klossowski. Paris: Gallimard. 1971.
<i>Nietzsche II</i>	<i>Nietzsche II</i> . Tr. Pierre Klossowski. Paris: Gallimard. 1971.
<i>Phénoménologie</i>	<i>Phénoménologie de la vie religieuse</i> . Tr. Jean Greisch. Paris: Gallimard. 2012.
<i>Problèmes</i>	<i>Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie</i> . Tr. Jean-François Courtine. Paris: Gallimard. 1985.
<i>Prolégomènes</i>	<i>Prolégomènes à l'histoire du concept de temps</i> . Tr. Alain Boutot. Paris: Gallimard. 2006.
<i>Principe</i>	<i>Le principe de raison</i> . Tr. fr. André Préau. Paris: Gallimard. 1962.
QM	<i>Qu'est-ce que la Métaphysique?</i> Tr. Henry Corbin. Paris: Gallimard. 1938.
<i>Ques. I/II</i>	<i>Questions I et II</i> . Paris: Gallimard. 1990.
<i>Ques. III/IV</i>	<i>Questions III et IV</i> . Paris: Gallimard. 1990.
<i>Vezin</i>	<i>Être et temps</i> . Tr. François Vezin. Paris: Gallimard. 1986.

Œuvres citées

- Arendt, Hannah, Heidegger, Martin. 1998. *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, ed. Ursula Ludz. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Arrien, Sophie-Jan, Camilleri, Sylvain (ed.). 2011. *Le jeune Heidegger 1909–1926: Herméneutique, phénoménologie, théologie*. Paris: J. Vrin.
- Ariès, Philippe. 1977. *L'homme devant la mort*. Paris: Seuil.
- Aucante, Vincent. 1999. La mort et le néant chez Edith Stein et Martin Heidegger. In *Edith Stein, la quête de vérité*, ed. Pierre d'Ornellas et alii, 87–99. Saint-Maur: Parole et Silence.
- Barash, Jeffrey Andrew. 2006. *Heidegger et le sens de l'histoire*, traduit de l'anglais par Sylvie Taussig, préface de Paul Ricoeur. Paris: Galaade.
- Bernasconi, Robert. 1993. *Heidegger in question: The art of existing*. New York: Humanity Books.
- Blattner, William. 1999. *Heidegger's temporal idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boedeker, Edgar C. Jr. 2002. Individual and community in early Heidegger: Situating *das Man*, the man-self, and self-ownership in *Dasein's* ontological structure. In *Heidegger reexamined*, ed. Hubert Dreyfus and Mark Wrathall, vol. I, 211–247. New York/London: Routledge.

- Böhmer, Anselm. 2002. *Kosmologische Didaktik: Lernen und Lehren bei Eugen Fink*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Brito, Emilio. 1999. *Heidegger et l'hymne du sacré*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain.
- Camilleri, Sylvain. 2008. *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée de jeune Heidegger*. Dordrecht: Springer.
- Capelle, Philippe. 1998. *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Cerf.
- Caron, Maxence. 2005. *Heidegger: pensée de l'être et origine de la subjectivité*, préface de Jean-François Marquet. Paris: Éditions du Cerf.
- Ciocan, Cristian. 2004. Les repères d'une symétrie renversée: La phénoménologie de la mort entre Heidegger et Lévinas. *Alter: Revue de Phénoménologie* 12: 313–339.
- Ciocan, Cristian. 2007. Jean-Paul Sartre et la critique du problème heideggérien de la mort. In *Sartre sans frontières*, ed. Nicole Tambourgi-Hatem, 47–78. Beyrouth: Université Saint-Joseph.
- Ciocan, Cristian. 2008. The question of the living body in Heidegger's analytic of Dasein. *Research in Phenomenology* 38(1): 72–89.
- Ciocan, Cristian. 2010. Heidegger and the problem of Boredom. *Journal of the British Society for Phenomenology* 41: 64–77.
- Choron, J. 1969. *La mort et la pensée occidentale*. Tr. fr. M. Manin. Paris: Payot.
- Coppieters de Gibson, Daniel. 1982. Les Grecs et la question de l'homme: à propos d'une lecture de Sophocle par Heidegger ». In *Qu'est-ce que l'homme ? Philosophie/ Psychanalyse, Hommage à Alphonse de Waelhens*, 53–67. Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis.
- Courtine, Jean-François. 1990. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Courtine, Jean-François (ed.). 1992. *Figures de la subjectivité. Approches phénoménologiques et psychiatriques*. Paris: CNRS.
- Courtine, Jean-François (ed.). 1996. *Heidegger 1919–1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin.
- Courtine, Jean-François (ed.). 2007. *Introduction à la métaphysique de Heidegger*. Paris: Vrin.
- Courtine, Jean-François. 2007. *La cause de la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Crépon Marc. 2008a. Mourir pour? La critique sartrienne de l'être-pour-la-mort. *Studia Phaenomenologica* 8: 109–119.
- Crépon Marc. 2008b. *Vivre avec. La pensée de la mort et la mémoire des guerres*. Paris: Hermann.
- Dastur, Françoise. 1990. *Heidegger et la question du temps*. Paris: PUF.
- Dastur, Françoise. 1994. *La mort. Essai sur la finitude*. Paris: Hatier.
- Dastur, Françoise. 1998. *Comment vivre avec la mort ?* Saint-Sébastien-sur-Loire: Éd. Pleins feux.
- Dastur, Françoise. 2003. *Heidegger et la question anthropologique*. Louvain: Peeters.
- Dastur, Françoise. 2004. *La phénoménologie en questions*. Paris: Vrin.
- Dastur, Françoise. 2005. *Comment affronter la mort ?* Paris: Bayard.
- Dastur, Françoise. 2007a. *Heidegger: La question du logos*. Paris: Vrin.
- Dastur, Françoise. 2007b. *La mort. Essai sur la finitude*. Paris: PUF.
- David, Pascal. 2006. *Tempus mortis : la question de la mort à la lumière de la pensée de Heidegger*. In *Heidegger*, éd. Maxence Caron et Jocelyn Benoist, 251–271. Paris: Cerf.
- Demske, James M. 1963. *Sein, Mensch und Tod: das Todesproblem bei Martin Heidegger*. Freiburg: Alber.
- Derrida, Jacques. 1994. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.
- Dillon, John. 1996. Damascius on the Ineffable. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78: 120–129.
- Dreyfus, Hubert. 1995. Interpreting Heidegger's *Das Man*. *Inquiry* 38(4): 423–430.
- Ebeling, Hans (ed.). 1992. *Der Tod in der Moderne*. Frankfurt am Main: Hain.
- Edwards, Paul. 1975. Heidegger and death as "possibility". *Mind* 84: 548–566.
- Edwards, Paul. 1976. Heidegger and death: A deflationary critique. *Monist* 59: 161–186.
- Edwards, Paul. 1979. *Heidegger and death: A critical evaluation*. La Salle: Hegler Institute.

- Emad, Parvis. 2007. *On the way to Heidegger's contributions to philosophy*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Escoubas, Eliane. 1999. Logos et langue chez Heidegger après le "tournant". In *Études de philosophie ancienne et de phénoménologie*, 357–377. Paris: L'Harmattan.
- Feron, Étienne. 1999. *Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Levinas*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Fink, Eugen. 1958. *Sein, Wahrheit, Welt: Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Fink, Eugen. 1979. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, ed. Egon Schütz, Franz-Anton Schwarz. Freiburg im Breisgau: Alber.
- Fink, Eugen. 1987. *Existenz und Coexistenz: Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, ed. Franz-A. Schwarz. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Flécheux, André. 1989. Le terminable et l'interminable. À propos des §§ 48 et 49 d'*Être et temps*. In *Être et Temps de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherche*, ed. Jean-Pierre Cometti, Dominique Janicaud, 201–212. Paris: Sud.
- Friedman, Michael. 2002. Carnap, Cassirer, and Heidegger: The Davos disputation and twentieth century philosophy. *European Journal of Philosophy* 10(3): 263–274.
- Gadamer, Hans-Georg. 1989. Heidegger's "theologische" Jugendschrift. *Dilthey Jahrbuch* 6: 228–234.
- Gardiner, Frederick S. 1984. *Die Abstraktheit des Todes: die ethische Problematik in der daseins-analytischen Grundlage von Heideggers Kehre zum seinsgeschichtlichen Denken*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Garelli, Jacques. 2006. *La mort et le songe*. Milano: Mimesis.
- Greisch, Jean. 1993. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale d'Être et temps*. Paris: PUF.
- Greisch, Jean. 2000. *L'Arbre de vie et l'arbre du savoir*. Paris: Cerf.
- Greisch, Jean. 2007. L'autre de l'être. In *L'introduction à la métaphysique de Heidegger*, ed. Jean-François Courtine, 181–211. Paris: Vrin.
- Haar, Michel (ed.). 1983. *Cahier de l'Herne: Heidegger*. Paris, L'Herne.
- Haar, Michel. 1985. *Le chant de la terre: Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. Paris: L'Herne.
- Haar, Michel. 1990. *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Haar, Michel. 1994. *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Hallman, Max. 1985. Edwards and Heidegger on the significance of death. *Journal of the British Society for Phenomenology* 16: 301–306.
- Harte, Verity. 2002. *Plato on parts and wholes: The metaphysics of structure*. Oxford: Oxford University Press.
- Hinman, Lawrence M. 1978. Heidegger, Edwards, and being-toward-death. *Southern Journal for Philosophy* 16: 193–212.
- Houillon, Vincent. 1994. La passion de la mort: Le fondement mortel de la phénoménologie selon Heidegger. *Alter: Revue de phénoménologie* 2: 313–332.
- Hunsinger, George. 1969. *Kierkegaard, Heidegger, and the concept of death*. Stanford: Leland Stanford Junior University.
- Husserl, Edmund. 1993. *Logische Untersuchungen*, Bd. II/1, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Inwood, M. J. 1999. *A Heidegger dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Jalbert, John E. 2003. Time, death, and history in Simmel and Heidegger. *Human-Studies: A Journal for Philosophy and the Social Sciences* 26: 259–283.
- Jamme, Christoph. 1996. *Être et temps de Heidegger dans le contexte de sa genèse*. In *Heidegger 1919–1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, ed. Jean-François Courtine, 221–235. Paris: Vrin.
- Jolivet, Régis. 1950. *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, Abbaye Saint Wandrille: Editions de Fontenelle.

- Jollivet, Servanne. 2004. La mobilité à l'épreuve de l'herméneutique facticielle: l'interprétation heideggérienne de la conception aristotélicienne du mouvement (1919–1924). *Studia Phaenomenologica* 4(1–2): 99–126.
- Jollivet, Servanne. 2009. *Heidegger: sens et histoire, 1912–1927*. Paris: PUF.
- Jollivet, Servanne; Romano, Claude (éd.). 2009. *Heidegger en dialogue, 1912–1930: rencontres, affinités, confrontations*. Paris: J. Vrin.
- Kaegi, Dominic (ed.). 2002. *Cassirer – Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*. Hamburg: Meiner.
- Kaulbach, F. et alii. 1974. Ganzes/Teil. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. Joachim Ritter, Karlfried Grunder, Gottfried Gabriel, vol. 3, 3–20. Zürich: Scheidegger and Spiess.
- Kelkel Arion. 1980. *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*. Paris: Vrin.
- Kisiel, Theodore. 1993. *The Genesis of Heidegger's being and time*. Berkeley: University of California Press.
- Kisiel, Theodore. 1996. L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation. In *Heidegger 1919–1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, ed. Jean-François Courtine, 205–219. Paris: Vrin.
- Kisiel, Theodore. 2002. *Heidegger's way of thought*. New York: Continuum.
- Kisiel, Theodore; van Buren, John (ed.). 1994. *Reading Heidegger from the start. Essays in his earliest thought*. Albany: SUNY Press.
- Knörzer, Guido. 1990. *Tod ist Sein? Eine Studie zu Genese und Struktur des Begriffs "Tod" in Frühwerk Martin Heideggers*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Kovacs, George. 1995. The power of essential thinking in Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. In *From phenomenology to thought, errancy, and desire: Essays in honor of William Richardson*, ed. Babette E. Babich, 37–53. Dordrecht: Kluwer.
- Krell, David Farrell. 1992. *Daimon life. Heidegger and life-philosophy*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Kwan, Tze-Wan. 1995. The doctrine of categories and the topology of concern: Prolegomena to an ontology of culture. *Analecta Husserliana* 46: 243–302.
- Lehmann, Karl. 1938. *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*. Heidelberg: Evangelischer Verlag Jakob Comtesse.
- Lessing, H. U. 1989. Nachwort des Herausgebers. *Dilthey Jahrbuch* 6: 270–271.
- Lewis, Michael. 2005. *Heidegger and the place of ethics*. New York: Continuum Press.
- Llewelyn, John. 1983. The "possibility" of Heidegger's death. *Journal of the British Society for Phenomenology* 14: 127–138.
- Lohner, Alexander. 1997. *Der Tod im Existentialismus*. Paderborn: Schöningh.
- Macann, Christopher (ed.). 1992. *Martin Heidegger: Critical assessments*. London/New York: Routledge.
- Magurshak, Dan. 1979. Heidegger and Edwards on *Sein-zum-Tode*. *Monist* 62: 107–118.
- Marion, Jean-Luc. 1987. L'ego et le Dasein, Heidegger et la "Destruction" de Descartes dans *Sein und Zeit*. *Revue de Métaphysique et de Morale* 92: 25–53.
- Marion, Jean-Luc. 1989. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.
- Marion, Jean-Luc. 1993. Note sur l'indifférence ontologique. In *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, ed. Jean Greisch et Jacques Rolland, 47–62. Paris: Cerf.
- Marquet, Jean-François. 1996. Genèse et développement d'un thème: l'isolement. In *Heidegger 1919–1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, ed. Jean-François Courtine, 193–204. Paris: Vrin.
- Marquet, Jean-François. 2001. *Restitutions: études d'histoire de la philosophie allemande*. Paris: Vrin.
- Marx, Werner. 1980. Die Sterblichen. *Man and world* 13: 403–422.
- Marx, Werner. 1983. *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*. Hamburg: Meiner.

- Mattéi, Jean-François. 2004. L'Ouvert chez Rilke et Heidegger. *Noesis*, n°7. Consulté le 10 septembre 2011. <http://noesis.revues.org/index28.html>.
- McGrath, S. J., Wiercinski, Andrzej (ed.). 2010. *A companion to Heidegger's phenomenology of religious life*. Amsterdam/New York: Rodopi.
- Mirfenderesky, Jamshid. 1982. Concerning Paul Edwards' "Heidegger on death". *Journal of the British Society for Phenomenology* 13: 120–128.
- Müller, Christian. 1999. *Der Tod als Wandlungsmitte: zur Frage nach Entscheidung, Tod und letztem Gott in Heideggers Beiträgen zur Philosophie*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Narbonne, Jean-Marc. 2001a. Heidegger et le néoplatonisme. *Questio* 1: 55–82.
- Narbonne, Jean-Marc. 2001b. "Henôsis" et "Ereignis": remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien. In *La métaphysique de Plotin*, 149–166. Paris: Vrin.
- Olafson, Frederick. 1998. *Heidegger and the ground of ethics: A study of Mitsein*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Øverenget, Einar. 1998. *Seeing the self. Heidegger on subjectivity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Peach, Filiz. 2003. Jaspers, Heidegger, and the existential significance of death. In *Karl Jaspers' Philosophie: Gegenwartigkeit und Zukunft*, ed. Richard Wisser, 359–364. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Peters, F. E. 1974. *Greek philosophical terms: A historical Lexicon*. New York: New York University Press.
- Petkovšek, Robert. 1998. *Heidegger-index (1919–1927)*. Ljubljana: Teološka Fakulteta.
- Pöggeler, Otto. 1994. Destruction and moment. In *Reading Heidegger from the start. Essays in his earliest thought*, ed. Th. Kiesel, J. van Buren, 137–156. Albany: SUNY Press.
- Pöggeler, Otto. 2000. "Die kürzeste Bahn": Heideggers Weg zu Hölderlin. In "Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde": *Heidegger und Hölderlin*, ed. Peter Trawny, 71–81. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Pontremoli, Edouard. 1991. Sur l'il y a qui n'est pas es gibt. *Les Etudes Phénoménologiques* 13–14: 165–187.
- Porée, Jérôme. 2009. Exister vivant. Le sens de la naissance et de la mort chez Martin Heidegger et Paul Ricœur. *Archives de philosophie* 72(2): 317–336.
- Recki, Brigit. 2002. Der Tod, die Moral, die Kultur. In *Cassirer – Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, ed. Dominic Kaegi, 106–129. Hamburg: Meiner.
- Richardson, John. 1986. *Existential epistemology: A Heideggerian critique of the Cartesian project*. Oxford: Clarendon.
- Regvald, Richard. 1987. *Heidegger et le problème du néant*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Rodi, Frithjof. 1987. Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von "Sein und Zeit". Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925). *Dilthey Jahrbuch* 4: 161–177.
- Rogozinski, Jacob. 2006. *Le Moi et la chair: Introduction à l'ego-analyse*. Paris: Cerf.
- Schenk-Mair, Katharina. 1997. *Die Kosmologie Eugen Finks: Einführung in das Denken Eugen Finks und Explikation des kosmischen Weltbegriffs an den Lebensvollzügen des Schlafens und Wachens*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Schmid Peter A. 2000. Angoisse et finitude: Heidegger et Cassirer à Davos en 1929. *Revue de métaphysique et de morale* 105: 381–399.
- Schmid, Peter A. 2002. Endlichkeit und Angst. Heidegger und Cassirer 1929 in Davos. In *Cassirer – Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, ed. Dominic Kaegi, 130–155. Hamburg: Meiner.
- Schumacher, Bernard. 1998. L'aporie de la mort. Derrida interprète de l'être-vers-la-mort heideggérien. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45(3): 568–575.
- Schumacher, Bernard. 2001. La mort sous l'angle de la structure de l'être-pour-autrui. *Les Etudes Phénoménologiques* 33–34: 163–195.
- Schumacher, Bernard. 2004. *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schumacher, Bernard. 2005. *Confrontations avec la mort. La philosophie contemporaine et la question de la mort*. Paris: Cerf.

- Sommer, Christian. 2005. *Heidegger, Aristote, Luther: les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et temps*. Paris: PUF.
- Sözer, Önay. 2000. Das Problem des Zwischen bei Hannah Arendt und Heidegger. In *Metaphysik der praktischen Welt: Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger. Festgabe für Otto Pöggeler*, ed. Andreas Grossmann, Christoph Jamme, 134–137. Amsterdam: Rodopi.
- Sternberger, Adolf. 1934. *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzial-Ontologie*. Leipzig.
- Taminiaux, Jacques. 1995. *Lectures de l'ontologie fondamentale*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Thomas, Louis-Vincent. 1980. *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot.
- Thomson, Iain. 1999. Can I die? Derrida on Heidegger on death. *Philosophy Today* 43(1): 29–42.
- Tugendhat, Ernst. 2006. *Über den Tod*. Frankfurt am Main: Surkamp.
- Vallega, Alejandro. 2001. Being-historical thinking in Heidegger's *Contribution to Philosophy*. In *Companion to Heidegger's contributions to philosophy*, ed. Charles E. Scott et al., 48–65. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- van Buren, John. 1994. *The young Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. 1997. Wahrheit – Zeit – Raum. In *Die Frage nach der Wahrheit*, ed. Ewald Richier, 243–256. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Vovelle, Michel. 1983. *La mort et l'occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard.
- Wach, Joachim. 1934. *Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit*. Tübingen.
- Waite, Geoffrey. 1998. On Esotericism: Heidegger and/or Cassirer at Davos. *Political Theory* 26(5): 603–651.
- Wandinger, Nikolaus. 2003. *Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen: Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie*. Münster: LIT.
- White, Carol J. 2005. *Time and death: Heidegger's analysis of finitude*. Aldershot: Ashgate.
- Zaiser, Reinhard. 2004. *Karl Rahners Begriff des "übernatürlichen Existentials" im Lichte von Viktor E. Frankls these vom unbewussten Gott*. Hamburg: Kovac.

Note bibliographique

Plusieurs sections de cet ouvrage ont connu une version préalable, publiée par des revues ou des ouvrages collectifs. De la première partie, j'ai exposé l'argument principal sur le concept d'*Existenzial* dans *Heidegger Studies* (vol. 25, 2009, 191–216) ; une première version de l'articulation du *Verstehen* et de la *Rede* a vu le jour dans la *Revue Philosophique de Louvain* (vol. 109(3), 2011, 527–551). Des formes préliminaires de certains chapitres de la deuxième partie ont été publiées dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (vol. 134(2), 2009, 291–309), *Philosophie* (vol. 105, 2010, 52–63) et *Cercle Herméneutique* (vol. 13–14, 2009/2010, 127–140). Certains fragments de la troisième partie ont été publiés dans *Synthesis Philosophica* (vol. 48, 2009, 297–315), dans la *Revue Philosophique de Louvain* (vol. 108(2), 2010, 313–333), et dans l'ouvrage collectif *Le jeune Heidegger 1909–1926*, dirigé par Sophie-Jan Arrien et Sylvain Camilleri et édité chez Vrin, en 2011. Enfin, une version préliminaire de la première partie de ce livre a été publiée en roumain aux Éditions Humanitas de Bucarest sous le titre *Moribundus sum: Heidegger si problema mortii* (2007). Je remercie l'ensemble des rédacteurs-en-chefs et des éditeurs pour la reprise de ces différents textes au sein du présent ouvrage.