

Cristian Ciocan

# Heidegger et le problème de la mort

existentialité, authenticité, temporalité

---

## Heidegger et le problème de la mort

211

CRISTIAN CIOCAN

HEIDEGGER ET LE PROBLÈME DE LA MORT

---

Editorial Board:

Director: U. Melle (Husserl-Archief, Leuven) Members: R. Bernet (Husserl-Archief, Leuven), R. Breeur (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. Taminiiaux (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)

For further volumes:

<http://www.springer.com/series/6409>

---

Cristian Ciocan

# Heidegger et le problème de la mort

existentialité, authenticité, temporalité

 Springer

---

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](http://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 acribie 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

<b>1 Introduction</b> .....	1
<b>PREMIÈRE PARTIE Le lieu du problème de la mort dans le contexte des existentiels</b>	
<b>2 Le lieu du problème de la mort dans Être et temps</b> .....	15
<b>3 Qu'est-ce qu'un <i>Existenzial</i> ?</b> .....	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**

<b>4 La totalité, la mort et les autres</b> .....	87
<b>5 La mort à travers l'ouverture du <i>Dasein</i> (première section de <i>Sein und Zeit</i>)</b> .....	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
<b>6 La mort à travers la deuxième section de <i>Sein und Zeit</i></b> .....	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**

<b>7 La genèse du problème de la mort dans la pensée du jeune Heidegger</b> .....	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
<b>8 L'évolution du problème de la mort après <i>Être et temps</i></b> .....	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	
 <b>QUATRIÈME PARTIE Conclusion</b>			
9	<b>Conclusion</b> .....	255	
 <b>Annexe I Bibliographie chronologique du problème heideggérien de la mort (1930–2013)</b> .....			261
 <b>Annexe II Concordance des termes heideggériens traduits différemment dans les deux versions françaises d'Être et temps</b> .....			277
 <b>Bibliographie</b> .....			289
 <b>Note bibliographique</b> .....			297

---

# Chapitre 1

## Introduction

De prime abord, ce qui pourrait surprendre lors d'une première lecture d'*Être et temps*,<sup>1</sup> 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 originellement 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 originnaire 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

---

<sup>1</sup>Pour *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 heideggerienne, 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 »<sup>2</sup> 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

---

<sup>2</sup>Nous 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'appropriier, 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 sujet<sup>3</sup> ? 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.

<sup>3</sup>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 systématisme 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 pourrons 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 se donnera pour tâche d'explicitement distinctement 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 systématisme 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'originarité 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 heideggerienne 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 Demski 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 pourrons 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<sup>e</sup> 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*.



- [read online Care To Make Love In That Gross Little Space Between Cars?: A Believer Book of Advice](#)
- **[Starcrossed \(Starcrossed Trilogy, Book 1\) pdf, azw \(kindle\), epub](#)**
- [Back in the Bedroom \(The Wrong Bed, Book 27\) pdf](#)
- [click Frommer's Costa Rica 2013 \(Frommer's Color Complete\)](#)
  
- <http://jaythebody.com/freebooks/Applied-Statistics-and-Probability-for-Engineers.pdf>
- <http://betsy.wesleychapelcomputerrepair.com/library/Witches-and-Witchcraft--Shire-Library--Volume-765-.pdf>
- <http://aseasonedman.com/ebooks/Terrorism-and-International-Law.pdf>
- <http://flog.co.id/library/The-Organ-Music-of-J--S--Bach--2nd-Edition-.pdf>