

## La finitude de l'existence dans l'analytique du Dasein : L'entrelacement du comprendre et de l'affection

Cristian Ciocan  
Université « Al. I. Cuza », Iasi

### Abstract

#### The Finitude of Existence in the Analytic of Dasein: The Intertwining of Understanding and Affection

In this paper, I will discuss the Heideggerian interpretation of death in relation with two fundamental structures of the existential analysis: understanding (*Verstehen*) and state-of-mind (*Befindlichkeit*). In the first part, I will highlight how the understanding opens the phenomenon of death as a possibility: this possibility will prove to be a specific imminence, in that it must be assumed by the *Dasein* in itself, as *Dasein's* ownmost and non-relational possibility that cannot be outstripped. In the second part, I will analyse the relation between death and the affectivity, emphasizing the contrast between the traditional position on this subject – which involves the philosophical neutralization of a natural fear of death – and Heidegger's position, suggesting a dynamic tension between the fear and anxiety, where anxiety is not an annihilation of fear, but its existential radicalization.

**Keywords:** finitude, death, existence, fear, anxiety, authenticity, Heidegger

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 – que la compréhension veuille comprendre précisément la mort, c'est-à-dire la fin de toute compréhension ? (Dastur

---

\* Cet article a été publié dans le cadre d'une période de recherche financée par le programme POSDRU/89/1.5/S/49944.

1994). 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 l'essentielle d'une philosophie qui, dès le début, se laisse déterminer comme « se préparer pour la mort » (*melete thanatou*) ? Car, en effet, la compréhension signifie préparation et la préparation consiste dans 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 ? Ou 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 que dans la vie naturelle, spontanée, irréfléchie, nous sommes déterminés par une *foncière non-préparation* pour la mort et, ainsi, par une essentielle mécompréhension de celle-ci ? En effet, qu'importe quand elle arrive, la mort arrive 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 ? En effet, 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 ?

## 1. Mort et comprendre (*Verstehen*)

Dans le cadre de l'analytique existentielle du *Dasein*, le rapport entre mort et comprendre a une ouverture fondamentale. Cet aspect ne peut pas nous surprendre, puisque le « comprendre » est considéré ici comme un comportement fondamental (un *existential*) du *Dasein*.<sup>1</sup> 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*<sup>2</sup> 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 tant que rapport authentique (révélation, mise en lumière).

Le sens existentiel du comprendre est couplé 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 ainsi que dans le rapport entre la mort et le comprendre s'imisce l'idée de possibilité. Dans la mesure où Heidegger définit la mort par le possible, 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* (Dastur 2003, 11-30), 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*. Or, Heidegger veut montrer que cette manière de définir la mort par la réalité ne fait que rater 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 (Ciocan 2010a). Mais il souligne que lors de la mort de l'autre nous n'y participons que

de manière très médiata. À la rigueur, nous n'avons pas accès à la mort de l'autre, à sa perte d'être, ainsi qu'il le supporte. Ou, avec les mots de Heidegger, « tout au plus y "assistons"-nous toujours et seulement » (Heidegger 1967, 239). Voilà pourquoi toute compréhension qui se limite à sa réalité se contente d'un sens inauthentique et 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 » (Heidegger 1967, 240).

Ainsi, comme mort réelle, la mort appartient aux autres, tandis que par rapport au *Dasein* propre, elle est une mort toujours possible. Plus encore, les variations et les modifications structurelles du concept de fin montrent 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 authentiquement comme « être-à-la-fin », mais comme « être vers 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 ainsi une possibilité, une 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*] » (Heidegger 1967, 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*] » (Heidegger 1967, 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* » et « s'engage comme telle [...] dans tout pouvoir-être facticement saisi du *Dasein* ». Autrement dit, la mort n'a pas seulement une ascendance ontologique-existentielle, comme élément 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 facticiels, tous les projets que nous pouvons avoir et tous les plans pour lesquels nous pouvons nous engager. La finitude – comme forme que la possibilité de la mort imprime à toutes les possibilités et événements qui traversent notre vie – accompagne 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'habitude « 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 l'existence du *Dasein* est décrite comme une succession de « vécus » dans laquelle, finalement, surviendra l'événement de la mort comme réalité (comme dernier vécu dans cette série), cela signifie que le *Dasein* est erronément compris du point de vue ontologique, comme étant 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*] » (Heidegger 1967, 248).

La possibilité est déterminée par Heidegger au moyen de l'idée d'imminence, comme ce qui nous reste devant (*bevorstehen*). La mort comme possibilité est ainsi un *Bevorstand*, une imminence déterminée. Cependant, dans quel sens cette possibilité du *Dasein* en tant qu'imminence est-elle « insigne » (*ausgezeichnetes*) et « spécifique » (*eigentümliches*) ? Son privilège consisterait-il dans le fait qu'elle est 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*. Ce qui distingue cette possibilité, ce qui la rend insigne, spécifique et prééminente parmi les autres possibilités, c'est le fait que le *Dasein* doit l'*assumer* sur lui-même. Donc, c'est à partir de cette contrainte existentielle qu'on peut comprendre le caractère privilégié de la possibilité de la mort. Toutefois, ce qui rend manifeste le *Dasein* quotidien est la manière avec laquelle il refuse le plus souvent de se confronter avec sa possibilité, évitant ainsi de l'assumer. Heidegger analysera en détail (Heidegger 1967, 254) cette fuite devant la mort (*Flucht vor dem Tode*) afin de 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* doit 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 [*zu sein hat*] son être en tant que sien [*sein Sein als seiniges*] » (Heidegger 1967, 12). 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 aurons à le voir, un assumer dans le comprendre et comme 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 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 et 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 est souvent accessible comme effectivité ? Pour Heidegger, ce type de question falsifie les données du problème, car elle suppose que le *Dasein* peut être compris par remplacement et représentation par un autre, pensant la mort propre à l'instar de 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 ? En effet, 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 vers la mort» (Heidegger 1967, 261). Ainsi, l'accomplissement de cette possibilité, sa réalisation signifie « ne plus être *Dasein* » : « Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens » (Heidegger 1967, 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* après cette réalisation. Mais c'est précisément cette chose-là qui est impossible dans le cas de la mort : cette retrouvaille de soi manque 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.

Une autre caractéristique qui individualise la possibilité de la mort comme « imminence insigne » est qu'elle ouvre pour le *Dasein* le champ de son pouvoir-être *le plus propre*. « Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor » (Heidegger 1967, 250). Le pouvoir-être (*Seinkönnen*) est cet horizon facticiel qui rassemble les possibilités concrètes que le *Dasein* peut choisir, rejeter ou laisser dehors 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 d'écrire une thèse de doctorat, de participer à des colloques et 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 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* à son pouvoir-être le plus propre.

D'autre part, le *Dasein* est également mis devant le propre par l'interruption de toutes relations avec les autres : la mort est la possibilité non-relationnelle (*unbezügliches*) du *Dasein*. C'est en sortant de l'influence aliénante des autres (mais aussi du « On »), que le *Dasein* est mis devant lui-même. Ainsi, la *compréhension* de la mort en tant que possibilité effectuée, 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.

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*, tandis que toutes les autres seraient *ontiques* ? Serait-elle une « possibilité *existentielle* », tandis que toutes les autres seraient des « possibilités *existentielles* » ? Oui et non. La possibilité de la mort possède certainement une ouverture existentielle que les autres possibilités facticielles n'ont pas. Elle sert à l'analyse ontologique alors que les simples possibilités concrètes ne le font pas : la possibilité de la mort met en lumière la totalité possible du *Dasein*, déterminant sa finitude ontologique. En effet, Heidegger parle de certaines possibilités *existentielles* de l'être vers la mort, possibilités qui pourront se refléter par là dans l'analyse existentielle. La structure existentielle du *Sein zum Tode* peut se concrétiser

facticiellement dans diverses possibilités existentielles, spécialement comme un être vers la mort authentique ou inauthentique. À son tour, l'être authentique vers la mort (*das eigentliche Sein zum Tode*) est explicitement déterminé comme « possibilité existentielle » du *Dasein* (Heidegger 1967, 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 (Heidegger 1967, 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* ; le *Sein zum Ende* offre la « possibilité existentielle » pour un *existenzielles Ganzsein* (Heidegger 1967, 252) ; enfin, le *Sein zum Tode* authentique, étant une « possibilité existentielle » du *Dasein*, doit être compris à partir du projet d'une « possibilité existentielle » (Heidegger 1967, 260). Ainsi, l'être authentique vers 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.

« L'être vers 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 ontologique [*ontologische Möglichkeit*] d'un être *authentique* vers 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 ? » (Heidegger 1967, 260).

Si la mort est accessible pour le *Dasein* propre seulement dans un être vers la mort existentiel, cet être doit être compris dans sa structure existentielle (Heidegger 1967, 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.

Formellement, il s'agit d'un être pour une possibilité, une possibilité privilégiée du *Dasein* même. Elle est 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 garder 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 garanti et véritablement gardé : 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 assomption impropre de celle-ci, un rapport inauthentique à elle, dans la mesure où 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 du comprendre qui falsifie le rapport avec la mort : l'attente (*Erwarten*), qui est essentiellement 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* » (Heidegger 1967, 261, trad. 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 c'est ainsi qu'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 vers 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 ; il s'agit de comprendre *improprement* la possibilité de la mort dans la perspective d'une « possible actualisation ». 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 mort 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.

## **2. Mort et affection (*Befindlichkeit*)**

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* sur 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. C'est pourquoi elle ne peut être comprise qu'à partir du phénomène générique de l'affectivité.

Le mérite de Heidegger n'est donc pas de mettre en lumière 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 humain. 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 vers 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 dans le centre de cette discussion ; cependant, 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 cependant 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 » par excellence, l'endommageant absolu, 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, dans une manière qui ne doit pas être nécessairement cognitive ou thématique. De cette négativité naît, comme un frisson instinctif, comme un spasme, la peur de la mort, celle-ci étant le sentiment le plus naturel que l'homme peut avoir devant la mort.

Alors, pourquoi Socrate essaie-t-il d'abattre ce sentiment et au nom du quoi ? Est-ce seulement parce que la philosophie a compris le plus souvent que son sens est celui de disloquer et de court-circuiter la vie naturelle, afin de révéler une autre couche de l'existence, plus profonde, plus authentique ? En tout cas, pour Socrate, la neutralisation de la peur est directement dépendante 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 redoutable que

la mort semble être se révèle en fait une voie vers un « bien » qui est meilleur que le bien que nous vivons 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. C'est ainsi qu'il peut rencontrer la mort avec sérénité (ou même avec une sorte de joie) et qu'il comprend sa vie comme une préparation pour la vie la plus vraie, qui est au-delà de cette porte tellement redoutée par l'homme naturel, par le non-philosophe. Il ne s'agit pas de refaire toute l'argumentation platonicienne ni l'armature de sens qui la soutient. L'important est de souligner que cette rupture sera définitoire et que par rapport à celle-ci nous devons situer la position heideggerienne.

Heidegger n'est guère socratique, du moins pas sur ce sujet. D'un 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 qui serait 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, 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, par conséquent, à une annulation spontanée de la peur naturelle ressentie devant elle.

Mais 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. Toutefois, pour Heidegger, l'idée de l'impassibilité, de la sérénité devant la mort – qui se fonde sur l'absence ou au moins



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*<sup>3</sup>. 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 (*Gleichursprünglichkeit*) 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 mentionne toutefois que le *Dasein* « n'a nul savoir exprès, ni même théorique » (Heidegger 1967, 251) à l'égard de la mort. C'est pourquoi son accès ne doit pas prendre 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 que le rapport authentique à la mort soit 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, dans une intention fondamentale-ontologique. 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 ?

Heidegger accorde une ouverture ontologique privilégiée au phénomène de l'affection. La *Befindlichkeit* du *Dasein*, qui se concrétise comme diverses *Stimmungen* facticielles, met en lumière un moment fondamental de sa constitution d'être. Il s'agit du 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»), étant d'abord 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*), soit d'une manière authentique, comme révélation non-dissimulée de celle-là. Existant vers (*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 (*Geworfenheit in den Tod*) du *Dasein* : il s'agit de l'angoisse. Ce n'est donc pas la peur devant la mort qui met en lumière cette structure déterminante de l'existence (au contraire, elle est plutôt une fuite devant celle-ci), mais l'angoisse qui naît devant la possibilité indéterminée et certaine de la fin. Ensuite, nous pouvons – avec la perspective du statisticien – poser la question suivante : pourquoi donc la peur devant la mort est-elle plus souvent rencontrée que l'angoisse ? La réponse de Heidegger serait la suivante : dans sa quotidienneté, le *Dasein* masque à lui-même son être-jeté dans la mort ; il a tendance d'alléger la pesanteur de son existence vers la mort (Heidegger 1967, 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 » (*Unzuhause*), 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 la déchéance. Il s'agit d'une mobilité fondamentale, d'une dynamique du détournement et de l'esquive constante du *Dasein*, déterminée dans des manières différentes : comme fuite devant son propre être (Heidegger 1967, 44), comme fuite devant lui-même (*Flucht vor ihm selbst*) (Heidegger 1967, 184, 195), comme fuite vers l'étant intramondain, comme fuite dans le « chez soi » de la publicité (*Flucht in das Zuhause der Öffentlichkeit*), comme fuite de « ne-pas-chez-soi » (*Flucht vor dem Unzuhause*) (Heidegger 1967, 189), comme fuite devant l'étrangeté (*Flucht vor der Unheimlichkeit*) (Heidegger 1967, 276), comme fuite devant la conscience (*Flucht vor dem Gewissen*) (Heidegger 1967, 278) et, finalement, comme fuite devant la mort (*Flucht vor dem Tode*) (Heidegger 1967, 255, 390, 424, 425). Il s'agit d'une pluralité d'aspects coordonnés (ou des niveaux phénoménaux) de l'unique et seule fuite, une fuite essentielle qui est la marque de la déchéance (*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. Cependant, 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 un *recouvrement*. 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*) (Heidegger 1967, 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*) (Heidegger 1967, 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'un recouvrement 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 ? Précisément parce que nous avons affaire à une « parenté phénoménale » (*phänomenale Verwandtschaft*) (Heidegger 1967, 185) entre ces deux dispositions affectives, nous ne pouvons pas saisir clairement la frontière ontologique entre la peur et l'angoisse ; pour cette raison, les deux phénomènes sont très souvent confondus et mécompris dans leur distinction (Heidegger 1967, 90). La thèse de Heidegger est que, existentiellement, l'angoisse est le phénomène le plus originaire. Par conséquent, l'angoisse rend possible – ontologiquement – la

peur (Heidegger 1967, 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 déchue sur le "monde", inauthentique et comme telle retirée à elle-même » (Heidegger 1967, 189, trad. modifiée).

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 la déchéance 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 angoissé.

Suivons donc la dynamique interne de ces deux tendances.

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 existentielle 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 vers 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 (*eine ständige Beruhigung über den Tod*), en l'assurant qu'il retournera à la familiarité de la préoccupation (Heidegger 1967, 253). Le « On » offre au *Dasein* une véritable tentation (*Versuchung*), consistant à recouvrir son être vers la mort le plus propre (*das eigenste Sein zum Tode sich zu verdecken*) (Heidegger 1967, 253), produisant ainsi une aliénation (*Entfremdung*) radicale du *Dasein* par rapport à son pouvoir-être le plus propre et non-relational (Heidegger 1967, 254).

Au niveau affectif, cela signifie que le « On » recourra à tout sorte de stratégies pour *empêcher* le surgissement de l'angoisse devant la mort (*Angst vor dem Tode*) (Heidegger 1967, 254). Plus encore, *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. 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 – annihiler cette angoisse, la vaincre, la déterminer à passer, à s'enfuir et, ainsi, à cesser d'être angoisse. Au contraire, le courage pour l'angoisse (*Mut zur Angst*) est un courage de s'installer dans l'angoisse sans l'annuler, sans l'éloigner, le courage d'habiter cette angoisse, en la gardant et en l'augmentant.

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, la peur est caractérisée comme faiblesse (*Schwäche*), la faiblesse comprise de telle manière qu'elle est ensuite éloignée comme « indigne » d'un *Dasein* « sérieux », arrivant ainsi à la sérénité imperturbable, au calme indifférent (*gleichgültige Ruhe*), à l'indifférence supérieure (« *überlegen* » *Gleichgültigkeit*) devant la mort

entendue comme événement. Cette instance anonyme « pervertît 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*] » (Heidegger 1967, 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. 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 à assumer le caractère pathétique de l'existence – et cela dans le sens étymologique, et non pas sentimental. Exposée comme être vers la mort à un pathos originaire, l'existence pathétique doit être retrouvée, derrière les voiles falsificateurs de la sérénité soi-disant « mature ». Au dehors de la couche 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, un recouvrement de l'angoisse qui est, elle seulement, la disposition affective la plus originaire dans laquelle l'être vers la mort se dévoile d'une manière véritable. L'angoisse est « l'affection qui est en mesure de tenir ouverte la menace constante de soi même » (Heidegger 1967, 265, trad. modifiée) et comme telle elle appartient essentiellement à cette compréhension de soi qui est déterminée comme devancement vers la mort.

## NOTES

<sup>1</sup> Pour le sens nominal du terme d'*existential*, voir nos clarifications (Ciocan 2009b).

<sup>2</sup> Sur le rapport entre la mort et la totalité, voir notre article (Ciocan 2009a).

<sup>3</sup> Sur la certitude de la mort, voir notre article (Ciocan 2010b).

## REFERENCES

- Ciocan, Cristian. 2009. "Heidegger, la mort et la totalité." *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 134 (2): 291-309.
- Ciocan, Cristian. 2009b. "Qu'est-ce qu'un *Existenzial*?" *Heidegger Studies* 25: 191-216.
- Ciocan, Cristian. 2010a. "Heidegger et la mort de l'autre." *Cercle Herméneutique* 13/14: 127-140.
- Ciocan, Cristian. 2010b. "Mort et vérité: Heidegger et le problème de la certitude." *Philosophie* 105: 52-63.
- Dastur, Françoise. 1994. *La mort. Essai sur la finitude*. Paris : Hatier.
- Dastur, Françoise. 2003. "Existence et mortalité (*Être et temps*)." In *Heidegger et la question anthropologique*, 11-30. Louvain: Peeters.
- Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*, elfte, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 1985. *Être et temps*. Traduit en français par Emmanuel Martineau. Paris: Authentica.
- Tugendhat, Ernst. 2006. *Über den Tod*. Frankfurt am Main : Surkamp

**Cristian CIOCAN** est docteur en philosophie de l'Université de Bucarest (2006) et de l'Université de Paris IV Sorbonne (2009); président de la Société Roumaine de Phénoménologie (depuis 2008). Projets coordonnés: la revue *Studia Phaenomenologica*; Encyclopedie en-ligne de la Philosophie Roumaine; Newsletter of Phenomenology; Newsletter de philosophie en Roumanie. Livres publiés: *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, Humanitas, 2007; *Levinas Concordance*, Springer, 2005 (en collaboration avec Georges Hansel). Livres edités: *Philosophical Concepts and Religious Metaphors: New Perspectives on Phenomenology and Theology*, Zeta Books, 2009; *Emmanuel Levinas 100: Proceedings of the Centenary Conference*, Zeta Books, 2007.

Address:  
Cristian Ciocan  
PhD Researcher  
Department of Philosophy  
"Al.I. Cuza" University of Iasi  
Bd. Carol I, no. 11  
700506 Iasi, Romania  
Email: cristian.ciocan@phenomenology.ro