

## L'existence

### Vie et mort dans la Phénoménologie

**Paul Ducros**

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

L'histoire de la phénoménologie possède – nous l'avons déjà écrit – sa logique et sa finalité : s'éloigner de Husserl<sup>1</sup>. Presque tout phénoménologue part de Husserl, dont il reprend les concepts, la méthodologie descriptive, mais pour (presque) toujours rompre avec lui. La raison de cette démarcation à l'égard de son initiateur réside, pour la phénoménologie, dans un reproche radical : Husserl ne remplirait pas le programme qu'il s'était pourtant imposé. Le fondateur de la phénoménologie préconise de rompre avec les constructions métaphysiques pour saisir, dans l'immanence même de sa concrétude, l'expérience vécue la plus concrète. Il retombe cependant dans les travers de la métaphysique en instituant, à partir des *Ideen I*, un idéalisme transcendantal fondé sur un sujet absolu. Rien n'est plus métaphysique que le sujet. Se fonder sur lui ne peut qu'éloigner le penseur de la compréhension interne de l'expérience la plus originariaire. Se fonder sur la subjectivité est une rupture avec la phénoménologie.

Ainsi – pour Heidegger notamment – il faudra refonder la phénoménologie et retrouver l'exigence de concrétude qui avait présidé à son institution, notamment dans les *Recherches logiques*<sup>2</sup>. Toutefois les limites de la phénoménologie étaient à l'œuvre dès sa naissance même,

---

<sup>1</sup> « L'équivoque du phénomène » in *Philopsis*, Janvier 2015 ; « Le problème d'une philosophie asubjective », in *Philopsis*, Décembre 2015.

<sup>2</sup> Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, tr. A. Boutot, Gallimard, 2006, p. 119 à 137.

notamment dans le modèle mathématique auquel Husserl n'a jamais cessé de se référer. C'est pourquoi il faut se démarquer de la phénoménologie et établir – à partir de cette dernière mais pour que ce ne soit plus elle – une *Analytique du Dasein* capable de comprendre dans leur immanence les linéaments de l'existence humaine la plus concrète<sup>3</sup>.

Si l'écart de la postérité phénoménologique par rapport à Husserl est advenu sur plusieurs plans et sur diverses questions<sup>4</sup>, il se joue exemplairement – notamment pour Heidegger – à propos du problème de la mort<sup>5</sup>. Le *Dasein* n'est plus le sujet transcendantal, abstrait, possédant un pouvoir de constitution. Il est la personne humaine concrète, considérée dans son expérience même, faisant alors l'épreuve de sa finitude. Or rien ne renvoie mieux l'étant qu'est l'homme à sa propre finitude que l'expérience de la mort. C'est en tant qu'*être pour la mort* que le *Dasein* se sait fini. Il ne suffit pas de dire que l'homme est mortel car, après tout, il partage cette condition avec tout autre être vivant. Il faut affirmer qu'il a un savoir de sa propre mortalité, savoir qui n'a rien d'une conscience intellectuelle mais qui advient dans et par des affects primordiaux, notamment l'*angoisse*<sup>6</sup>. Pour rompre avec toute pensée abstraite du sujet humain et en venir à la considération de l'existence en tant que dimension concrète de l'homme, il faut éclairer le sens de l'expérience de la mort éprouvée par l'homme. L'homme sent la mort comme la possibilité la plus intime de sa propre existence, c'est en cela qu'il est *être pour la mort* (*Sein zum Tode*)<sup>7</sup>. Telle est bien, pour Heidegger, la dimension la plus concrète de l'existence humaine, éprouvée affectivement, dans laquelle l'homme se sait irréductiblement fini.

Aux yeux d'une telle pensée, le sujet transcendantal husserlien ne peut exister selon une telle guise car il n'est qu'une fonction logique et cognitive abstraite. Il se pense d'ailleurs comme omnipotent lorsqu'il s'institue comme sujet constituant. Le problème de la mort (de sa propre mortalité) ne se pose pas car il ne peut se poser à lui. Le sujet transcendantalement constituant ne peut, depuis son statut abstrait (car le transcendantal n'est qu'une abstraction logique), se penser dans sa mortalité. L'existence concrète met en jeu le problème de la mort qu'une pensée aussi abstraite que l'idéalisme transcendantal ne peut considérer. Dès lors une parole pensante, capable de comprendre concrètement l'existence concrète, devra questionner la mort. L'*Analytique du Dasein* ne pourra qu'aboutir à la pensée de l'*être pour la mort*.

La question de la mort est absente des textes que Husserl a publiés de son vivant – au point que son absence peut être interprétée comme une des raisons du développement du concept de l'*être pour la mort* par Heidegger. La lecture de textes ésotériques publiés plus récemment pourrait confirmer la lecture heideggérienne<sup>8</sup>. Si Husserl parle de la mort, il ne l'évoque que

<sup>3</sup> Heidegger, *Être et Temps*, tr. E. Martineau, éd. Authentica, 1985, p. 54 à 60.

<sup>4</sup> Nous renvoyons à nos deux articles situés dans la note 1.

<sup>5</sup> *Être et Temps*, op. cit., p. 176 à 194.

<sup>6</sup> *Être et Temps*, § 40, op. cit., p. 143 à 147.

<sup>7</sup> *Être et Temps*, § 53, p. 190 à 194. Plus précisément, c'est au chapitre I (« l'être-tout possible du *Dasein* et l'*être pour la mort* ») de la deuxième Section (« *Dasein* et temporalité »), soit du § 46 à 53 (*Être et Temps*, op. cit., p. 176 à 194) que Heidegger développe le concept d'*être pour la mort*.

<sup>8</sup> *De la synthèse passive*, tr. B. Bégout et J. Kessler, Millon, 1998, p. 362 à 365. Il s'agit du § 10 de l'« Appendice VIII », écrit en 1922/23. « L'universum des possibilités de

comme un « sommeil<sup>9</sup> », venant jusqu'à dire que seul le moi empirique est frappé par la mort alors que le moi transcendantal doit, lui, être considéré comme « immortel<sup>10</sup> ». Husserl est toujours resté Husserl diront certains, c'est-à-dire le penseur d'une subjectivité désincarnée qui en vient à la dénégaration du sens le plus réel de son existence : sa mortalité.

Il s'agit ici pour nous d'ouvrir à nouveau ce dossier<sup>11</sup>. Nous partirons de la lecture des paragraphes de *Sein und Zeit* consacrés à l'*être pour la mort* dont nous tâcherons de saisir la logique interne. À partir de là nous envisagerons les textes de Husserl que nous mentionnions, textes dans lesquels le fondateur de la phénoménologie considère la question de la mort. Il se pourrait alors que cette réflexion ne soit pas aussi détachée du sens de l'expérience que le voudrait la lecture heideggerienne. Elle correspond plutôt à une autre pensée de la mort et de la vie, que l'on ne peut simplement juger abstraite.

### Heidegger et l'être pour la mort

Commençons par remarquer que l'interrogation sur la mort est, dans le champ de l'histoire de la phénoménologie, spécifique à la pensée heideggerienne. Très peu d'autres penseurs de la tradition phénoménologique thématisent la mort. Soit elle est totalement absente de leur questionnement<sup>12</sup>, soit elle est pensée comme secondaire, relative à la vie ou à la naissance<sup>13</sup>. Chez Heidegger par contre – et c'est une originalité de sa pensée par laquelle il se distingue des philosophes liés comme lui à la tradition phénoménologique – la pensée de la mort est centrale<sup>14</sup>.

Cette centralité se révèle par la place stratégique qu'occupe le problème de l'*être pour la mort* dans l'économie d'ensemble d'*Être et Temps*. La totalité du « Premier Chapitre » de la « Section II » du traité est entièrement consacrée à ce problème<sup>15</sup>. Lorsque la recherche se relance et prend une nouvelle direction ainsi qu'une dimension inédite, il s'agit de questionner l'expérience de la mort pour le *Dasein*. En effet par la pensée de la mort on tire toutes les conséquences de l'*Analytique du Dasein* menée

---

mon être-autre coïncide avec l'universum des possibilités d'un moi en général. Le moi ne peut naître ni périr » (7 et 8 Janvier 1922, tr. F. Dastur et M. Mavridis, *Alter* N°5, *Veille, sommeil, rêve*, 1997, p. 214 à 219. « Le monde anthropologique » (Fin Août 1936), tr. N. Depraz, *Alter* N°1, *Naître et mourir*, 1993, p. 271 à 288. Sur le problème qui nous intéresse, plus particulièrement, p. 282.

<sup>9</sup> « L'universum... », op. cit., p. 218.

<sup>10</sup> *De la synthèse passive*, op. cit., p. 362.

<sup>11</sup> Ces textes de Husserl ont été précisément commentés par Mathieu Mavridis dans sa remarquable étude « Nuit noire. Sommeil monadique et nudité de l'ego », in *Alter* N°5, op. cit., p. 191 à 213..

<sup>12</sup> C'est notamment le cas de Merleau-Ponty.

<sup>13</sup> Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, tr. G. Fradier, in *L'humaine condition*, Gallimard, 2012, p. 66-67. Jan Patočka, « Phénoménologie de la vie après la mort », tr. E. Abrams, in *Papiers phénoménologiques*, Millon, 1995, p. 145 à 156.

<sup>14</sup> On remarquera que la conception heideggerienne de la mort influence des pensées qui ne sont absolument pas phénoménologiques, comme par exemple celle de Lacan. Mikkel Borch-Jakobsen montre parfaitement cette influence dans son livre *Lacan. Le maître absolu*, Champs-Flammarion, 1995, p. 131 et sq.

<sup>15</sup> *Être et Temps*, op. cit., p. 176 à 194.

dans la « Section I » et on peut ainsi penser le *Dasein* à l'aune de la question de la temporalité.

Si l'on ne peut ici résumer l'ensemble de la « Section I » d'*Être et Temps*, on peut insister sur les aspects les plus essentiels que la suite de l'ouvrage reprendra notamment à partir de la question de la mort. Disons alors que le *Dasein* existe au sens où il *ek-siste*<sup>16</sup>. Le *Dasein* est dans une perpétuelle ouverture car il se tient au-devant de lui-même selon un devancement à soi. Tel est le *souci* <*Sorge*> qu'il ne faut alors pas confondre avec la *préoccupation* <*Besorgen*>. Le *souci* au sens de Heidegger est cette ouverture du *Dasein*, non pas à des choses qu'il anticipe, mais à de simples possibilités<sup>17</sup>. Le *Dasein* s'ouvre et doit rester ouvert – telle est son authenticité – à du possible pur. Dès lors l'ouverture n'est pas l'anticipation ou la rencontre de choses effectives. En effet si je suis lié à la chose présente de telle sorte que sa présence sature mon horizon d'existence je ne puis plus m'ouvrir à du possible. C'est alors le sens de l'existence en tant qu'*ek-sistence* comme ouverture qui disparaît, de telle sorte que le *Dasein* tombe dans l'inauthenticité.

Il faut donc que le *Dasein* soit continuellement dans l'ouverture à du pur possible qui ne retombe dans aucune effectivité. Il s'agit alors de ne vouloir aucun objet, de ne désirer aucune chose mais de retrouver, à chaque instant, l'ouverture *ek-statique* au pur possible. Toutefois ce pur possible n'est pas l'Autre absolu et étranger, car ce serait là (aux yeux de Heidegger) la rencontre d'une effectivité mondaine. L'ouverture au possible doit fondamentalement être entendue comme ouverture à soi-même non pas en ce que ce soi serait un sujet substantiellement effectif dans le monde, mais en tant qu'il est cette ouverture même au possible<sup>18</sup>. L'essentiel n'est pas de s'ouvrir à une chose possible car on est alors sûr de retomber dans l'effectivité. Dans l'ouverture à un possible c'est à soi en tant que perpétuellement ouvert qu'il faut être ouvert et c'est pourquoi il faut avoir le *souci* de la seule possibilité. S'ouvrir au possible c'est prolonger l'ouverture du *Dasein* au possible. Tel est le *devancement* <*Vorlaufen*> heideggérien qui est devancement à soi-même en tant que le soi est ce devancement<sup>19</sup>.

Insistons sur ce point : authentiquement, le *Dasein* est ouverture à chaque fois renouvelée à soi en tant qu'ouverture même. Le *Dasein* est l'ouverture au possible. Ouvert au possible, il s'ouvre à lui-même en tant qu'il est cette ouverture. Le *Dasein* n'est pas dans la *préoccupation* car cette dernière est toujours liée aux choses dans leur effectivité. Le *Dasein* est dans le *souci* qui est ouverture au possible. Dans ce *souci* pour le possible il y a fondamentalement *souci* pour lui-même de la part du *Dasein* en tant que lui-même est cette ouverture au pur possible.

Le *souci* est fondamentalement *souci* de soi de la part du *Dasein*. Le *Dasein* se *soucie* de lui-même mais au sens où il s'ouvre à lui-même en tant qu'il est ouvert. Le *Dasein* n'est pas *préoccupé* par lui-même car ce serait se poser comme effectivité. Or il n'est pas une chose fermée sur elle-même car

---

<sup>16</sup> Nous parlons d'*ek-sistence* pour signifier la dimension d'ouverture <*Erschlossenheit*> qui caractérise le *Dasein*. Sur ce point il faut renvoyer à *Être et Temps*, § 28, op. cit., 111 à 113.

<sup>17</sup> *Être et Temps*, op. cit., p. 148.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> *Être et Temps*, op. cit., p. 147.

il est l'ouverture même. Il faut se soucier de cette ouverture. Le souci est souci de et pour l'ouverture. Il est ouverture à l'ouverture. Se soucier de soi c'est s'ouvrir à chaque instant au pur possible et à la possibilité d'être ouvert au pur possible. On trouve ici l'identité du *Dasein*, qui n'est pas une clôture mais une ouverture perpétuelle, fondamentalement inachevée. Si le *Dasein* est inachevé, si son identité est paradoxalement inachevée c'est parce qu'il est toujours ouvert mais ouvert à lui-même en tant qu'ouverture. Et cette ouverture ne peut advenir qu'en étant, à chaque fois, liée au possible.

Le *Dasein* comme ek-sistant est donc essentiellement ouvert. Un problème exclusivement philosophique se pose alors que Heidegger énonce au § 46 d'*Être et Temps*<sup>20</sup>, celui qui ouvre le chapitre consacré à l'*être pour la mort* : comment comprendre le *Dasein* ek-sistant dans le *souci* ? ce qui revient à poser : comment saisir l'*être-tout* du *Dasein* ? La compréhension philosophique est la saisie de ce qui est à comprendre, et la saisie est toujours la saisie d'un tout. Je ne comprends qu'un tout, je dois donc comprendre la totalité du *Dasein*. Or ce dernier, porté par le souci, est en avant de lui-même, en excès ; il est fondamentalement ouvert, non clôturé et inachevé. Il est alors impossible de le saisir comme tout. Plus précisément je peux le saisir comme tout mais en oubliant alors sa dimension structurellement constitutive ; et si je respecte celle-ci je ne peux le comprendre, ce qui est alors un manquement à ma tâche de philosophe surtout lorsque, par l'*Analytique du Dasein*, j'ai mis au jour cette structure d'ouverture inachevée. Bref, une difficulté semble s'imposer au philosophe : il doit saisir le *Dasein* comme tout, or le *Dasein* se dérobe à toute totalisation.

Toutefois cette difficulté n'est pas une aporie. Il faut alors trouver un phénomène existentiel approprié, qui révèle le *Dasein* comme tout, mais en préservant sa dimension d'essentielle non clôture. L'enjeu est donc le suivant : qu'est-ce qui, dans l'existence, révèle le *Dasein* comme un tout inachevé ?

Ce phénomène ne peut être qu'un *phénomène-limite* à la fois logiquement et existentiellement. Et pour Heidegger il consistera dans *la mort éprouvée par le Dasein*, autrement dit dans l'*être pour la mort* en tant que dimension ultime du *Dasein*. Le § 50<sup>21</sup> et le § 53<sup>22</sup> d'*Être et Temps* établissent en toute rigueur ce sens de la mort.

La totalité ouverte qu'est le *Dasein* réside dans son ek-sistence, c'est-à-dire dans son ouverture au pur possible qui ne doit pas se rendre effectif. Or l'ek-sistence déchoit en inauthenticité en actualisant le possible, en le rendant effectif. Lorsque le *Dasein* a affaire aux objets, il perd son rapport au possible pur. Le *Dasein* se clôture de la sorte en rencontrant des objets qui, parce qu'ils sont effectifs, sont eux-mêmes clos. Toutefois le *Dasein* demeure souterrainement toujours ouvert au pur possible. Le lien aux objets effectifs recouvre l'ouverture au possible, la refoule pourrions-nous dire, mais ne l'annule pas. Il y a donc continuellement une forme d'ek-sistence authentique liée au pur possible et dont la permanence est d'ailleurs la condition de l'ouverture aux objets et donc de sa déchéance dans

---

<sup>20</sup> *Être et Temps*, op. cit., p. 176-177.

<sup>21</sup> *Être et Temps*, op. cit., p. 184 à 186.

<sup>22</sup> *Être et Temps*, op. cit., p. 190 à 194.

l'inauthenticité. Si en visant, en désirant, en voulant ou seulement en se représentant des objets, je suis passé à l'effectivité, la condition d'un tel lien aux objets effectifs est d'être tourné vers leur possibilité. Et si le lien aux objets possibles est ambigu car il contient la possibilité de choir dans l'effectif, il a pour condition un rapport au pur possible. C'est depuis lui que le *Dasein* est ouvert. Et si l'ouverture se referme, cette clôture a pour condition l'ouverture dans sa pureté. Il y a donc une forme d'ouverture, la plus originaire, au pur possible. Dans cette ek-sistence fondamentalement ouverte, le *Dasein* demeure essentiellement ouvert. Comprendre cette forme authentique de l'ek-sister – qui dans la pensée de Heidegger est un phénomène – est la condition de la saisie du tout ouvert qu'est le *Dasein*. Toutefois, la position heideggérienne est plus radicale encore car il faut entendre que cette forme de l'ek-sistence sera sa compréhension la plus authentique. C'est en étant dans l'ouverture au possible que le *Dasein* se comprendra dans cette ouverture et comme étant cette ouverture.

Ce phénomène dans lequel l'ek-sistant préserve son ouverture au possible est la mort, non pas la mort comme état de l'être défunt, mais la mort comme vécu intime en tant que *je suis mourant* au sens où *je suis en train de mourir*<sup>23</sup>, *sum moribundus*. Moi, en tant que j'existe, je suis perpétuellement en train d'aller vers ma propre mort. Je suis mourant en tant que ma vie est mon acheminement résolu vers ma propre disparition. J'existe en étant orienté vers la propre cessation de mon existence. Il ne s'agit pas d'avoir une représentation de ma personne rabaisée au rang de cadavre mais d'éprouver que chaque instant de mon existence est tourné vers ma propre mort.

Cette expérience vécue possède une portée signifiante. À chaque instant je suis ouvert au possible, mais il faut entendre que chaque possible peut être la mort. Cette dernière est *le possible de tous les possibles*. Ainsi la mort est le possible même, le possible pur. En étant ouvert au possible, il faut entendre que, fondamentalement, je suis ouvert à la mort qui est le sens ultime du possible. C'est en ce sens qu'il y a toujours une *imminence*, une *précédence* (*Bevorstand*) de la mort. Si tout possible est la mort possible, si la mort est le possible de tous les possibles c'est en tant qu'elle est l'impossible même. Mais c'est précisément en tant qu'elle est l'impossible que la mort est le sens le plus pur du possible. En effet l'impossible de la mort signifie que jamais il n'y a de possibilité de devenir effectif. La mort est un néant, c'est-à-dire l'impossible effectuation, l'impossible devenir effectif<sup>24</sup>. Ceci ne peut être entendu que si – répétons-le – on comprend que cette mort n'est pas l'état du décédé mais l'horizon ultime de mon propre ek-sister. À ce titre elle est l'impossible au sens de ce qui ne deviendra pas effectif parce qu'elle est un pur néant. Ce qui ne peut devenir effectif est pure possibilité. L'impossible de la mort est donc bien la possibilité la plus pure, indépassable comme possibilité. La mort est donc la possibilité vers laquelle tout ek-sistant est fondamentalement ouvert. C'est cette ouverture à l'impossible qu'est la mort – en tant qu'impossibilité d'un devenir effectif qui maintient ainsi le sens de pure possibilité – que Heidegger appelle *l'être pour la mort*. Le *Dasein* est *être pour la mort* en tant qu'il est ouvert au pur possible qu'est l'impossible (devenir effectif) qu'est la mort.

---

<sup>23</sup> *Être et Temps*, op. cit., p. 193.

<sup>24</sup> *Être et Temps*, op. cit., p. 185.

En tant qu'*être pour la mort* le *Dasein* peut comprendre son ouverture foncière au pur possible. Il ne s'agit pas seulement d'entendre que le philosophe comprend que le *Dasein* est ouvert au possible en tant qu'il est être pour la mort. Il faut plus concrètement entendre que le *Dasein* lui-même *comprend* qu'il est ouvert au pur possible lorsqu'il est dans l'expérience intime de la mort. Cette compréhension ne peut donc être celle d'une attitude cognitive. Elle devra plutôt être à même l'expérience vécue et mettre en jeu un affect. Ce sera dans et par un affect que le *Dasein* sera dans l'expérience de *l'être pour la mort* par laquelle il comprendra de façon immanente son ouverture au pur possible.

Cet affect est l'*angoisse* (*Angst*) que Heidegger a d'ailleurs caractérisée au § 40 d'*Être et Temps*<sup>25</sup>. Elle est un affect premier, consistant en un sentiment d'oppression et de menace. Le *Dasein* se sent opprimé, non par un étant, mais par le monde comme totalité lorsqu'il menace de s'effondrer. Toutefois cet effondrement n'est pas la disparition effective du monde mais la perte de sa significativité. Le *Dasein* est angoissé lorsque le sens du monde comme tout, et non pas de telle ou telle chose, semble pouvoir disparaître. Un néant, la possibilité du néant surgit de la sorte qui, en tant que néant du monde, oppresse le *Dasein*. L'angoisse est ainsi expérience du rien. Ce dernier a pour sens le non effectif, autrement dit le pur possible tel qu'il se révèle dans l'expérience de la mort. Il s'ensuit que l'angoisse est fondamentalement angoisse de la mort. Le *Dasein* est dans l'angoisse de la mort, de sa mort. Par elle le néant du monde a sens : il est le sens essentiel du pur possible. En tant qu'il s'angoisse, le *Dasein* comprend le pur possible et son ouverture essentielle à lui.

L'*être pour la mort* est donc angoisse de sa propre mort pour le *Dasein*. Le § 53 d'*Être et Temps* confère ainsi cinq caractères déterminants à la mort en tant que devancement compréhensif dans l'angoisse.

En premier lieu il faut insister sur le fait que la mort est *ma* mort en tant que possibilité la plus pure pour moi ; elle est la *possibilité la plus propre* du *Dasein* que ce dernier saisit dans l'angoisse<sup>26</sup>. M'angoissant de ma mort celle-ci m'apparaît bien comme la possibilité la plus propre pour moi. C'est à ce titre que l'angoisse est l'affect le plus compréhensif pour le *Dasein*.

On repèrera ensuite que la mort est la possibilité absolue au sens où, avec la mort, le *Dasein* est absout de tout le reste, renvoyé purement à lui-même<sup>27</sup>. Tout possible ayant pour sens d'avoir comme possibilité l'impossible qu'est la mort, tout possible est relatif à la mort qui se donne alors, en tant que possible de tous les possibles, comme l'absolu. Et ce possible absolu étant la possibilité la plus propre du *Dasein*, par lui le *Dasein* est délié de tout lien à tout étant. Il se comprend absolument lui-même.

En troisième lieu il faut affirmer que la mort est possibilité indépassable<sup>28</sup>. Cela signifie que *l'être pour la mort* renvoie à l'expérience du pur possible qui ne peut retomber dans l'effectif. Le néant n'est pas la nullité car il est un possible pur, mais qui se maintient comme tel sans choir dans l'effectivité.

---

<sup>25</sup> *Être et Temps*, op. cit., p. 143 à 147.

<sup>26</sup> *Être et Temps*, op. cit., p. 192.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid.

Il faut également rappeler que la mort est *certaine*<sup>29</sup>. Elle est une expérience de la *certitude* et de l'*évidence* mais qui ne consiste en rien en l'évidence cartésienne au sens de l'apparition claire et distincte d'une vérité (c'est-à-dire d'une effectivité) objective selon le modèle d'un objet mathématique. En effet la *certitude* de la mort pour l'*être pour la mort* est une certitude de l'affect. Elle est la certitude de mon existence non pas comme une donnée (ainsi que cela advient dans l'évidence du *cogito*) mais comme un état de devancement de soi. Il ne s'agit pas d'affirmer *sum*, mais de comprendre que *sum moribundus*. L'essentiel est de comprendre que je suis *devenant*, selon une perpétuelle ouverture : je suis ouvert au possible, le possible auquel je suis le plus fondamentalement ouvert est le possible de tous les possibles qu'est l'impossible de la mort. La mort est donc bien, ainsi que l'affirmait le § 49, fondamentalement un *mourir*<sup>30</sup>. Ce dernier ne doit pas être confondu avec un *périr* (*verenden*) qui caractérise tout être vivant, ni non plus avec un simple *décéder* (*ablen*) qui est le constat d'avoir péri pour un *être pour la mort* qui est dans le *mourir*. Le *Dasein*, dans l'angoisse, sait, selon un savoir affectif, qu'il est dans son propre mourir au sens où son ek-sistence est l'ouverture au possible de sa propre mort.

Il n'en faut pas moins souligner, dans un cinquième temps, que la mort, en tant que possible, est nécessairement indéterminée<sup>31</sup>. En effet si je sais que je vais mourir je ne sais ni quand ni comment. En tant que la mort est ce vers quoi je vais, elle est indéterminée mais je n'en ai pas moins la certitude que je vais vers la mort, au sens où – ainsi que le dit d'ailleurs la langue courante – je sais que je vais mourir. Mais le savoir de cet élan, parce qu'il s'agit d'un processus inachevé, n'est pas le savoir d'une chose effective, close sur elle-même.

En guise de récapitulation, et avant de mettre en place une évaluation critique de la pensée heideggérienne, nous dirons que l'*être pour la mort* est l'intelligence la plus profonde que le *Dasein* puisse avoir de lui-même. En tant qu'affect elle est en effet une compréhension concrète, immanente à l'existence même du *Dasein*. Elle n'est donc pas un savoir abstrait extérieur à l'existence qu'elle voudrait connaître. En tant qu'*être pour la mort* le *Dasein* saisit la finitude de son existence en tant que cette finitude est essentiellement ouverture à du pur possible. Le *Dasein* a tendance à oublier cette ouverture au possible en actualisant les possibles dans des objectités effectives. L'expérience de la mort lui rappelle, selon une compréhension radicalement affective, son lien originaire au pur possible. Constamment ouvert au possible de tous les possibles qu'est la mort le *Dasein* se comprend bien comme un tout inachevé parce que fondamentalement ouvert.

### Les limites de l'être pour la mort

S'il est nécessaire d'évaluer la pensée heideggérienne de l'*être pour la mort*, cette évaluation doit être purement philosophique. C'est à ce seul

---

<sup>29</sup> *Être et Temps*, op. cit., p. 193.

<sup>30</sup> *Être et Temps*, op. cit., p. 183.

<sup>31</sup> *Être et Temps*, op. cit., p. 193-194.

niveau que cette théorie doit être considérée. À ce titre cette pensée a des implications éthiques mais qu'il serait totalement inapproprié de considérer sur un plan idéologique. On peut ainsi aisément affirmer que la pensée de *l'être pour la mort* témoigne d'une fascination pour le néant et que c'est dans l'angoisse de la mort que ce néant se donne. Certains se sont crus autorisés à penser que cette fascination pour la mort serait la raison ou une des raisons de l'engagement de Heidegger dans le nazisme.

Une telle interprétation est un contre-sens totalement absurde pour la simple raison que l'entreprise nazie est une expérience politique du meurtre et certainement pas de la mort au sens où l'entend Heidegger. Le meurtre et la mort doivent être conceptuellement distingués et la pensée heideggérienne nous le permet rigoureusement. En effet si le meurtre inflige la mort, il le fait toujours depuis l'extérieur. Celui qui est tué reçoit la mort depuis une autre dimension que lui-même. Or la mort au sens de Heidegger est une expérience dépourvue de violence et rigoureusement intérieure. La mort est une expérience mienne ; elle est même l'expérience la plus mienne qui puisse être. Son sens le plus authentique est d'être ce vers quoi *je* suis toujours ek-sistentiellement tourné. Mais cette ouverture est ce qui est le plus interne et le plus intime au *Dasein*. Il ne peut y avoir une fascination philosophique pour le meurtre dans la pensée de Heidegger. Bien au contraire, sa pensée ne peut – pour des raisons philosophiques – que s'éloigner d'une telle dimension. La pensée de *l'être pour la mort* est le rejet de toute préoccupation pour le meurtre.

La dimension fondamentale de l'être pour la mort est d'être une pensée du néant en tant que sens ultime du possible auquel tout ek-sistant est essentiellement ouvert. Le néant est le sens de ce à quoi je suis intimement ouvert et il est ainsi le fond depuis lequel tout étant peut, par contraste, apparaître. L'enjeu est donc bien philosophique et même métaphysique et n'a aucune connotation d'anticipation politique<sup>32</sup>. D'autant plus que la pensée heideggérienne de la mort, notamment lorsqu'elle distingue *mourir* et *périr*, est en dehors de tout biologisme. Avant de l'établir plus explicitement (quoique de façon encore voilée dans les cours sur Nietzsche de 1936 à 1942<sup>33</sup>), Heidegger se déprend déjà de tout biologisme et exclut pour sa pensée philosophique – contrairement à ce que certains discours indigents voudraient nous faire croire – tout rapport avec le nazisme<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Au fond Heidegger répond ici à la question leibnizienne : « Pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien ? ». Au lieu de la résoudre par le principe de raison, il l'oriente vers une pensée des affects. C'est sur fond de néant que l'étant apparaît, et c'est un état affectif (l'angoisse) qui ouvre à ce néant par lequel tout étant se donne. Une telle question métaphysique, même si on la résout par une pensée des affects, n'a rien à voir avec quelque détermination idéologique.

<sup>33</sup> *Nietzsche I et II*, tr. P. Klossovski, Gallimard, 1971.

<sup>34</sup> On pourra également penser que la pensée de *l'être pour la mort* est une manifestation du nihilisme qui imprègne la culture européenne depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et dans ce début de XX<sup>e</sup>. Et on dira que le nazisme est, sur un plan politique, la manifestation de ce nihilisme. Cependant la différence de registre ne change-t-elle pas beaucoup de choses ? Et n'y a-t-il pas là une simple analogie productrice de confusion ? Par ailleurs si nous nous référons aux travaux d'un historien aussi rigoureux que Johann Chapoutot (notamment dans *La loi du sang. Vivre et penser en nazi*, Gallimard, 2014) on ne peut qu'exclure Heidegger d'une idéologie nazie *stricto sensu*. Celle-ci est en effet fondée sur un racialisme darwinien, autrement dit sur un biologisme que Heidegger, avec les fondements de sa pensée, ne peut que refuser. L'adhésion de Heidegger au nazisme, pourtant bien réelle et qu'on peut juger impardonnable, est fondée sur une équivoque. Celle-ci se manifeste d'ailleurs dans le rapport

Le lien à la mort, l'être pour la mort est angoisse de la mort. L'angoisse, intérieurement éprouvée par le *Dasein* dans le quotidien de son existence, est un rapport à la mort comme néant. Tout *Dasein* éprouve concrètement le néant de la mort dans l'angoisse. C'est à ce titre que l'angoisse est le sens du souci. Elle est donc un rapport à soi, c'est-à-dire un rapport à moi mais en tant que mon *ipséité* n'est pas – ainsi que nous le disions plus haut – une identité close substantielle mais une ouverture. Le *Dasein*, soucieux de lui-même, est donc ouvert à l'ouverture qu'il est. L'*ipséité* du *Dasein* est l'ouverture propre à l'ouverture en tant que cette dernière est ce qu'il a et qu'il est de plus propre. L'ouvert est ce depuis quoi de l'étant apparaît mais il n'est pas lui-même étant. L'ouvert est donc du néant. Le plus propre du *Dasein* est du néant et c'est bien pourquoi c'est dans l'angoisse de la mort que je suis ouvert à lui.

Le néant est le fond depuis lequel la choséité, l'étantité apparaît. On peut l'entendre de deux façons : ce fond est le néant depuis lequel le monde – si on le considère comme la totalité des étants – apparaît ; on peut aussi considérer que le néant est le monde lui-même depuis lequel l'étantité, à chaque fois individuée, se donne. Quoiqu'il en soit l'essentiel est de comprendre que le fond de l'expérience, fond depuis lequel tout fait apparition, est néant. Toute apparition advient pour le *Dasein*, le fond de toute apparition est donc une dimension à laquelle le *Dasein* est lié selon une expérience bien particulière. Ce fond étant néant c'est dans l'expérience de la mort que le rapport au néant peut advenir. En tant qu'*être pour la mort* le *Dasein* est lié au néant depuis lequel – par contraste – tout étant se donne.

L'intention de Heidegger est de conférer au *Dasein*, contre le sujet transcendantal husserlien, une dimension concrète. Et la pensée de *l'être pour la mort*, en tant qu'elle s'incarne comme angoisse de la mort, atteste ce souci de concrétude de l'expérience. En insistant sur *l'angoisse pour la mort*, Heidegger prétend penser l'existant qu'est l'homme dans son expérience la plus concrète. En effet la pensée de *l'être pour la mort*, en tant qu'aboutissement de *l'Analytique du Dasein*, reconduit l'homme à une expérience affective primordiale. Et c'est par la compréhension de cet affect, au sens où on pense cet affect mais aussi au sens où cet affect est une compréhension de soi, que le *Dasein* se comprend réellement, c'est-à-dire concrètement. Il n'y a plus de déduction transcendantale de la subjectivité ainsi qu'on le trouvait dans l'idéalisme de Fichte ou de Schelling, pas plus qu'il n'y aura de reconduction de la subjectivité à une fonction logique comme le font les néo-kantiens ou Husserl aux yeux de Heidegger.

Penser l'humain dans le registre de l'affect est indiscutablement un souci de le saisir concrètement. Les affects sont bien des vécus primordiaux par lesquels l'homme est originairement lié au monde. J'éprouve les choses avant de les connaître, et c'est depuis cette expérience affective que les étants peuvent se rendre connaissables selon un devenir nécessaire mais qui, en même temps, nous éloigne de ce fond primitif.

Cependant si les affects sont concrets, encore faut-il les penser concrètement et restituer leur enracinement dans l'expérience vécue. Il faut

---

au monde de l'Antiquité. Ainsi que l'établit encore Chapoutot la représentation que se faisait Heidegger des Grecs et des Romains ne correspondait en rien à celle que présentaient les nazis (Johann Chapoutot : *Le nazisme et l'Antiquité*, PUF, 2012, p. 210 à 217). Bref, Heidegger ne doit pas être confondu avec Frick, Rosenberg, Becker ou Schmitt.

les décrire de telle sorte qu'ils correspondent à l'expérience que tout sujet humain individué peut éprouver. Et c'est peut-être ici qu'une réelle insuffisance de la pensée heideggérienne peut apparaître. En effet, et les remarques de tout psychologue l'attestent, il y a des manifestations somatiques de l'angoisse. Le sujet angoissé éprouve un serrement de gorge, une sudation, c'est-à-dire un ensemble de réactions de crispation incarnées dans son corps<sup>35</sup>. Il y a une dimension corporelle de l'angoisse qui n'est pas seulement visible pour autrui, mais bien éprouvée par le sujet et dont le phénoménologue qui veut saisir l'expérience vécue elle-même ne parvient pas à rendre compte alors qu'il le devrait. Il ne s'agit pas d'imaginer que ce dernier devrait nous amener à éprouver ce que ressent un angoissé. Il s'agirait plutôt là d'une forme créative qu'il faudra laisser à certaines formes d'art, toutefois le phénoménologue devra restituer les formes affectivement vécues. Or Heidegger ne souscrit pas à ce programme. Il pose l'angoisse comme un vécu premier concret pour s'opposer aux constructions abstraites qui posent des idéalités, mais ne décrit pas l'angoisse dans son expérience concrète.

N'est-ce pas alors le sens de l'angoisse qu'on peut infléchir par rapport à la thématique heideggérienne ? L'angoisse est bien, ainsi que le pense notre auteur, un rapport au néant. Toutefois la pensée de Heidegger, en quoi elle atteste sa proximité non avouée à celle de Pascal<sup>36</sup>, semble considérer que l'existant doit se laisser aller à ce néant. L'angoisse est l'ouverture au néant à laquelle il faut avoir le courage éthique (à la fois théorique et pratique) de se tourner. Le néant est ce à quoi je dois m'ouvrir et l'angoisse est bien cette ouverture et son prolongement. Or si le sujet concret peut être lié au néant dans l'expérience de la mort, sa vie concrète ne consiste probablement pas dans ce *laisser-aller* à la mort. Bien au contraire le sujet réel se retient de s'abîmer dans le néant que certaines expériences offrent comme possibilités. Et c'est ce *retenir* qui rend compte des raidissements et des crispations réellement vécues par le sujet concret. Les réactions somatiques de l'angoisse sont bien la manifestation d'une oppression mais en tant que réaction d'affirmation de soi contre le néant de la mort. Si le sujet pressent le néant de la mort il se raidit comme pour affirmer sa propre vitalité. L'affect le plus originaire n'est pas le néant mais une réaction à lui et contre lui. Si Heidegger oublie les dimensions somatiques de l'angoisse c'est parce qu'il ne considère pas ce sursaut du sujet réellement vivant qui ne se laisse pas aller à sa mort.

Le vécu originaire n'est pas le rapport au néant mais un lien plus problématique et ambigu (ainsi que pourrait le dire Merleau-Ponty) dans lequel le néant est simultanément nié et reconnu. Tout sujet concret désavoue la mort au moment où elle se donne. La pensée heideggérienne, fascinée par le néant (d'une façon, répétons-le, purement métaphysique et en rien politique), érige la mort comme le sens premier de l'expérience vécue.

---

<sup>35</sup> Freud (« Au-delà du principe de plaisir », tr. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, in *Essais de psychanalyse*, Payot, 1981, p. 43 à 115) insiste sur ces dimensions. Pour une confrontation entre Heidegger et Freud sur cette question nous renvoyons à notre chapitre « Pulsions de mort et être pour la mort » in *Ontologie de la psychanalyse*, L'Harmattan, 2008, p. 359 à 382.

<sup>36</sup> *Pensées*, « Liasse VIII. Divertissement », éd. M. Guerne, Gallimard, 1977, p. 117 à 124. Il n'y a que deux références à Pascal dans *Être et Temps*, mais elles ne concernent en rien la question du temps.

C'est le néant et le privilège philosophique qui lui est accordé qui rendent compte de la pensée de l'*être pour la mort*.

Or le néant est-il bien une dimension qu'un sujet concret vit primordialement ? N'est-il pas plutôt une dimension essentiellement logique qui a sens pour un sujet parlant ? La pensée heideggérienne conduit à rapprocher, sans forcément il est vrai les identifier, être et néant. En effet l'être se distingue de tout étant, et si celui-ci est, si l'être le donne, l'être, lui, ne se donne pas, autrement dit n'est pas. Il est la dimension depuis laquelle tout apparaît, se donne, est, mais pour ne pas apparaître et donc ne pas être. Or l'être est primordialement ce qui advient dans un acte de parole. Si sa forme première est, ainsi qu'on le dit depuis Aristote (et Heidegger se situe dans cette histoire de la pensée), la prédication qui lie un sujet à un prédicat par la copule, il faudra affirmer que le sujet ainsi que son prédicat sont des étants reliés par la copule signifiant l'être qui, à ce titre, n'est pas un étant mais est bien la condition d'apparition de tout étant, apparition qui sera nécessairement verbale. L'être non étant donne les étants et leurs relations dans l'acte de parole. À nos yeux cela revient à faire du néant qu'est l'être une dimension logique, au sens où elle advient dans la parole. Ainsi le rapport au néant dans l'expérience de la mort nous semble être une expérience propre à un sujet verbal. Le sens de la mort est logique car il ne concerne que l'homme en tant qu'existant parlant et dont la parole est le sens de l'existence. Or on peut se demander s'il n'y a pas des dimensions non verbales de la vie de la subjectivité qui précèdent toute parole et qui en sont la condition. Ces dimensions non verbales ne sont-elles pas plus concrètes que l'expérience langagière ? Heidegger ne les considère pas. N'y a-t-il pas alors un oubli des dimensions les plus concrètes de l'expérience, dimensions qui – mais nous l'envisagerons plus loin – ne sont pas primordialement liées à la mort.

La mort, en tant qu'elle est la possibilité la plus pure vers laquelle tend le *Dasein*, est ce qu'il y a de plus *propre* pour lui. La mort est la possibilité authentiquement *mienne* pour le *Dasein*. Pour Heidegger rien n'est plus propre pour la personne humaine concrète que la mort. Cette intimité ne consiste bien sûr pas dans la mort en tant qu'état pour le cadavre mais bien dans l'archi-fait selon lequel je tends vers la mort en tant que *sum moribundus*. La mort est, rappelons-le, possibilité pure puisque toute possibilité peut être la mort, ma mort. Il s'ensuit que rien n'est plus à moi que ma mort pour moi.

En tant que dimension absolument mienne et propre, *ma* mort est *expérience intérieure*, impartageable et tendant au solipsisme. J'éprouve la mort comme sens de tout possible pour moi dans l'angoisse solitaire. Bref, il n'y a pas d'intersubjectivité de l'expérience de la mort. Il s'ensuit que, pour Heidegger, toute expérience de la mort qui me serait donnée par autrui est foncièrement inauthentique. Si la mort comme angoisse individuelle est épreuve de compréhension de *ma* finitude, autrui ne peut me donner accès à une telle saisie. Au contraire il ne peut que m'en détourner, m'éloignant de la compréhension de ce fond qui ne se révèle qu'en moi et pour moi.

Aussi y a-t-il une nécessaire *indifférence* pour la mort d'autrui<sup>37</sup>. L'idée doit ici aussi être saisie en toute rigueur pour éviter toute méprise. Elle n'indique pas un quelconque égoïsme de la part d'une personne bien

---

<sup>37</sup> *Être et Temps*, § 47, op. cit., p. 177 à 179.

portante à l'égard de l'agonie d'autrui. L'indifférence implique au fond une nécessaire et totale incompréhension du pour soi de l'expérience de la mort en l'autre. Si la mort est ce qu'il y a de plus intime à la personne concrète, elle ne se donne pas dans quelque extériorité que ce soit. Je peux, certes, imaginer que l'autre a une expérience de la mort semblable à la mienne, mais cette imagination est, pour Heidegger, la marque d'une impossible compréhension. La mort comme possibilité pour moi étant ce qu'il y a de plus intime et ne se donnant pas à autrui, je peux comprendre que l'autre vivrait quelque chose d'analogue mais qui n'a sens que pour lui. La mort de l'autre m'est au fond incompréhensible car elle se joue dans une intimité scellée pour moi.

Il y a également une inauthenticité de l'expérience du *cadavre* de l'autre<sup>38</sup>. Pour Heidegger, la présence du cadavre ne me révèle en rien le sens de la mort. Tout d'abord parce que le cadavre est chose *hors de moi* alors que la mort est expérience intérieure. Ensuite, et surtout, parce que le cadavre est bien *chose*, c'est-à-dire une objectivité. Rien ne relève plus de la détermination selon la *Vorhandenheit* que le cadavre. Le cadavre ne nous donne que du chosique dans lequel le possible comme sens de l'ek-sister s'est absenté. Si le possible est chose possible, c'est dans la dimension de pur pouvoir-être que le sens de l'ek-sister adviendra et la chose qui aura réalisé ce possible absentera ce dernier, éloignera le sens de l'ek-sister et versera à ce titre dans l'inauthentique. Certes nous célébrons le cadavre, l'honorons, l'investissant ainsi de dimensions symboliques qui le ramènent à la *Zuhandenheit*. Si une chose *zuhanden* – parce qu'elle renvoie significativement à une autre et ainsi à toutes les choses – donne le sens du monde comme totalité des étants, elle tend néanmoins à voiler le sens de l'ek-sister pour qui il en va du monde. Or ce sens de l'ek-sister est le possible pur qu'est la mort vers laquelle et pour laquelle, dans mon ek-sistence concrète, je suis ouvert.

Toute la pensée heideggérienne repose ici sur l'idée selon laquelle la mort se donnerait originairement en moi et pour moi. C'est par moi-même, seul, que je sais que je tends vers la mort et qu'elle est le possible le plus authentique pour moi. La personne concrète est habitée par un tel savoir qu'elle puise exclusivement en elle-même. Bref, ce n'est que par moi-même, et c'est là mon ipséité, que je sais que je vais mourir.

On peut toutefois raisonnablement douter d'une telle pensée. Certes je sais que je vais mourir. Toutefois n'est-ce pas parce qu'on me l'a dit et qu'on me l'a fait savoir ? S'agit-il réellement d'un savoir que je porte au fond de moi ou me vient-il des discours que l'on tient autour de moi ? Et, d'ailleurs, ne m'a-t-on pas signifié que j'allais mourir en m'indiquant des cadavres autour de moi ? Le rapport à la mort est verbal, disions-nous plus haut ; on peut prolonger l'argument tout en modifiant sa teneur en insistant sur le fait que mon savoir de la mort provient des discours qu'autrui m'a tenus sur elle. Si autrui me donne un accès indirect à la compréhension de la mort, ce dernier n'est pas pour autant inauthentique. C'est en fait autrui, et lui seul, qui me fait savoir que je suis mortel. Au fond de moi – et la troisième partie de notre travail insistera sur ce point – je ne sais pas que je vais mourir. Au fond de moi, selon un moi archaïque, je ne sais en rien que je vais mourir et je ne peux alors accéder à ce savoir essentiel que par autrui.

---

<sup>38</sup> *Être et Temps*, op. cit., p. 177.

En prolongeant une telle approche, on pourra alors considérer que le cadavre d'autrui peut avoir un sens bien plus authentique que Heidegger ne le veut. Le cadavre se donne bien comme corps au sens de chose dans l'espace. Son absence de vie le renvoie au sens de pur objet, de simple *Körper* (ainsi que pourrait le dire Husserl). Toutefois le cadavre est reconnu, même s'il s'agit de celui d'un inconnu pour moi, comme étant le *corps d'un sujet*. Le cadavre se donne comme corps (*Körper*) présent mais qui fut *corps propre vivant (Leibkörper)* d'un autre moi. Dans le cadavre qui n'est que chose étendue se donne le souvenir d'un corps vivant animé d'une vie. L'analogie entre mon corps vivant et ce corps joue encore jusqu'à permettre de reconnaître *ce qui fut* une vie pour un corps, comme je sens qu'*elle l'est en ce moment* pour moi. L'expérience du cadavre est une expérience intersubjective réelle dans laquelle joue l'analogie entre moi et autrui se fondant sur les apparitions respectives de nos corps mais mettant en jeu une dimension temporelle : ce qui est pour moi est ce qui fut pour lui ; ce qui est pour lui est ce qui sera pour moi. Toutefois l'expérience du cadavre est une expérience intersubjective désormais tronquée car la réciprocité lui fait défaut. Je sais, d'un savoir affectif, que l'autre ne peut rien découvrir en moi comme possibilité pour lui. Mais le cadavre est pour moi plein de sens car, analogiquement, il me montre la mort comme possibilité pour moi. Si autrui, mort, fut vivant et si autrui est analogue à moi, il m'apparaît, selon une compréhension affective que sa mort effective est une possibilité pour moi. C'est bien par autrui que je sais ma mortalité. Les rites funéraires qui accompagnent ce cadavre n'ont, au bout du compte, pas d'autre sens que de révéler à la communauté le sens de la mort comme un possible nécessaire pour chacun de ses membres.

Les rites funéraires ont également pour but de dérober le cadavre à la vue des sujets encore vivants. S'il s'agit de comprendre leur mortalité, ils ne doivent pas s'en préoccuper constamment. Ainsi par ces rites le cadavre est voué à disparaître car le sujet vivant doit se détourner de lui. Toutefois, ainsi que le rappelle Patočka dans un de ses très beaux textes, il y a bien *une vie après la mort*<sup>39</sup> au sens où le défunt garde encore un sens pour les vivants. L'autre mort, surtout lorsqu'il fut un intime, continue d'avoir sens pour moi. Je sais, selon une nécessité transcendantale, qu'il ne reviendra absolument plus et c'est bien pour cela qu'il n'y a plus de réciprocité. Mais son souvenir est bien là. Non pas simplement parce que je me le rappellerais, mais plus profondément parce que l'espace commun partagé s'est à présent modifié. Les objets, les mêmes objets se donnent et je les reconnais bien comme tels, mais leur forme d'apparition, la modalité de leur présence pour moi est désormais tout autre. Cela signifie que l'espace est constitué intersubjectivement, et continue de l'être à présent selon l'absence d'un des sujets ou plutôt selon sa présence désormais en creux. Le monde est constitué intersubjectivement, il continue de l'être même avec un sujet mort dont l'absence prend un sens car le monde n'apparaît plus à présent comme il apparaissait. La relation intersubjective avec le mort est l'expérience de la désormais nécessaire impossibilité de la présence d'autrui, de l'avènement de son irréductible absence habitée néanmoins du souvenir de sa présence. Le monde se donne avec et par autrui désormais absolument plus là. À ce titre un mort a sens pour moi.

---

<sup>39</sup> « Phénoménologie de la vie après la mort », op. cit., p. 145 à 156.

La mort apparaissant de l'autre, l'apparition de l'autre désormais mort, sont des expériences authentiques qu'on aura du mal à ne pas considérer comme concrètes. Par elles le sens de la mort peut m'apparaître, et un mort est encore un sujet. Ces épreuves s'insèrent dans une vie réellement vécue, selon des modalités que Heidegger ne considère pas. Bref, il y a bien un sens intersubjectif de la mort.

Si Heidegger refuse aussi radicalement qu'autrui puisse être un motif essentiel de compréhension de la question de la mort c'est parce que, pour lui, la mort ne peut et, à ce titre, ne doit pas être figurée<sup>40</sup>. Cette infigurabilité de la mort a pour principe celle du néant : le néant, parce qu'il est non chosique, ne doit recevoir aucune représentation. En effet toute figuration a recours à un étant et nous détourne ainsi de la compréhension authentique du néant. Si l'homme oublie le néant en se représentant des objets, ou si l'homme se lie au néant par le truchement d'objets qui le figurent, il gauchit dans les deux cas le rapport même au néant lui-même. L'expérience de la mort est au bout du compte l'unique situation dans laquelle le lien au néant même peut advenir. Aussi, pour préserver l'authenticité de ce rapport, faut-il en récuser toute figuration.

Cette dimension nous paraît être l'essentiel de la réflexion heideggerienne sur la mort. L'enjeu de toute cette pensée advient dans ce rapport au néant. Toutefois le néant n'est pas une dimension extérieure à l'existant ; le néant n'est pas le fond du monde. Il est la dimension essentielle de l'ek-sistant qu'est le *Dasein*. Le fond de toute personne humaine est ce non-être qui révèle sa dimension dans l'*être pour la mort* en tant qu'*angoisse de la mort*. Et c'est à titre de fond personnel que le néant – lorsqu'il montre son sens dans l'épreuve vécue de la possibilité constante de la mort – est condition d'apparition de tout étant.

L'enjeu de la réflexion heideggerienne sur la mort est d'intégrer cette dernière à l'*ek-sistence* concrète du *Dasein*. On doit considérer le néant de la mort comme une limite à l'existence. Cependant on peut interpréter cette limite comme demeurant extérieure à la vie du sujet. Le néant de la mort limite ma vie, mais en tant que limite qui n'est pas intégrée à cette vie même. Circonscrit par cette limite qui reste hors de moi, je suis dans la plénitude d'une vie qui ne se préoccupe alors en rien de la mort. Pour Heidegger la mort comme néant est la limite de mon existence mais qui doit être intégrée à celle-ci. Le néant de la mort appartient à mon existence selon le lien constant que j'ai avec elle dans l'angoisse. La mort comme néant est la limite interne de et dans mon existence. Je ne peux alors que me soucier d'elle, selon l'affect de l'angoisse.

C'est une telle dimension que les philosophes ont souvent mécompris. À ce titre rien n'est plus inauthentique que la pensée épicurienne que Heidegger critique tacitement dans le § 51 d'*Être et Temps*<sup>41</sup>. Les épicuriens pensent qu'il faut être indifférent à la mort<sup>42</sup>. L'inauthenticité ne réside pas ici dans le fait que les épicuriens se séparent de tout rapport affectif à la mort car, après tout, l'indifférence, puisqu'elle est une neutralité d'affect, relèverait encore d'une vie affective. Elle ne serait certes pas l'affect

---

<sup>40</sup> *Être et Temps*, op. cit., p. 192.

<sup>41</sup> *Être et Temps*, op. cit., p. 187.

<sup>42</sup> Épicure, *Lettre à Ménécée*, 204-206 ; Lucrèce *De la nature des choses*, « Livre III », vers 830 à 930.

authentique de l'angoisse mais pourrait être tout de même un lien affectif. Le contresens épicurien, qui montre que la sagesse philosophique ne fait que prolonger les fourvoiements du sens commun, consiste dans la compréhension de la *mort* comme étant un *fait*. Pour ces penseurs antiques je ne dois pas craindre la mort en tant qu'*état factuel*. Or le sens de la mort n'est certainement pas d'être un fait mais d'être un possible, *le* possible. Et ce possible exige un rapport constant d'angoisse à son égard. Cette angoisse est le rapport essentiel à moi-même, au néant essentiel de mon ek-sistence toujours ouverte. Le néant de la mort reste extérieur à l'homme pour la sagesse épicurienne. Elle limite tout individu humain mais pour qu'il reste dans la plénitude de ses sensations. Pour Heidegger c'est là le contresens le plus radical à l'égard de la mort car si elle est bien une limite, elle est interne à l'existence du *Dasein*. Le néant de la mort est intégré à mon existence puisqu'il est son sens le plus authentique. Ce néant a sens dans l'angoisse que j'éprouve mais que je refoule dans la peur de la mort<sup>43</sup>. Cette dernière doit être maintenue comme pur néant interne pour moi dans l'épreuve de l'angoisse.

La pensée heideggérienne de *l'être pour la mort* conduit à distinguer deux pensées du néant et deux pensées du rapport au néant dans l'épreuve de la mort. Pour l'une, inauthentique aux yeux de Heidegger et qui correspond à l'épicurisme, le néant qui est le sens de la mort est une limite pour l'individu humain mais qui reste extérieure au déploiement de sa vie ; cette dernière ne peut se déployer qu'à la condition que sa limite demeure extérieure à elle, et rien ne signifie mieux l'extériorité de cette limite que l'indifférence qu'elle inspire. Pour l'autre pensée, dont Heidegger lui-même est le représentant le plus radical, le néant de la mort est la limite pour l'existant, limite par laquelle la finitude de cette existence peut apparaître. À ce titre le néant de la limite de la mort ne peut que faire partie de l'existence de l'existant. Le néant est intégré à mon existence dont il donne le sens. Tel est le point culminant de *l'être pour la mort*.

### **L'immortalité du flux selon Husserl**

La pensée heideggérienne établit donc elle-même sa propre antinomie : elle indique que l'épicurisme s'oppose à elle quant à la question de sa propre mort pour l'homme. Or il se pourrait fort bien que, du moins en partie, la pensée de Husserl soit plus proche de la pensée épicurienne que de la position de Heidegger. Husserl développe une conception de la mort, certes discrète et présente dans peu de passages de son abondante œuvre, mais non moins réelle. Cette pensée de la mort se rencontre dans quelques textes publiés à titre posthume, ils n'étaient donc pas connus de Heidegger, et s'il y a opposition entre les deux auteurs elle n'est construite par aucun

---

<sup>43</sup> *Être et Temps*, op. cit., p. 116 à 118. La peur est un lien affectif, authentique à ce titre. Toutefois la peur est rapport à un objet car j'ai toujours peur *de* quelque chose. La peur nous éloigne ainsi du sens de la *mort* comme *possible* et *néant*. La peur de la mort est une déchéance quant à la compréhension de la mort car elle pose un objet. Le *Dasein* méconnaît ainsi la mort au moment même où il la reconnaît.

d'eux. Elle apparaît par la simple confrontation et révèle alors à quel point la phénoménologie a, dans son histoire, été portée par des logiques divergentes.

On doit donc affirmer qu'il y a une autre pensée phénoménologique de la mort que celle imposée par Heidegger. Cette autre pensée est, selon nous, plus proche du fond de la phénoménologie. On peut d'ailleurs remarquer que la position heideggérienne sur la mort a pu servir d'inspiration à des pensées fort peu phénoménologiques, comme par exemple celle de Lacan<sup>44</sup>. On soulignera par ailleurs que beaucoup d'auteurs liés à la tradition phénoménologique, lorsqu'ils ont pensé la question de la mort, l'ont fait en s'opposant ou en au moins en se démarquant de Heidegger<sup>45</sup>. Parfois sans le savoir, ne serait-ce qu'à cause de l'indisponibilité des textes de Husserl sur cette question au moment où ils rédigeaient les leurs, ils étaient plus proches de ce dernier que de Heidegger.

Dans les notes prises sur son exemplaire d'*Être et Temps*<sup>46</sup>, Husserl marque son intérêt mais aussi très souvent sa perplexité et parfois même son agacement à la lecture de l'ouvrage de Heidegger. À propos de la question de la mort, il souligne simplement un désaccord. S'il convient parfaitement du fait que la mort est certaine, tout en étant indéterminée quant à ses modalités, il insiste sur cette deuxième dimension en écrivant en marge : « La mort est étroitement liée au hasard, et somme toute à la contingence de la durée de la vie<sup>47</sup> ». Pour Husserl la mort n'est pas un absolu ; elle est même chargée d'une profonde contingence. Elle possède, évidemment, une nécessité mais qui provient de dimensions extérieures à la subjectivité. Bref, pour Husserl, la mort me vient toujours de l'extérieur et ne peut donc être considérée comme ce qu'il y a de plus intime au cœur de la subjectivité. Elle est bien une limite, mais hors de cette subjectivité et relevant des liens de force dans lesquels le sujet humain est toujours inscrit.

Une telle position, qui relie Husserl à une tradition philosophique que renie Heidegger, doit être reconstruite et provient de passages de son œuvre qui ont, le plus souvent, été écrits avant la publication d'*Être et Temps*. Nous nous proposons de mettre en place cette reconstruction<sup>48</sup>.

Au § 10 de l'« Appendice VIII » du cours de 1921 *De la synthèse passive*, Husserl considère la possibilité que je me représente un « alors ne plus être<sup>49</sup> ». On peut même considérer ce possible ne-plus-être à propos de moi-même : « je peux ne plus être ». Or une telle représentation présuppose un « être-alors<sup>50</sup> ». Le non-être ne se donne que pour et à une conscience qui, elle, est nécessairement, et qui l'est sur le mode de la continuation. Je peux

---

<sup>44</sup> Sur ce point nous renvoyons à la note 14 du présent texte.

<sup>45</sup> C'est le cas de Hannah Arendt pour qui la liaison de la mort avec la naissance, avec une valorisation de cette dernière (in *La condition de l'homme moderne*, op.cit.), est une attaque contre la pensée de Heidegger. De même Patočka (dans « Phénoménologie de la vie après la mort », op. cit., texte probablement écrit en 1967) s'éloigne de Heidegger.

<sup>46</sup> Edmund Husserl, *Notes sur Heidegger*, tr. N. Depraz, Minuit, 1993, plus particulièrement, p. 11 à 38.

<sup>47</sup> *Notes sur Heidegger*, op. cit., p. 27.

<sup>48</sup> Rappelons qu'elle a été mise en place, selon une approche un peu différente de la nôtre, par Mathieu Mavridis dans son article « Nuit noire. Sommeil monadique et nudité de l'ego », in *Alter* N°5, *Veille, sommeil, rêve*, 1997, p. 191 à 213.

<sup>49</sup> *De la synthèse passive*, tr. B. Bégout et J. Kessler, Millon, 1998, p. 362 à 365.

<sup>50</sup> Ibid.

ne pas être, ne plus être ; toutefois mon non-être est pour une conscience qui, elle, prolonge nécessairement son être. Il s'ensuit que cette conscience ne peut qu'être éternellement. Non pas selon le mode de l'éternité d'un présent qui ne s'altérerait pas et resterait identique à soi, mais selon la perpétuité d'un présent qui ne cesse de se modifier.

Husserl fait ici jouer la question de la *scission du moi (Ichspaltung)* qui traverse toute son œuvre<sup>51</sup>. On distinguera : le *moi empirique* ou *moi mondain* qui est une chose apparaissant dans le monde ; le *moi transcendantal* pour qui le moi empirique se donne. Il faut considérer qu'il s'agit du même moi mais selon des fonctions très différentes : objet d'apparition c'est-à-dire *chose apparaissant* dans le monde pour le premier ; pôle d'apparition en tant qu'instance à qui tout être mondain apparaît pour le second. Si une chose apparaît, elle apparaît à un moi qui, à ce titre, est moi transcendantal en ce qu'il est, même dans la passivité, condition de toute apparition. J'apparais dans le monde, en tant que je suis – corporellement mais aussi psychiquement – un être existant. J'apparais alors au moi transcendantal. Je m'apparais à moi-même selon des formes de réflexivité qui séparent le moi qui apparaît et le moi à qui il apparaît. Il n'y a pas un dédoublement des moi, l'institution de deux personnes distinctes mais la scission entre la personne dans le monde et le moi à qui cette personne apparaît. Ce moi est, numériquement, la même personne, mais qui a deux fonctions différentes : être vue ; être voyante y compris de soi en tant que vu.

Pour Husserl le moi apparaissant, parce qu'il apparaît dans le monde, peut disparaître. Sa disparition est une forme d'apparaître. Bref, la mort du sujet empirique apparaît. Elle ne peut alors apparaître que pour le moi transcendantal à qui se donne l'apparition de cette disparition et qui, du coup, continue d'être au-delà de cette disparition. Le moi empirique peut mourir et sa mortalité a bien sa forme d'apparition ; mais le moi à qui et pour qui il y a apparition, le moi transcendantal, ne peut mourir et est bien vivant au moment où cette mort apparaît. Si la mort apparaît dans le monde, elle apparaît à une conscience transcendantale qui, elle, ne peut mourir et qu'il faut alors penser comme immortelle.

On pourrait considérer cette conscience transcendantale, en tant que foyer et pôle d'apparition, comme étant simplement ponctuelle ; or, ici, Husserl la thématise comme étant un continu. En effet, elle retient ses propres actes et retient qu'elle s'est prolongée et se prolonge encore jusqu'au maintenant actuellement vécu<sup>52</sup>. Elle n'est donc pas capable de déterminer une origine à ce flux, elle se perpétue alors selon une dimension indéfinie. Le moi transcendantal n'a pas de point de départ, il n'a donc aucune origine. Il se donne comme ayant toujours eu lieu dans le passé. N'étant pas né, il se donne comme éternel<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Pour sa caractérisation la plus élémentaire, nous renvoyons à *Philosophie première. Partie 2. Théorie de la réduction phénoménologique*, tr. A.-L. Kelkel, PUF, 1972, p. 123 à 130.

<sup>52</sup> *De la synthèse passive*, op. cit., p. 362-363.

<sup>53</sup> Cette éternité du moi transcendantal apparaît. Elle se mondanise donc et apparaît à un autre moi que Husserl appelle le moi du phénoménologue. Ce dernier est celui à qui le moi transcendantal apparaît. Sur ce point, il faut renvoyer à la *Sixième Méditation cartésienne* de Eugen Fink, tr. N. Depraz, Millon, 1994. Il y aurait ici une régression à l'infini motivée par la *scission du moi* mais qui n'effraie en rien Husserl et qui n'a d'ailleurs pas vraiment lieu car le moi du phénoménologue est au fond une modalité du moi transcendantal qui nous conduit à

Porté par l'apparition de sa propre perpétuation passée, le moi transcendantal ne peut qu'anticiper sa perpétuation à venir. Il n'y a pas de possibilité d'un achèvement transcendantal de mon moi. En tant que moi transcendantal je suis immortel. Je vais d'acte en acte selon une tension vers le prolongement de mes propres actes. L'essentiel est de tendre vers sa propre tension. Il y a ainsi une tension de tension. Telle est la vie qui, pour Husserl, se prolonge perpétuellement sans naissance ni mort.

Une question se pose néanmoins : qu'en est-il du sens de l'apparition de la mort ? Elle apparaît au moi transcendantal mais selon quelle signification et quelle portée ? Sur ce point le propos de Husserl est très clair quand bien même il peut apparaître déroutant :

« Personne ne peut faire en soi-même l'expérience de la mort<sup>54</sup> ».

Husserl affirme ici que la mort n'est pas une expérience intérieure. Si nous considérons que cette proposition a été écrite en 1936, soit bien après la lecture d'*Être et Temps*, nous pouvons y voir une opposition explicite à Heidegger. Tentons de le préciser.

Le propos, puisqu'il concerne la personne, met en jeu le moi empirique, existant dans le monde. Ce moi empirique, en tant que chose, est inséré dans des rapports de causalité<sup>55</sup> qui peuvent le conduire à sa disparition. Or une cause est une force extérieure ; la mort provenant d'une telle force, elle est contingente quant au moment et à la forme de son apparition, même si elle interviendra nécessairement car il est nécessaire qu'un être naturel mondain subisse des forces extérieures à lui et provenant du monde. Toutefois l'essentiel est ici de saisir que pour Husserl la mort provient toujours de l'extérieur. Elle n'est donc pas une dimension propre et interne au sujet. La mort est bien une limite mais qui demeure nécessairement externe à la subjectivité.

Cette dimension apparaît au moi transcendantal qui est l'instance d'apparition de sa propre réalité mais qui est, aussi, le moi le plus originaire. La subjectivité transcendantale n'est pas essentiellement une fonction logique, elle est, plus originairement, la subjectivité la plus fondamentale en ce qu'elle est aussi la plus archaïque. La subjectivité transcendantale est l'instance originaire dont je ne fais pas l'expérience directe mais qui est toujours sous-jacente et qui anime tout vécu. L'analyse phénoménologique peut, seule, la restituer. Or ce moi transcendantal est, répétons-le, immortel,

---

considérer que ce dernier est bien le sol ultime de compréhension. On multiplie le moi transcendantal ce qui correspond bien à sa dimension perpétuelle. On pourrait aussi penser que l'immortalité du moi transcendantal comme perpétuation de ses actes de conscience apparaît au moi du phénoménologue qui, lui, ne serait qu'un seul acte. Ainsi le moi du phénoménologue serait en ultime instance une fonction logique. Il est possible d'interpréter de la sorte Husserl. Il n'en reste pas moins vrai que cette fonction logique de pôle d'apparition ne peut s'éteindre et s'évanouir, elle a perpétuellement lieu pour n'importe quelle forme d'apparition mondaine, y compris du moi mondain ou du moi transcendantal. Il s'ensuit que le sens le plus profond du moi, transcendantal et du phénoménologue, est sa propre perpétuation.

<sup>54</sup> « Le monde anthropologique », tr. N. Depraz, *Alter* N°1, *Naître et mourir*, p. 282.

<sup>55</sup> Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, § 15 et 16, tr. E. Escoubas, PUF, 1982, p. 63 à 87.

et se vit archaïquement comme tel. Le moi transcendantal ne sait rien de sa propre mort parce que, primitivement, elle n'a aucun sens pour lui.

Précisons : la subjectivité est bien mortelle, elle est vouée à disparaître. Cependant cette mort provient de l'extérieur et le moi en lui-même ne sait donc rien d'elle. Je me sens immortel car mes vécus actuels sont le prolongement des précédents et vont se perpétuer dans ceux à venir de telle sorte qu'ils ne contiennent pas en eux-mêmes la possibilité de leur annihilation. Celle-ci adviendra : je cesserai de m'ouvrir à des vécus à venir possibles, mais parce qu'une cause extérieure viendra interrompre cette continuité qui *devrait* se prolonger. Le moi archaïque se croit immortel et le moi comprendra sa mortalité lorsqu'il intégrera, dans l'ordre de ses représentations, la compréhension de la logique du monde externe. Toutefois, en lui-même et selon son archaïsme qui ne s'abolit jamais, il continue de se penser comme pouvant prolonger indéfiniment ses vécus.

L'idée fondamentale de Husserl peut être confirmée si nous nous référons à certaines hallucinations contemporaines proposées par les transhumanistes<sup>56</sup>. Aux yeux de certains, nous pourrions – par inhibition du vieillissement cellulaire de nos cellules, en séquençant l'ADN de telle sorte qu'on prévoirait toutes sortes de maladies possibles et qu'on pourrait remplacer les organes lésés après en avoir cultivé les cellules souches ou même en intervenant directement sur les gènes concernés – nous rendre immortels<sup>57</sup>. Il y a là une totale irrationalité mais qui s'enracine au plus profond du moi archaïque<sup>58</sup>. Ce dernier ne peut saisir sa propre mortalité parce qu'elle n'est pas une possibilité interne mais provient toujours d'une extériorité à la subjectivité. Le sujet rationnel sait sa propre mortalité à partir du moment où il se sait, empiriquement et non archaïquement, inséré dans des réseaux de causalité. Le moi rationnel se sait mortel parce qu'il sait qu'il y a une limite à son élan indéfini à prolonger ses vécus.

Au fond, pour Husserl, la mort est bien un néant mais que je n'éprouve pas et que je ne vis pas. Elle survient donc au moi empirique et non au moi transcendantal qui est aussi le moi le plus archaïque. La rationalité accomplie consistera bien évidemment à se savoir mortel mais en comprenant que la mort n'est pas la possibilité la plus propre qui soit mais une limite qui vient toujours de l'extérieur de la subjectivité. Cette limite est nécessaire mais ne relève en rien de notre intériorité.

Ceci ne nous dit pas tout à fait ce qu'est la mort pour la subjectivité transcendantale. Elle est la cessation de sa vie, cessation déterminée par une

---

<sup>56</sup> Pour une présentation critique du transhumanisme, nous renvoyons au très bon livre de Jean-Michel Besnier, *Demain les posthumains, Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Pluriel, 2012.

<sup>57</sup> Le projet est assez confus et marque ainsi son irrationalité car on ne sait pas très bien s'il s'agit d'être immortel ou de prolonger la vie le plus longtemps possible.

<sup>58</sup> Les transhumanistes promettent confusément l'immortalité ou le prolongement indéfini de l'existence tout en semblant oublier que, même si j'ai inhibé le vieillissement cellulaire, séquenqué l'ADN et prévu toutes les possibilités pour remplacer mes organes défaillants, je ne résisterai jamais à une force extérieure qui s'abattra sur moi. Les transhumanistes se fondent sur une subjectivité archaïque en oubliant les données les plus élémentaires issues champ naturel. C'est là une position surprenante pour des individus qui se réclament d'une rationalité scientifique. Nous ne douterons pas de leur profonde irrationalité philosophique !

cause externe. Toutefois nous ne savons pas encore quelle est la modalité de cette cessation.

Pour le comprendre nous nous référerons à l'« Appendice XX » des *Husserliana XIV*<sup>59</sup>. Ce texte, écrit en 1922, définit la mort comme la *cessation d'un rapport au monde*<sup>60</sup>. Le monde ne se donne plus à un sujet mort. Il n'y a plus, pour lui, d'apparition du monde. Les choses et leur environnement, leur horizon ainsi que l'horizon de tous les horizons qu'est le monde n'apparaissent d'aucune façon à la subjectivité éteinte, pas même à titre de possibilité incertaine.

Or – et c'est la portée ultime que Husserl donne à la question de la mort, portée qui peut surprendre – cette cessation est semblable à l'endormissement du moi. La mort est la perte de l'état de veille comme l'est l'entrée dans le sommeil. Il y aura deux différences néanmoins : la mort est un sommeil sans possibilité de retourner à la vie éveillée ; elle est un sommeil sans rêve c'est-à-dire sans intentionnalité qui me reliait encore au monde. En effet, si les images du rêve sont imaginaires, c'est-à-dire possèdent une certaine irréalité, elles se donnent sur fond de monde. Ce fond accompagne toute intentionnalité. Si cette dernière est la visée de quelque chose qui s'individue, cet individu surgit sur un fond de monde qui est comme la possibilité d'intentionnalités à venir. La mort est l'interruption définitive de tout rapport à l'extériorité<sup>61</sup>.

Cette caractérisation n'est pas incompatible avec la position heideggérienne, toutefois elle inclut une dimension radicalement irréconciliable avec ce que Heidegger pourra penser. En effet l'interruption de toute intentionnalité, l'endormissement même le plus profond, implique le prolongement du flux. Si ce dernier est flux des vécus, notamment intentionnels, il peut se penser selon une complète nudité. Il sera un flux de vécus parfaitement aveugles, ne visant rien. Ils n'auront aucune intentionnalité parce qu'ils ne retiennent aucun acte préalable qui aurait un contenu. De ce fait ce flux ne sera la condition d'aucune anticipation de quelque vécu intentionnel à venir. Le flux porte les vécus et est la condition archi-subjective de leur intentionnalité<sup>62</sup>. Mais on peut réduire le flux à sa pure forme de pur écoulement. Il n'est alors que le pur passage d'un vécu à l'autre. C'est lorsqu'on est en deçà de toute intentionnalité que cette dimension peut se faire jour, dans le sommeil, dans le sommeil sans rêve, dans la mort en tant que sommeil sans image onirique et sans possibilité de revenir à la vie éveillée. Cette dimension est absolument archaïque, au point d'ailleurs que nul sujet ne peut effectivement la vivre mais elle est un sens que l'analyse phénoménologique nous invite à donner selon une libre variation qui part de vécus réellement vécus pour aller jusqu'à ses dimensions hyperboliques qu'elle nous conduit à entrevoir.

La mort est une question que l'on ne peut interroger qu'à aller au-delà de notre expérience immédiatement vécue. Elle donne sens à notre expérience mais implique que, à partir d'elle, nous allions au-delà de ce

---

<sup>59</sup> « L'universum des possibilités de mon être-autre coïncide avec l'universum des possibilités d'un moi en général. Le moi ne peut naître ni périr », tr. F. Dastur et M. Mavridis, in *Alter* N°5, *Veille, sommeil, rêve*, p. 214 à 219.

<sup>60</sup> « L'universum... », op. cit., p. 216.

<sup>61</sup> « L'universum... », op. cit., p. 216-217.

<sup>62</sup> Sur ce point nous renvoyons à notre étude « Le flux originaire. Pensée husserlienne du sujet et métaphysique phénoménologique », in *Philopsis*, Août 2015.

qu'elle nous présente. Husserl, comme Heidegger d'ailleurs, ont une telle attitude mais se séparent quant à la portée de leurs analyses respectives. Pour Husserl la mort, selon un platonisme parfaitement assumé, est au fond la disparition du corps mais le prolongement du pur écoulement qu'est le flux. Le corps (*Körper*) mondain et empirique est le premier lien avec le monde et ce qui le soutient continuellement. Si la mort est la cessation de tout rapport au monde, elle est donc la cessation de l'incarnation dans le corps. Le flux ne s'incarne donc plus, mais il demeure selon le pur écoulement qu'il est. La vie ne s'objective plus dans aucune réalité et notamment dans celle du corps, mais la vie comme pur passage continue d'avoir sens.

On est bien ici en droit de parler d'un platonisme de la pensée husserlienne. En effet, comme Platon, Husserl considère la mort comme la disparition du corps qui se sépare ainsi d'une dimension spirituelle. Toutefois pour Platon cette dernière est une âme, c'est-à-dire une substance caractérisée par une identité avec elle-même. Pour Husserl c'est le flux qui demeure lorsqu'il s'est délié du corps. Or ce flux n'est pas identité substantielle car il n'est qu'altération et passage ; et s'il possède une identité, elle n'est rien d'autre que cette pure modification à elle-même<sup>63</sup>.

Pour Husserl la mort est la disparition d'un sujet individué, c'est-à-dire d'un être dont la fluence est liée à *un* corps. La mort est la disparition de ce corps mais le prolongement du flux. On peut bien sûr donner à cette pensée une portée spiritualiste. Mais il faut aussi et surtout penser, selon le souci de concrétude phénoménologique, que le flux de la subjectivité, s'il n'est plus lié à un seul individu, a une portée intersubjective. Le flux, rapporté au sujet que j'étais, cesse dans ce seul lien individuel, mais se prolonge dans la vie d'autrui. La mort, en tant qu'elle est ma mort, est la disparition d'une subjectivité individuée. Elle est la disparition du flux liée à la matérialité de ce qui fut mon corps. Mais le flux se prolonge au-delà de son individuation particulière. Au-delà de ma mort la vie fluente se prolonge dans celle des autres. D'autres sujets individués vivront, et je le sais, dans mon vécu présent. Et cette vie des autres a à voir avec la mienne en ce que c'est le flux des vécus qui advient en eux. Ce flux des vécus ne s'incarne pas dans un seul sujet individué mais en chacun et les transcende donc. Par ailleurs le flux qui s'incarnait individuellement en moi se prolonge au sens où je continue de vivre, même humblement, dans la mémoire de l'humanité pensante. Tel est le sens phénoménologique qu'il faut donner à cette pensée de l'immortalité du flux. L'idée est au fond très simple : la vie se prolonge au-delà de la mienne. La vie ne s'épuise pas à être seulement ma vie. Elle vit précisément dans le continu des différentes vies individuées qu'elle rassemble et aussi dépasse.

La pensée husserlienne est bien celle du flux comme passage continu de mes vécus. Ce pur écoulement archi-subjectif se lie à un corps et telle est l'individuation de la vie. Le corps peut disparaître et sa déliaison avec le corps est ce que l'on appelle la mort ; mais cette déliaison advient de telle sorte que le flux, lui, se prolonge pour lui-même tout en pouvant s'individuer à nouveau dans d'autres corps.

---

<sup>63</sup> Ibid.

Il est possible, surtout si on est imprégné par la pensée heideggérienne, de considérer que cette pensée ne consiste qu'en une dénégarion de la mort. Cette dernière est dépassée par le flux et donc niée dans sa spécificité. Toutefois on peut aussi considérer, lorsqu'on s'efforce d'être à même la pensée husserlienne, que cette conception relativise la mort ou, tout au moins, se refuse à l'absolutiser. Avec Husserl la mort est intégrée à la vie, dont elle est un moment et non le terme absolu.

La *pensée de l'ek-sistence* heideggérienne est la pensée du seul individu. Le *Dasein* est bien un individu qui se tient, seul, dans le monde auquel il s'ouvre depuis sa solitude. C'est dans cette solitude, pour ne pas dire son solipsisme, qu'un tel étant rencontre la mort qui ne peut alors qu'être la sienne et qui est le sens même de son existence. Reconduit à sa solitude, le *Dasein* est nécessairement lié à sa seule mort. La *pensée de la vie* husserlienne est foncièrement une pensée de l'intersubjectivité. Certes, les analyses partent d'un sujet individué mais pour toujours s'ouvrir à l'autre sujet et pour faire entendre que le sens le plus fondamental de la subjectivité est intersubjectif. Si la vie est intersubjective la mort d'un sujet est relative à la continuation de cette vie dans d'autres sujets. Et il ne s'agit là en rien d'une considération abstraite mais du sens le plus profond de la vie que, d'ailleurs, même un sujet individué peut éprouver en lui-même dans l'élan pulsionnel à prolonger le flux qui le porte. Un tel élan n'est pas la *persévérance dans l'être* qui retient quelque chose de l'individuation. Il la dépasse et l'englobe quand bien même un sujet l'éprouve, ne serait-ce qu'en sourdine, au fond de ses vécus.

Nous avons tenté de considérer laquelle des deux vues est la plus concrète. Au niveau du seul individu la pensée heideggérienne s'impose, mais si la subjectivité est toujours réellement au-delà de son individuation, non pas vers un Autre mystique, mais tout simplement vers autrui dans lequel la vie se prolonge, alors la vie concrète est plus originellement saisie par Husserl. La réduction n'est en rien l'abstraction, la variation eidétique n'est pas une divagation coupée du sens des choses. Elle est, bien au contraire, l'effort pour saisir l'expérience même. Or ces couches les plus profondes sont directement hors de saisie et on ne peut alors les approcher que par un long détour de réflexion. Tel est le sens de la démarche husserlienne.

Sur le plan de l'histoire de la philosophie, l'opposition sur la question de la mort entre les pensées heideggérienne et husserlienne est une opposition quant à la compréhension du néant de la mort comme limite pour l'humain. L'enjeu – que nous avons déjà repéré – est au fond très simple : la mort est une limite interne pour la position heideggérienne et qui pourrait aussi être celle de Pascal ; la mort est une limite externe pour Husserl tout comme pour les épicuriens. Il nous paraît difficile de dépasser cette antinomie. Il se pourrait que la pensée humaine, jusque dans la tradition phénoménologique, soit vouée à demeurer dans une telle gigantomachie.