

L'existence **Vie et mort dans la phénoménologie**

Paul Ducros

Philopsis : Revue numérique
<https://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 mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

L'histoire de la phénoménologie possède – nous l'avons déjà écrit – sa logique et sa finalité : s'éloigner de Husserl¹. 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 originaire. 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*². Toutefois les limites de la phénoménologie étaient à l'œuvre dès sa naissance même,

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

² 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 concrète³.

Si l'écart de la postérité phénoménologique par rapport à Husserl est advenu sur plusieurs plans et sur diverses questions⁴, il se joue exemplairement – notamment pour Heidegger – à propos du problème de la mort⁵. 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*⁶. 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*)⁷. 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 transcendentalement 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 heideggérienne⁸. Si Husserl parle de la mort, il ne l'évoque que comme un « sommeil⁹ », venant jusqu'à dire que seul le moi empirique est frappé par la mort alors que le moi transcendantal doit, lui, être considéré comme « immortel¹⁰ ».

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

4Nous renvoyons à nos deux articles situés dans la note 1.

5*Être et Temps*, op. cit., p. 176 à 194.

6*Etre et Temps*, § 40, op. cit., p. 143 à 147.

7*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*.

8*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 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.

9« L'universum... », op. cit., p. 218.

10*De la synthèse passive*, op. cit., p. 362.

Husserl est toujours resté Husserl diront certains, c'est-à-dire le penseur d'une subjectivité désincarnée qui en vient à la dénégation du sens le plus réel de son existence : sa mortalité.

Il s'agit ici pour nous d'ouvrir à nouveau ce dossier¹¹. 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 heideggérienne. 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 heideggérienne. Très peu d'autres penseurs de la tradition phénoménologique thématisent la mort. Soit elle est totalement absente de leur questionnement¹², soit elle est pensée comme secondaire, relative à la vie ou à la naissance¹³. 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 centrale¹⁴.

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 problème¹⁵. 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 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*¹⁶. 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 possibilités¹⁷. 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

¹¹Ces 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..

¹²C'est notamment le cas de Merleau-Ponty.

¹³Hannah 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.

¹⁴On remarquera que la conception heideggérienne 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.

¹⁵*Être et Temps*, op. cit., p. 176 à 194.

¹⁶Nous 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.

¹⁷*Être et Temps*, op. cit., p. 148.

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 possible¹⁸. 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 devancement¹⁹.

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 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*²⁰, 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

18Ibid.

19*Être et Temps*, op. cit., p. 147.

20*Être et Temps*, op. cit., p. 176-177.

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 § 50²¹ et le § 53²² 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 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*²³, *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 rabaissée 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 effectif²⁴. Ceci ne peut être entendu que si –

²¹*Être et Temps*, op. cit., p. 184 à 186.

²²*Être et Temps*, op. cit., p. 190 à 194.

²³*Être et Temps*, op. cit., p. 193.

²⁴*Être et Temps*, op. cit., p. 185.

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.

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*²⁵. Elle est un affect premier, consistant en un sentiment d'oppression et de menace. Le *Dasein* se sent oppressé, 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'angoisse²⁶. 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-même²⁷. 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 indépassable²⁸. 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.

25 *Être et Temps*, op. cit., p. 143 à 147.

26 *Être et Temps*, op. cit., p. 192.

27 Ibid.

28 Ibid.

Il faut également rappeler que la mort est *certaine*²⁹. 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*³⁰. Ce dernier ne doit pas être confondu avec un *périr* (*verenden*) qui caractérise tout être vivant, ni non plus avec un simple *décéder* (*ablenen*) 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 indéterminée³¹. 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.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

²⁹*Être et Temps*, op. cit., p. 193.

³⁰*Être et Temps*, op. cit., p. 183.

³¹*Être et Temps*, op. cit., p. 193-194.