



Angoisse et mort dans *Sein und Zeit*

Par JULIEN PIERON
FNRS – Université de Liège

Pour Alexis Filipucci.

*Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit
des Daseins in ihm¹.*

Résumé Ces quelques pages tentent de ressaisir les structures et la mobilité existentielle de l'angoisse et de la mortalité, en suivant la description phénoménologique qu'en propose Heidegger dans *Sein und Zeit*. On y soutient la thèse selon laquelle les analyses phénoménologiques de l'angoisse et de la mort visent une seule et même donnée phénoménale, et l'on essaie d'en mettre en évidence le caractère systématique central dans le traité de 1927. On montre enfin en quoi l'étude de la description phénoménologique de l'« angoisse de la mort » permet une saisie plus profonde des concepts de *finitude* et d'*horizon* de la temporalité.

Dans les pages qui suivent, nous tentons de reprendre en vue la description phénoménologique de l'angoisse proposée par Heidegger dans *Sein und Zeit*, puis son amplification à travers l'examen de la mortalité. C'est parce que l'analyse phénoménologique de la mort est bel et bien conçue comme une amplification de celle de l'angoisse qu'il sera permis de parler d'« angoisse de la mort » pour désigner une seule et même donnée phénoménale. Ce qui nous intéresse dans ce phénomène, c'est sa *mobilité*. La question de l'angoisse de la mort est intimement liée à celle du *mouvement* (retour, détour, fuite) — mouvement existentiel d'autant plus énigmatique

¹ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, p. 229.

qu'il ne s'effectue pas dans un lieu, mais à *même* l'être du *Dasein* qui *est* ouverture¹, localité précédant tout lieu. Si nous acceptons de tenir fermement ce point de départ, des expressions telles que « fuite de soi », « mise en face de soi », ou « retour à soi » doivent éveiller un questionnement incessant : que peuvent bien signifier de tels mouvements dans une phénoménologie pour laquelle le soi n'est pas un point matériel fixé en un lieu, mais le mode d'être du *Dasein* comme ouverture ou localité ?

*

La description phénoménologique de l'angoisse n'est pas effectuée pour elle-même, mais dans le but de mettre en évidence la détermination « unitaire » de l'être « total » du *Dasein* comme souci. L'analyse de l'angoisse prend son point de départ dans la caractérisation de la déchéance (*Verfallen*) comme fuite (*Flucht*)². Ce point de départ est remarquable : il est ici question d'un *mouvement* — mouvement ontologique par lequel le *Dasein* s'*écartere de lui-même* pour échouer en quelque sorte sur le monde³ —, qui s'accomplit sur le mode d'une double plongée dans le On et dans le « monde »⁴ de la préoccupation. Le mouvement de la déchéance n'est pas déplacement d'un point à un autre, mais mobilité inhérente à l'ouverture que le *Dasein* est : la déchéance est le mode d'être quotidien du « Là », le mouvement dans lequel l'ouverture s'est toujours déjà engagée⁵. Ce mouvement constitue une fuite du *Dasein* « devant lui-même » (*vor ihm selbst*), « devant le pouvoir-être-soi-même en mode propre »⁶.

Comment comprendre une telle fuite ? Le *Dasein* n'est ni chose, ni corps, ni personne, mais ouverture⁷ ; plus précisément : le *Dasein* est son ouverture⁸ — l'adjectif possessif indiquant que l'ouverture est, par une nécessité d'essence, « à chaque fois *miennes* »⁹. L'enjeu fondamental des réflexions sur le « qui » du *Dasein* était de montrer qu'à la question « qui ? », on ne répond proprement qu'en indiquant un *mode d'être* — non une

¹ *Sein und Zeit*, § 28, p. 133 : « Das Dasein ist seine Erschlossenheit » (souligné par Heidegger).

² *S.u.Z.*, § 40, p. 184.

³ *S.u.Z.*, § 38, p. 176.

⁴ Les guillemets indiquent l'acception ontique de l'expression, cf. *S.u.Z.*, § 14, p. 65.

⁵ *S.u.Z.*, p. 166 (titre).

⁶ *S.u.Z.*, § 40, p. 184.

⁷ *S.u.Z.*, §§ 10 et 28.

⁸ *S.u.Z.*, § 28, p. 133.

⁹ *S.u.Z.*, § 9, p. 41.

substance ou une personne¹ —, et que ce mode d'être est originairement traversé par autrui, puisqu'il est d'emblée être-avec (*Mitsein*)². Se fuir soi-même, c'est donc pour le *Dasein* s'écarter de cette ouverture ou de ce mode d'être — originairement traversé par autrui — qu'il doit à chaque fois assumer³, pour se tourner vers « autre chose ». Cet « autre chose », qui ne peut pas être situé en dehors de l'ouverture, n'est rien d'autre qu'une modalité particulière de cette même ouverture. C'est donc le passage d'un mode à l'autre, la modulation ou la modification de l'ouverture — modification qui n'est pas accidentelle, mais exigée par sa structure même — qui doit constituer le sens de la « fuite de soi », à supposer que nous conférions à cette expression le sens *ontologique* que Heidegger nous demande de lui donner.

¹ *S.u.Z.*, §§ 25-27.

² Sur ce point, il n'est peut-être pas inutile de rappeler quelques extraits de *Sein und Zeit* qui nous montrent : 1) que l'être-à est essentiellement être-avec, et que l'ouverture du monde est toujours celle d'un monde commun : « *Auf dem Grunde dieses mithaften In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-sein ist Mitsein mit Anderen* » (§ 26, p. 118 ; nous soulignons) ; 2) que le « en-vue-de soi », dans lequel s'enracine la signification du monde, est toujours du même coup, et indissociablement, un « en-vue-d'autrui » : « *Die Weltlichkeit wurde interpretiert (§ 18) als das Verweisungsganze der Bedeutsamkeit. Im vorgängig verstehenden Vertrautsein mit dieser lässt das Dasein Zuhandenes als in seiner Bewandnis Entdecktes begegnen. Der Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit ist festgemacht im Sein des Daseins zu seinem eigensten Sein, damit es wesenhaft keine Bewandnis haben kann, das vielmehr das Sein ist, worumwillen das Dasein selbst ist, wie es ist. / Nach der jetzt durchgeführten Analyse gehört aber zum Sein des Daseins, um das es ihm in seinem Sein selbst geht, das Mitsein mit Anderen. Als Mitsein "ist" daher das Dasein wesenhaft umwillen Anderer. Das muss als existenziale Wesensaussage verstanden werden* » (§ 26, p. 123, nous soulignons) ; 3) en conséquence, se connaître « soi-même » équivaut toujours à prendre conscience du caractère essentiel de l'être-avec et du rapport aux autres : « *Das Sein zu Anderen ist nicht nur ein eigenständiger, irreduktibler Seinsbezug, er ist als Mitsein mit dem Sein des Daseins schon seiend. Zwar ist nicht zu bestreiten, dass das auf dem Grunde des Mitseins lebendige Sichgegenseitig-kennen oft abhängig ist davon, wie weit das eigene Dasein jeweilig sich selbst verstanden hat ; das besagt aber nur, wie weit es das wesenhafte Mitsein mit Anderen sich durchsichtig gemacht und nicht verstellt hat, was nur möglich ist, wenn Dasein als In-der-Welt-sein je schon mit Anderen ist* » (§ 26, p. 125, nous soulignons).

³ Puisqu'il n'est pas à lui-même sa propre origine, mais qu'il est perpétuellement en position de répondant, cf. *S.u.Z.*, § 9, p. 41-42.

À l'ouverture appartient le rapport à ce qui surgit en son sein. Le comprendre (*Verstehen*) n'est en effet jamais pur comprendre de l'être, mais toujours comprendre de l'étant dans son être¹, et la disposition affective (*Befindlichkeit*) est toujours une façon de se laisser aborder par l'étant qui surgit au sein du monde². En affirmant que la fuite de soi s'accomplit comme plongée³ (*Aufgehen*) dans le On et auprès du « monde » (c'est-à-dire des choses) de la préoccupation⁴, Heidegger décrit ce *mode de l'ouverture dans lequel la dimension même d'ouverture passe à l'arrière-plan au profit de ce qui surgit dans l'ouverture*. Étant ainsi occultée, l'ouverture perd son caractère « problématique » : elle perd cette assignation ontologique à la « responsabilité » inscrite en elle du fait que l'ouverture ne flotte pas dans un arrière-monde, mais est à chaque fois celle d'un *Dasein* — est « à chaque fois *mienne* ». C'est l'effacement de cette assignation ontologique à la « responsabilité » qui constitue l'essence même du On. Avant d'être « diabolisé » et de charrier des connotations dépréciatives⁵, le On désigne d'abord ce *mode d'être non problématique de l'ouverture*, cette façon d'assumer l'ouverture sans l'assumer, en se déchargeant de « l'insoutenable pesanteur » que constitue la nécessité de devoir toujours répondre de l'ouverture⁶.

Avant de poursuivre, nous devons fixer une double signification des termes *Eigentlichkeit* (propriété) et *Uneigentlichkeit* (impropriété). *Eigentlichkeit* et *Uneigentlichkeit* peuvent être compris au sens strict comme manières d'être proprement ou improprement ce que le *Dasein est* : ouverture. Au sens strict, être proprement, être purement et simplement ouverture, c'est en quelque sorte — comme nous le verrons plus loin — être transi par le rien. Être improprement ouverture, c'est être absorbé d'une façon ou d'une autre par l'étant qui surgit au sein de l'ouverture. Parce que l'étant qui surgit au sein de l'ouverture constitue un *moment structurel* de l'ouverture elle-même, il est impossible de se maintenir dans l'être-proprement ouverture au sens strict d'un être-transi par le rien : il faut nécessairement *revenir* à un certain rapport à l'étant surgissant au sein de l'ouverture, et donc s'y plonger ou être absorbé par lui.

¹ *S.u.Z.*, § 32, p. 151.

² *S.u.Z.*, § 29, p. 137.

³ Le terme *aufgehen* signifie l'ouverture ou l'éclosion, mais désigne aussi le mouvement de se fondre dans quelque chose ou d'être absorbé par lui.

⁴ *S.u.Z.*, § 40, p. 184.

⁵ Connotations qui, malgré les dénégations de Heidegger, sont pourtant évidentes dans son texte.

⁶ *S.u.Z.*, § 27, p. 127-128.

Ce mouvement de *retour* à l'étant peut lui-même s'accomplir de deux façons : soit en gardant la trace du caractère problématique de l'ouverture et du fait qu'elle est irréductiblement « mienne », soit en effaçant l'être problématique de l'ouverture. Ces deux modes du retour définissent les deux modalités de la propriété et de l'impropriété entendues en un *sens plus lâche*. C'est la coexistence du sens « strict » et du sens « lâche » qui permet de comprendre pourquoi Heidegger introduit des « degrés » dans l'*Eigentlichkeit* et l'*Uneigentlichkeit* (en nous parlant d'existence « tout à fait impropre¹ » ou « plus ou moins impropre² », ou encore d'une possible « indifférence modale³ » entre les deux), et pourquoi il combine parfois *Eigentlichkeit* et *Uneigentlichkeit* dans des formules apparemment paradoxales (affirmant par exemple que l'existence en mode propre — au sens lâche — est elle-même vouée à l'impropriété — au sens strict⁴).

L'analyse phénoménologique de l'angoisse se développe en prenant pour point de départ le constat d'une fuite déchéante du *Dasein* « devant » lui-même. Nous avons précisé le sens de cette fuite, et la façon dont elle doit être conçue : comme *modification* ou modulation de l'ouverture, comme passage du mode propre au mode impropre de celle-ci. Un tel mouvement est saisi comme détour (*Abkehr*). Partant du constat initial d'un détour, le phénoménologue cherchera la possibilité d'un retour (*Hinkehr*) qui conduise le regard vers cela même qui est fui (c'est-à-dire *modifié*) : le mode propre de l'ouverture. C'est le phénomène de l'*angoisse*, dans son surgissement brusque au sein de l'existence quotidienne, qui permettra d'accomplir ce « retour »⁵. Pour mener à bien la description du phénomène de l'angoisse, Heidegger prend pour guide la structure phénoménologique de la peur⁶, qui s'articule comme un prendre peur *devant* quelque chose (devant un étant intramondain qui s'approche au sein d'une contrée en présentant un caractère nuisible), et comme un prendre peur *pour* quelque chose (pour un certain mode de l'être-au-monde préoccupé).

L'angoisse se distingue de la peur en ceci qu'elle ne s'angoisse pas devant un étant intramondain déterminé. Le menaçant ne présente aucune nocivité *déterminée*, qui pourrait atteindre le menacé d'un certain point de vue et selon un certain pouvoir-être factice concret. Le devant-quoi est

¹ *S.u.Z.*, § 68c, p. 347.

² *Ibid.*

³ *S.u.Z.*, § 12, p. 53.

⁴ *S.u.Z.*, § 60, p. 298-299.

⁵ *S.u.Z.*, § 40 p. 184-185.

⁶ Cette structure a été dégagée au § 30 de *Sein und Zeit*.

parfaitement indéterminé, ce qui signifie qu'aucun étant intramondain n'est ici pertinent : le monde a désormais le caractère de la complète insignifiance (*Unbedeutsamkeit*)¹. Le phénomène de l'espace étant inscrit dans la structure même de la signifiance², la conséquence de la « neutralisation » de la signifiance dans l'angoisse est que celle-ci ne voit ni « ici », ni « là-bas », à partir duquel le menaçant pourrait s'approcher. Le menaçant n'est nulle part (*nirgends*), ce qui n'implique pas l'abolition de l'espace, mais la présence de la *contrée en général*, l'ouverture du *monde en général*. Le menaçant ne s'approche pas dans une certaine direction ; il est déjà là tout en n'étant nulle part, dans une proximité plus proche que tout ce qui est proche — si proche qu'elle oppresse et coupe le souffle³. Ce qui devient manifeste dans l'angoisse, c'est donc le rien et nulle part (*Nichts und nirgends*), c'est-à-dire le phénomène du *monde en tant que tel*. La dernière étape de la série d'équivalences établie par Heidegger consiste à poser que le monde appartient essentiellement à l'être du *Dasein* comme être-au-monde, et qu'ainsi le devant-quoi de l'angoisse est *l'être-au-monde lui-même*⁴.

Cette précision est importante, car elle nous montre que pour Heidegger « monde » et « être-au-monde » sont des équivalents, et que l'être-au-monde se retrouve tout entier dans chacun de ses moments structurels : le monde, le qui, l'être-à désignent chacun à leur façon, comme autant de coupes d'une même sphère d'être, l'ouverture ou le « Là » — le lieu de tous les lieux, l'espace permettant la rencontre de l'étant intramondain. Sans cette identification du monde et de l'être-au-monde, il serait impossible de caractériser l'angoisse comme cette tonalité affective fondamentale (*Grundstimmung*) dans laquelle le devant-quoi (*Wovor*) et le pour-quoi (*Worum*) coïncident. Ce devant-quoi l'angoisse s'angoisse est donc l'être-au-monde lui-même, et l'angoisse possède cette particularité qu'elle ouvre directement le monde *comme* monde, dans un « comme » qui n'est pas nécessairement celui de la compréhension philosophique du phénomène ou de sa conceptualisation, mais qui est toujours celui d'une *épreuve* affective⁵.

¹ *S.u.Z.*, § 40, p. 186.

² *S.u.Z.*, § 24, p. 111.

³ *S.u.Z.*, § 40, p. 186. — Rappelons que le mot « angoisse » dérive du latin *angustiae* (étroitesse, lieu resserré) qui est apparenté à *angustus* (étroit, resserré) et à *angere* (serrer à la gorge).

⁴ *S.u.Z.*, § 40, p. 187.

⁵ *Ibid.*

Après cette caractérisation du devant-quoi de l'angoisse, il convient d'envisager l'analyse de ce pour quoi l'angoisse s'angoisse. À la différence du pour-quoi de la peur, le pour-quoi de l'angoisse n'est pas un mode d'être ou une possibilité *déterminée* du *Dasein*. L'indétermination du menaçant va en effet de pair avec l'indétermination du menacé : ce n'est pas tel ou tel pouvoir-être concret qui est menacé, mais l'être-au-monde lui-même¹. Parce que dans l'angoisse l'étant intramondain sombre, et parce que le pouvoir-être du *Dasein* y est lui-même indéterminé, le *Dasein* n'a plus la possibilité de se plonger dans l'étant ou dans le On. Le *Dasein* est ainsi rejeté en direction de son pouvoir-être-au-monde en mode propre, et il est du même coup isolé ou singularisé (*vereinzelt*). Heidegger ira même jusqu'à parler de « solipsisme » (“*Solipsismus*”) existentiel. Avant de poursuivre, il faut s'arrêter sur ces expressions d'*isolement* et de *solipsisme* pour éviter tout malentendu².

L'isolement (*Vereinzellung*) ou l'« individuation » dont il est ici question n'est pas la constitution du soi ou de la personne³ (puisque au contraire l'angoisse est l'épreuve de la dépersonnalisation par excellence), mais désigne cette nécessité métaphysique selon laquelle l'ouverture⁴ de l'être en général⁵ est à chaque fois celle d'un *Dasein*, est « à chaque fois *mienne* »⁶. La mienneté ne vise pas l'inscription dans un corps ou dans une « subjectivité », mais indique le caractère d'une *singularité pré-personnelle, inaliénable, et structurellement liée au fait de la « remise » (ou de la finitude) de l'ouverture*. Cette singularité inaliénable, structurelle et pré-personnelle, constitue le moment *solus* du « solipsisme » entendu comme *solus ipse*. C'est une telle singularité que Heidegger nommera dans son cours du semestre d'été 1930 en parlant du caractère « offensif » de la question de l'être — question qui nous atteint à la *racine* de notre être dans le mouvement même par lequel elle tente d'embrasser la *totalité* de l'étant⁷.

Ce dernier moment de la totalité, nous le retrouvons dans l'*ipse* du *solus ipse*. L'*ipse* est en effet le soi-même (*Selbst*), qui n'est pas une chose-

¹ *Ibid.*

² *S.u.Z.*, § 40, p. 187-188.

³ L'individuation comme constitution d'une certaine configuration concrète du « soi » dans son rapport déterminé à un « monde » n'advient en effet qu'à la faveur du *retour* depuis cette situation-limite qu'est l'épreuve de l'angoisse.

⁴ *S.u.Z.*, § 28, p. 133.

⁵ *S.u.Z.*, § 31, p. 147.

⁶ *S.u.Z.*, § 9, p. 41-42.

⁷ Cf. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit ; Einleitung in die Philosophie*, GA 31, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982¹, §§ 2 et 5. (Trad. fr. E. Martineau, *De l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1987.)

sujet, mais *le mode d'être de l'ouverture du Tout* — ouverture qui est d'emblée celle d'un monde commun, et se caractérise par le projet vers une possibilité d'existence qui n'est pas celle d'un être fermé sur soi, mais d'un être ouvert aux autres et aux choses, un être dont la « configuration » concrète ou l'individuation ne sera d'ailleurs rien d'autre que la résultante des rapports entretenus aux autres et aux choses¹. C'est en ce sens d'une libération de la *singularité* inaliénable, pré-personnelle, et structurellement liée à la remise — donc à la nécessité de l'assomption — d'une ouverture qui est celle du *Tout*², que Heidegger peut parler d'un *solipsisme existentiel*, comme d'une reconduction à la *solitude* ontologique de l'*ipséité*.

Si l'angoisse, en isolant au sens qui vient d'être défini, ramène le *Dasein* à un pouvoir-être-au-monde en mode propre³ ne se déterminant *ni à partir des choses, ni à partir des autres*, c'est parce que l'angoisse libère ce pouvoir-être-au-monde (cette « ipséité ») dans une *absence totale de détermination* — absence de détermination qui est corrélative, et indissociable, de l'insignifiance du monde⁴. La conséquence de cette mise au jour du pour-quoi comme (pouvoir-)être-au-monde, c'est que le pour-quoi de l'angoisse se révèle être identique au devant-quoi de l'angoisse : dans les deux cas, il s'agit de l'être-au-monde⁵. Cette identité s'étend jusqu'au troisième moment de l'angoisse : le s'angoisser lui-même, qui constitue un mode fondamental de l'être-au-monde. Dans l'angoisse, il n'y a donc pas mise en relation de deux termes opposés via un moyen terme, mais l'épreuve

¹ Outre les passages rappelés précédemment concernant le caractère originaire du rapport à autrui (§ 26, p. 118, 123, 125), il faut encore mentionner le fait que la *Sorge*, qui constitue l'être du *Dasein*, est toujours à la fois, et indissociablement, *Besorgen* (rapport aux choses) et *Fürsorge* (rapport aux autres). Le Soi n'est donc pas une entité requérant un troisième type de rapport (« rapport à soi »), mais *la manière même dont les deux autres rapports (aux choses et aux autres) sont tenus*. C'est en ce sens, et en ce sens uniquement, que Heidegger affirme — après avoir expressément rappelé que préoccupation et sollicitude sont des modes de l'être-au-monde comme souci — que l'expression « souci de soi » serait, dans le cadre conceptuel de *Sein und Zeit*, proprement tautologique (§ 41, p. 193). — Ces thèses essentielles de *Sein und Zeit* sont rassemblées dans un passage particulièrement éclairant des *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975¹, § 20e, p. 419-423. (Trad. fr. J.-Fr. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 355-358.)

² Ouverture au sein de laquelle est ensuite possible la distinction d'un je et d'un tu, d'un soi et d'un monde.

³ Au sens strict de l'*Eigentlichkeit*.

⁴ *S.u.Z.*, p. 187.

⁵ *S.u.Z.*, p. 188.

de l'angoisse *est* elle-même l'élément qui se manifeste en elle¹. Dans l'angoisse apparaît ainsi l'identité (*Selbigkeit*) existentielle de l'*ouvrir* et de l'*ouvert*, ou encore l'identité de l'être-à — considéré *dans son isolement* (singularité) *structurel* (lié au fait de la remise) *et sa pureté* (absence de toute détermination concrète) — et du *monde* (qui n'apparaît *comme tel* que dans la figure de la complète insignifiance)².

Après avoir dégagé cette structure complète du phénomène de l'angoisse, il faut revenir au discours quotidien affirmant que « dans l'angoisse, ça vous inquiète » (*In der Angst ist es einem* « unheimlich »). Ce que désigne à sa façon l'adjectif *unheimlich*, c'est l'indétermination du « rien et nulle part » qui fait son apparition *dans et comme*³ l'angoisse⁴. Le terme d'*Unheimlichkeit* signifie du même coup le ne-pas-être-chez-soi (*das Nicht-zuhause-sein*), l'absence totale de familiarité, l'impossibilité radicale d'« habiter ». Ce que l'angoisse accomplit, c'est un mouvement consistant à aller rechercher le *Dasein* depuis son être-plongé dans son « monde », et à faire éclater la familiarité quotidienne, pour l'isoler et le ramener au caractère de singularité inaliénable et pré-personnelle structurellement lié à l'ouverture ou à l'être-au-monde qu'il doit sans cesse assumer (qui est « à chaque fois *mien* »)⁵.

Ces propos doivent toutefois être entendus avec prudence. Ce qui s'accomplit ici, ce n'est pas le transport d'un lieu à un autre, mais un mouvement de transformation ou de modification de l'ouverture, transitant par l'angoisse⁶ pour déboucher sur *autre chose* : un retour à l'existence quotidienne, qui aura ou non pris acte de cette singularité inaliénable, pré-personnelle, et structurelle de l'être-au-monde, dont le *Dasein* a à répondre. C'est pourquoi Heidegger affirme que l'angoisse arrache le *Dasein* à sa déchéance et lui rend manifeste la propriété ou l'impropriété (au sens lâche) comme possibilités de son être⁷, un être qui est « à chaque fois *mien*⁸ ».

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Il n'y a en effet pas ici de distinction entre l'affect, ce qui y est ouvert, et celui qui ouvre.

⁴ *S.u.Z.*, § 40, p. 188.

⁵ *S.u.Z.*, § 40, p. 189.

⁶ Laquelle est à la fois mouvement de transition et « contenu » révélé dans ce mouvement.

⁷ *S.u.Z.*, § 40, p. 191.

⁸ L'apostille se rapportant à ce *je meines* nous dit : *nicht egoistisch, sondern als zu übernehmend geworfen*. « Mien, non pas égoïstiquement, mais comme jeté et comme devant être pris en charge, assumé. » (§ 40, p. 191, *Randbemerkung a*).

L'angoisse est cependant rarement comprise en ce sens, d'abord parce que l'épreuve de l'angoisse n'implique pas une compréhension *philosophique*¹, ensuite parce que cette épreuve elle-même dépend de l'*accueil* que le *Dasein* ménage au phénomène, de la façon dont il se laisse envahir ou libérer par l'angoisse². Or la compréhension³ la plus courante de l'angoisse consiste très souvent à s'en détourner, en masquant en quelque sorte le ne-pas-être-chez-soi (*Un-zuhause*), c'est-à-dire le mode d'être proprement⁴ cette ouverture jetée que le *Dasein* est en son fond, quoique la plupart du temps improprement⁵. En ce sens, l'angoisse est malgré sa rareté une tonalité affective fondamentale, et c'est le ne-pas-être-chez-soi révélé dans l'étrang(èr)eté (*Unheimlichkeit*) qui doit être conçu, existentiellement et ontologiquement, comme le phénomène le plus originaire — un phénomène dont l'être-au-monde familier et rassuré n'est qu'un *Modus*, c'est-à-dire un mode ou une modification⁶.

*

Nous exposerons l'examen de la mortalité en le reliant à la description du phénomène de l'angoisse, afin de montrer que le concept phénoménologique de la mort n'est rien d'autre qu'une amplification du concept d'angoisse. Le § 50 présente une première caractérisation du phénomène de la mort en prenant pour fil conducteur la structure du souci : « être-déjà-en-avant-de-soi-dans (le monde) en tant qu'être-auprès de l'étant qui fait rencontre (de façon intramondaine)⁷ ». Cette « définition » s'articule en deux temps, correspondant, d'une part, à l'ouverture (au monde), et, d'autre part, à ce qui est rencontré au sein de cette ouverture (à l'étant intramondain).

¹ Nous avons rencontré un phénomène similaire à propos de l'ouverture du monde *comme* monde.

² *S.u.Z.*, § 40, p. 189.

³ Ce terme est ici entendu au sens fort, comme existentiel : *comprendre* une possibilité, c'est *être* sur le mode de cette possibilité.

⁴ Au sens strict.

⁵ *S.u.Z.*, p. 189.

⁶ *S.u.Z.*, § 40, p. 189.

⁷ *S.u.Z.*, § 50, p. 249 : « *Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begehendem Seienden* ».

L'emploi médian de la locution : « en tant que » (*als*) fait apparaître le second temps comme l'*explicitation* ou la reconfiguration¹ du premier.

Ce qu'indique cette définition, c'est un mouvement par lequel l'ouverture se soustrait au profit de ce qui est accessible en son sein. Si l'être-en-avant-de-soi (*Sich-vorweg*) exprime le caractère fondamental de l'*existence*, l'être-déjà-dans (*Schon-sein-in*) indique le caractère fondamental de la *facticité*, et l'être-auprès (*Sein-bei*) celui de la *déchéance*. L'être-auprès comme déchéance n'est pourtant pas un troisième moment qui s'ajouterait simplement aux deux premiers : il en est le produit, dans ce mouvement de « chute » existentielle — c'est-à-dire de *modification* — que nous avons rencontré précédemment, en envisageant la « fuite de soi » et la plongée dans le « monde »². C'est en suivant ces trois moments, qui ne sont pas simplement juxtaposés, mais passent les uns dans les autres à la faveur d'une modification s'effectuant à *même* le *Dasein*, que Heidegger envisage le phénomène de la mort à la lumière de la structure du souci³.

Le résultat des analyses préparatoires — essentiellement « négatives » — des paragraphes 46 à 49, c'est que la mort doit être conçue comme un être du *Dasein* pour sa fin (*Sein zum Ende*). Le but visé par l'étude de l'être pour la fin, c'est de prendre en vue un être-tout (*Ganzsein*) du *Dasein*, une totalité dont le sens existentiel doit encore être fixé positivement⁴. La fin du *Dasein*, qui ne se déploie qu'à la faveur d'un être-pour-la-fin, a le caractère d'une imminence (*Bevorstand*), qui n'est pas celle d'un événement intramondain, mais celle d'une possibilité d'être. La mort est une possibilité d'être que le *Dasein* a lui-même chaque fois à assumer (*übernehmen*), et par laquelle il se précède⁵ lui-même dans son pouvoir-être *le plus propre*⁶.

Ce que marque le passage à la limite contenu dans ce superlatif, c'est la transition du sens lâche au sens strict de l'opposition entre propriété et impropriété : en parlant de « pouvoir-être *le plus propre* », Heidegger vise ce pouvoir-être — qui n'advient que *dans* l'angoisse et *comme* angoisse — où le *Dasein* est purement et simplement son ouverture. Dans cette possibilité qu'est la mort conçue existentiellement, il y va pour le *Dasein* purement et

¹ Le § 32 de *Sein und Zeit* (p. 148) présente en effet l'*explicitation* (*Auslegung*) comme cette possibilité de reconfiguration par laquelle le comprendre ne devient pas quelque chose d'autre, mais ce qu'il est lui-même.

² *S.u.Z.*, § 50, p. 250.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Au sens d'un projet vers une possibilité qu'il *est* lui-même.

⁶ *S.u.Z.*, § 50, p. 250 : « *Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor* ».

simplement (*schlechthin*) de son être-au-monde, indépendamment de toute configuration concrète de celui-ci¹. C'est une telle absence de détermination ou de configuration concrète de l'être-au-monde, déjà présente dans le phénomène de l'angoisse sous la double forme de l'insignifiance du monde et de l'indétermination du pouvoir-être factice², que nous retrouvons dans la thèse selon laquelle la mort est la « possibilité du ne-plus-pouvoir-être-là » (*die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens*), ensuite reformulée comme *possibilité de l'impossibilité pure et simple* du *Dasein* ou de l'existence³.

« Impossibilité de l'exister » signifie ici : impossibilité de tout comportement en rapport à...⁴ — rapport qui atteste toujours la configuration préalable d'un soi et d'un monde. Le pouvoir-être ou le soi n'étant rien d'autre que l'ensemble des rapports entretenus avec les choses et les autres, l'absence de détermination du pouvoir-être est du même coup un effondrement du rapport aux choses et aux autres⁵. Dans la possibilité qu'est la mort, le *Dasein* est *complètement* (*völlig*) renvoyé à son pouvoir-être le plus propre, et tous les rapports aux autres sont dissous (*gelöst*). Au sens étymologique d'une dissolution ou d'un détachement de tout rapport, la possibilité qu'est la mort est possibilité *absolue*. Une telle absoluité n'implique pas l'infinité d'un *ego* subsistant comme reste de l'effondrement des rapports, mais la *finitude* d'une *mienneté* inaliénable, structurelle, et pré-personnelle — qui n'est proprement éprouvée que dans la dissolution du « soi » corrélatrice de la dissolution des rapports aux choses et aux autres.

Tous ces caractères du phénomène de la mort conçu existentiellement se résument par deux adjectifs : la mort est la possibilité *la plus propre* (*eigenste*), et la possibilité *absolue* (*unbezügliche*). À cette double détermination s'ajoute le caractère *indépassable* (*unüberholbare*) de la possibilité qu'est la mort. En tant que possibilité de la pure et simple impossibilité du *Dasein*, la mort est la possibilité la plus extrême (*die äusserste*), la possibilité que le *Dasein* ne peut dépasser⁶. Ce dernier trait renvoie au caractère de la mort qui est peut-être le plus fondamental, mais le moins développé dans *Sein und Zeit* : dans le phénomène de la mort conçu existentiellement, le *Dasein* touche à son extrémité, à sa *fin* au sens de sa *limite* ; il déploie

¹ *Ibid.*

² *S.u.Z.*, § 40, p. 187.

³ *S.u.Z.*, p. 250, 255, 262.

⁴ *S.u.Z.*, § 53, p. 262.

⁵ *S.u.Z.*, § 50, p. 250.

⁶ *Ibid.*

proprement cette limite qui constitue la *clôture* de l'ouverture ekstatique, et fait ainsi l'épreuve de l'ouverture *dans sa totalité*¹.

L'expérience de la mort est expérience du caractère intrinsèquement *horizontal* — au sens où *horizein* signifie borner, délimiter — de la temporalité ekstatique² ; elle est le moment où le *déploiement ekstatique*, privé momentanément du retour *déterminé* vers l'étant (dans tel ou tel rapport à...) et bloqué dans le suspens, *s'éprouve lui-même comme horizon*. Cette coïncidence de l'horizon et de l'ekstase dans la mort au sens existentiel n'est rien d'autre que la coïncidence de l'ouvert et de l'ouvrir dans la tonalité fondamentale de l'angoisse. En ce sens d'une épreuve et d'un déploiement de la clôture ou de l'horizon constitutif de l'ouverture, Heidegger pourra dire de l'avenir proprement dit qu'il est *fini* : en lui le *Dasein* n'a pas une fin, mais *existe* de manière *finie*³.

L'être pour la possibilité qu'est la mort envisagée existentiellement fait ressortir de la manière la plus prégnante la pure structure de l'être-en-avant-de-soi, indépendamment de tout contenu ou configuration factice du soi ou de la possibilité, ici réduite à sa plus simple expression : possibilité de l'impossibilité de tout rapport à l'étant et aux autres, possibilité « absolue » du suspens⁴. Après avoir dégagé les trois caractères fondamentaux de la mort (comme possibilité la plus propre, absolue, et indépassable) qui se rattachent au premier moment du souci (existentialité), Heidegger envisage les deux autres moments : facticité, puis déchéance. Le principal enjeu de l'analyse de la mort au fil conducteur de ces deux moments, c'est l'identification de l'angoisse au phénomène de la mort.

Aussi longtemps qu'il existe, le *Dasein* est déjà *jeté* dans cette possibilité la plus propre, absolue, et indépassable qu'est la mort. La révélation d'un tel être-jeté dans la mort ne s'effectue pas dans un savoir théorique, mais dans une tonalité affective : l'angoisse. L'angoisse est « angoisse devant la mort » (*Angst vor dem Tode*), c'est-à-dire « angoisse “devant” le pouvoir-être le plus propre, absolu, et indépassable » (*Angst “vor” dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen*). L'analyse de l'angoisse nous a montré que la particularité de l'angoisse comme tonalité

¹ « *Dass je schon auch das alltägliche Dasein zu seinem Ende ist, das heisst sich mit seinem Tod ständig, wenngleich “flüchtig”, auseinandersetzt, zeigt, dass dieses das Ganzsein abschliessende und bestimmende Ende nichts ist, wobei das Dasein erst zuletzt in seinem Ableben ankommt* » (§ 52, p. 259, nous soulignons).

² Pour un rapprochement entre le problème de la mort et celui de l'horizon, cf. Fr. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, P.U.F., 1999³, p. 102-103.

³ *S.u.Z.*, § 65, p. 329-330.

⁴ *S.u.Z.*, § 50, p. 251.

affective fondamentale (*Grundstimmung*) réside dans le fait qu'en elle le devant-quoi (*Wovor*), le pour-quoi (*Worum*) et le s'angoisser (*Sich-ängsten*) — trois moments structurels qui peuvent être dégagés dans n'importe quelle tonalité affective — coïncident¹. Le s'angoisser n'est donc pas un moyen terme entre un « soi » qui s'angoisse et un étant intramondain angoissant, mais l'« objet » de l'angoisse est identique au « sujet » qui s'angoisse, et à l'« affect » même du s'angoisser.

Par conséquent, parler d'angoisse de la mort, ou d'angoisse « devant » la mort, et mettre ce « devant » entre guillemets, c'est dire que la mort n'est pas quelque chose d'autre que l'angoisse : l'angoisse *est* mort au sens existentiel, la mort au sens existentiel *est* angoisse. C'est pourquoi Heidegger reprend l'expression d'« angoisse de la mort », en affirmant que son devant-quoi est l'être-au-monde lui-même, et son pour-quoi le pouvoir-être du *Dasein* purement et simplement. L'angoisse de la mort n'est pas une peur du décéder, mais l'ouverture du fait que le *Dasein* existe comme un être-jeté *pour* sa fin, ou *exposé* à sa fin — une fin qui ne subsiste pas en soi indépendamment du *Dasein*, mais uniquement dans le mouvement de se projeter proprement ou improprement vers elle, lui permettant ainsi de se déployer ou non comme telle².

« Mourir », au sens existentiel, signifie donc être-jeté pour le pouvoir-être le plus propre, absolu, et indépassable. En aucun cas, le mourir existentiel ne désigne un pur disparaître ou un vécu du décès³. C'est un tel « vécu » du décès que des générations de lecteurs ont cru déceler dans le texte de *Sein und Zeit*, en le critiquant à l'aide de l'argument épicurien : quand nous sommes là, la mort n'y est pas encore ; quand elle est là, c'est nous qui n'y sommes plus. De la mort saisie existentiellement, il faut pourtant dire au contraire : dès que nous sommes là, elle y est aussi ; quand elle n'est plus là, c'est que nous n'y sommes plus non plus. Le *Dasein* se révèle ainsi comme l'être par qui la mort vient au monde — étant entendu que la *mort* désigne cette possibilité d'une épreuve du pur fait de l'ouverture, dans laquelle ce qui surgit au sein de l'ouverture passe subitement à l'arrière-plan au profit d'une ouverture dénuée de toute détermination concrète, et saisie dans son caractère de *mienneté*, c'est-à-dire dans le fait qu'elle m'est remise dans une singularité inaliénable, structurelle et pré-personnelle.

L'interprétation de l'angoisse comme révélation de l'être-jeté dans la mort accomplit le lien entre le phénomène de la mort conçu existentiellement

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

et le deuxième moment structurel du souci : la facticité. Reste à envisager le troisième moment (déchéance dans le « monde » de la préoccupation quotidienne), qui n'est pas simplement juxtaposé aux deux premiers, mais apparaît comme une modification ou une modulation de ceux-ci. Le fait que beaucoup de gens ne « savent » rien de la mort n'est pas une preuve du fait que l'être pour la mort n'appartiendrait pas « en général » au *Dasein*, mais seulement du fait que le *Dasein* recouvre, en le fuyant, l'être le plus propre pour la mort¹. L'exister factice n'est jamais pur pouvoir-être-au-monde jeté : il est toujours déjà plongé dans le « monde » de la préoccupation, fondu en lui ou absorbé par lui, comme par ce qui surgit au sein d'une ouverture se déployant à travers les deux premiers moments du souci : l'existence (projet) et la facticité (être-jeté)².

L'être-auprès, qui surgit — selon la mobilité de la déchéance — des deux premiers moments du souci, et les modifie ou les transforme sans les annuler, est l'annonce d'une fuite hors de l'étrang(èr)eté (*Unheimlichkeit*), désormais comprise comme « être le plus propre pour la mort ». C'est parce qu'à l'essence même de la mort appartient précisément l'être-recouvert de ce qui peut surgir à tout moment — qui s'exprimera plus loin dans la caractérisation de la mort comme possibilité *certaine et comme telle indéterminée* —, que la déchéance est elle-même « constitutive » du concept existentiel de la mort³. Une reconsidération de l'épreuve proprement accomplie de l'être-jeté pour la mort montre d'ailleurs que cette épreuve — qui constitue une sorte de contre-mouvement⁴ par rapport à la mobilité déchéante — n'est elle-même pas dépourvue du moment de l'être-auprès : celui-ci se présente sur le mode déficient d'une *impossibilité* d'être auprès de l'étant qui a sombré en même temps que la signifiante du monde.

L'esquisse de la structure existentielle de la mort au fil conducteur des trois moments du souci atteint l'essentiel de la détermination « positive » du phénomène, mais ce noyau essentiel est encore enveloppé. C'est au cours d'un va-et-vient entre esquisse ontologique et compréhension quotidienne du phénomène que se développe pleinement le concept existentiel de la mort. Le rapport quotidien à la mort n'est pas le rapport à la possibilité la plus propre, absolue, et indépassable, mais à un événement qui surgit à l'intérieur du monde et ne nous concerne pas, puisqu'il atteint le On, qui n'est en fait

¹ *Ibid.*

² *S.u.Z.*, § 50, p. 251-252.

³ *S.u.Z.*, § 50, p. 252.

⁴ Un retour depuis ce qui surgit au sein de l'ouverture, et qui sombre provisoirement dans l'indifférence, en direction de l'ouverture elle-même.

personne. Cet événement n'est pas saisi comme possibilité, mais comme une réalité, qui pour le moment n'est pas encore présente. Le discours quotidien du On accroît donc en quelque sorte la tentation (*Versuchung*), structurellement présente dans le *Dasein*, de se recouvrir l'être le plus propre pour la mort¹. La « consolation » et le soin prodigué aux « mourants »² n'est le plus souvent qu'une façon d'aider à voiler ou à recouvrir complètement la possibilité la plus propre de ces « mourants », mais aussi et surtout celle des « consolateurs » — qui se rassurent ainsi quant à la mort, et accomplissent cette tendance constante du On à la tranquillisation (*Beruhigung*) quant à la mort³. Le mode d'être du On ne se contente d'ailleurs pas de recouvrir et de rassurer : il dicte l'attitude à adopter face à la mort, en condamnant la « pensée de la mort » comme une fuite lâche du monde⁴, aliénant (*entfremden*) ainsi le *Dasein* de sa possibilité la plus propre⁵.

Il est caractéristique que Heidegger parle à cette occasion d'un « courage » (*Mut*) pour l'angoisse de la mort, et de la façon dont le mode d'être du On tente d'empêcher l'apparition de ce courage⁶. Nous avons vu que l'angoisse pouvait prendre une plus ou moins grande ampleur, selon qu'elle était ou non proprement comprise⁷, et ainsi libérée au sein du *Dasein*, en le libérant lui-même de son être-absorbé par le « monde » de la préoccupation. Ce qu'indique le terme de *courage* associé à l'idée de « laisser surgir », c'est que Heidegger conçoit l'angoisse de la mort comme une expérience que nous pouvons ou non laisser advenir en nous, comme une proposition qui nous est faite sans que nous l'ayons décidé — et pour laquelle nous pouvons nous tenir en éveil. Ce que le mode d'être quotidien réfrène d'abord, par son discours sur l'attitude « convenable » à adopter face à la mort (le calme indifférent), c'est finalement la possibilité même de cet

¹ *S.u.Z.*, § 51, p. 253.

² Heidegger place l'expression entre guillemets, pour indiquer qu'il s'agit ici du mourir au sens courant du terme. Dans la terminologie de *S.u.Z.*, le *Dasein* n'a pas besoin d'être à l'article de la mort pour devenir mourant : dès qu'il existe, tout *Dasein* est un *mourant* au sens existentiel.

³ *S.u.Z.*, § 51, p. 253-254.

⁴ Par là, nous constatons que chacun des deux modes — propre ou impropre — de l'être du *Dasein* envisage l'autre comme une fuite : fuite de « soi » ou fuite du « monde ».

⁵ *S.u.Z.*, § 51, p. 254.

⁶ *Ibid.* : « Das Man lässt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen » (souligné par Heidegger).

⁷ Dans un comprendre *existentiel* qui n'est pas nécessairement philosophique, mais désigne une manière de *faire-exister* la possibilité en la libérant.

*éveil*¹ pour ce qui nous libère, pour ce qui surgit à *même notre être* sans que nous l'ayons provoqué.

La caractérisation du mode quotidien de l'être-pour-la-mort s'achève par l'affirmation que les trois caractères de la tentation, du soulagement, et de l'aliénation font de cet être quotidien une fuite devant la mort, et une manière de l'éviter en s'en détournant et en la recouvrant². C'est en repartant de ce constat d'une fuite quotidienne *devant* la mort, que Heidegger tente de mettre en évidence le concept existentiel complet de la mort. La certitude empirique du décès (comme événement survenant à l'intérieur du monde) ne garantit en aucun cas l'être-certain de la mort, lequel n'advient que dans l'épreuve proprement assumée de la possibilité la plus propre³. Ce n'est donc pas le discours quotidien sur la « certitude empirique » du décès qui nous indique le caractère « certain » de la possibilité la plus propre, absolue, indépassable, mais la constance de la fuite quotidienne devant cette possibilité. Cette possibilité est non seulement certaine, mais elle est aussi indéterminée, au sens où — comme nous l'avons vu précédemment pour l'angoisse (qui est en son fond *angoisse de la mort*) — elle peut s'éveiller et surgir à n'importe quel moment⁴. En remettant la mort à plus tard (« la mort vient certainement, mais provisoirement pas encore »), le *Dasein* quotidien *occulte* son indétermination — c'est-à-dire son être possible à tout instant — et fait passer « devant elle » l'ensemble des nécessités de la vie quotidienne.

Les résultats obtenus sont résumés lors de l'exposition du concept existentiel-ontologique complet de la *mort*, qui se laisse délimiter de la façon suivante : la mort comme *fin* du *Dasein* est la possibilité *la plus propre, absolue, certaine* et comme telle *indéterminée, indépassable*, du *Dasein*. La mort *est*, en tant que *fin* du *Dasein*, dans l'être de cet étant *pour* — exposé à — sa fin⁵.

¹ Il faudrait ici montrer, à l'aide d'une lecture détaillée du deuxième chapitre de la deuxième section de *Sein und Zeit*, que le sens profond de l'*Entschlossenheit* n'est pas — contrairement à ce que des générations de lecteurs ont voulu y voir — de se tenir à une « décision » fixée une fois pour toutes (le cliché de la fameuse « décision résolue »), mais de laisser s'éveiller, de la façon la plus large et la plus libératrice possible, l'épreuve de l'angoisse qui *est* mort au sens existentiel. Une telle épreuve est elle-même le préalable à toute décision (*Entschluss* — terme que Heidegger distingue soigneusement de l'*Entschlossenheit*, cf. par ex. § 60, p. 298), au sens d'un engagement existentiel dans une *possibilité concrète* d'existence.

² *S.u.Z.*, § 51, p. 254-255.

³ *S.u.Z.*, § 52, p. 257.

⁴ *S.u.Z.*, § 52, p. 258.

⁵ *S.u.Z.*, § 52, p. 258-259.

*

Ce qui est décrit dans les analyses de l'angoisse de la mort, c'est une situation de crise, de rupture par rapport au régime normal de l'existence. L'épreuve de l'*angoisse de la mort* est épreuve de la possibilité de l'impossibilité pure et simple de l'existence ; elle est expérience de l'abolition ou du suspens de toute *possibilité concrète* d'existence, de tout comportement ou rapport qui pourrait donner ses contours à un « soi » dans sa relation à un « monde ». C'est parce qu'elle constitue un révélateur, par rapport auquel le régime normal de l'existence peut apparaître sous un jour nouveau, que cette situation de rupture est privilégiée et constitue le foyer autour duquel s'organise le reste de l'ouvrage. Pour bien comprendre le sens des analyses de l'angoisse de la mort, il faut donc saisir leur insertion au sein d'un ensemble plus vaste ; la situation de crise qu'est l'angoisse de la mort ne surgit pas *ex nihilo* et ne subsiste pas indéfiniment, mais se dépasse vers quelque chose d'autre : le retour à une possibilité concrète d'existence. Ce dépassement du *suspens* de toute possibilité concrète d'existence dans le retour à une possibilité concrète, le premier chapitre de la deuxième section de *Sein und Zeit* le passe pourtant quasiment sous silence¹ : le chapitre sur la mort séjourne résolument dans le suspens, il y séjourne d'autant plus longtemps que ce suspens est fugace et difficile à saisir.

Si l'analyse de l'angoisse de la mort doit être éclairée par le reste de l'ouvrage, elle permet en retour de saisir le sens profond de concepts qui n'ont pu trouver leur plein épanouissement en raison de l'inachèvement de *Sein und Zeit* : les concepts de *finitude* et d'*horizon* de la temporalité ekstatique. Ces concepts se révèlent être intimement liés, dans la mesure où l'horizon n'apparaît comme revers du mouvement ekstatique que parce que celui-ci est *clos* sur lui-même, c'est-à-dire *fini*. L'être pour — ou exposé à — la mort, qui se déploie dans la tonalité affective de l'angoisse, est un être pour — ou exposé à — la fin (*Ende*). Cette fin, il est désormais possible de la comprendre non comme le terme d'un processus, mais comme l'origine et la structure même de l'ouverture du *Dasein*. Si le *Dasein est* son ouverture, et si celle-ci se déploie de telle sorte qu'elle est en elle-même *close*, alors l'être exposé à la fin désigne l'épreuve de la forme même de toute existence, au sens où cette dernière est ouverture, mais où l'ouverture ne trouve sa

¹ Ce dépassement de la situation de crise dans l'assomption d'une possibilité concrète d'existence n'apparaît timidement qu'à la fin du chapitre II (§ 60), et plus clairement au chapitre V (§ 74) de la deuxième section.

condition de possibilité que dans la *finitude*, comprise comme le fait de la *clôture*.

Seule une telle lecture du concept de *fin* permet d'accomplir la tâche que s'assignait le premier chapitre de la deuxième section : donner un sens véritablement existentiel au concept de *totalité* (*Ganzheit*) du *Dasein*. La *totalité* ne peut plus être pensée comme ensemble des moments qui, mis bout à bout, constitueraient une « existence » comprise dans l'horizon ontologique de la subsistance (*Vorhandenheit*) ; elle est bien plutôt le champ même de l'ouverture, éprouvé dans sa globalité et mesuré ou parcouru jusqu'à la clôture qui le constitue. « Totalité » désigne dès lors non la collection ontique complète des vécus, mais l'épreuve *intégrale* de l'espace ontologique qu'est l'ouverture — épreuve qui n'est intégrale que parce qu'elle atteint aux *limites* mêmes de cette ouverture.