

Oubli de la mort

Une étude sur la valeur ontologique de la mort chez Heidegger

Giulio Mellana

Université Paris-Ouest Nanterre La Défense (Paris10)

*

Il vaut la peine de le dire tout de suite : « oubli de la mort » n'a nullement le sens de quelque chose qui pourrait légitimer une histoire de la mort, ou une thanatologie : ce n'est ni au sens anthropologique, ni au sens psychologique qu'ici nous pensons l'oubli de la mort. En revanche, nous sommes intéressés à l'oubli de la mort dans la mesure où il révèle un rapport essentiel avec l'oubli de l'être. C'est donc la valeur ontologique et phénoménologique d'un tel concept que nous tenterons de mettre en lumière.

L'idée d'un oubli de la mort semble être suggérée par Heidegger lui-même dans *Kant und das Problem der Metaphysik* : « La finitude du Dasein – la compréhension de l'être – est tombée dans l'oubli. Cet oubli n'est pas un phénomène accidentel et passager, il renaît constamment, et de tout nécessité. Toute construction relevant de l'ontologie fondamentale et donc la fin est le développement de la possibilité intrinsèque de la compréhension de l'être doit, dans sa projection, arracher à l'oubli ce que son projet prend en charge »¹.

Finitude du *Dasein* et compréhension de l'être sont tombées dans l'oubli. Cela signifie que le mouvement destinal qui saisit la mort et l'être est le *même* : l'oubli. Le but de cette étude est de montrer le rapport que l'oubli de l'être et quelque chose comme l'oubli de la mort entretiennent, tantôt dans *Sein und Zeit*, tantôt dans l'ainsi dit « deuxième Heidegger ». Puisque la *Seinsvergessenheit* est l'oubli de l'être en tant qu'*histoire* de cet oubli (donc c'est la trait historial qui est ontologiquement prééminent dans la *Vergessenheit*), il faudra qu'aussi la mort, en vue de sa méditation en tant qu'oubli de la mort, relève du caractère historial.

1 HEIDEGGER, *Kant und das Probleme der Metaphysik* (1929), in *Gesamtausgabe*, Bd. 3, Klostermann, 1991 (GA3), p. 233 ; trad. par A. de Waelhens, W. Biemel, *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, 1953, p. 289 (nous soulignons).

Dans la première partie, dédiée à discuter le problème de l'oubli de la mort du point de vue de la *Daseinsanalytik*, nous étudierons d'abord la question de la mort dans *Sein und Zeit* eu égard à la question de l'histoire (1.a). En suite, en nous focalisant sur le problème de l'inauthenticité et à l'aide du concept de *Verfallen*, nous tenterons de montrer la co-originariété, quant à l'être du *Dasein*, d'oubli de l'être et oubli de la mort (1.b).

Dans la deuxième partie, consacrée à penser l'oubli de la mort à partir de la vérité de l'être, après avoir montré que Heidegger, aussi après la *Kehre*, ne cesse de penser la question de la mort en lien avec la question de l'histoire (2.a), nous nous focaliserons sur le rapport entre oubli de l'être et mort pensé depuis la vérité de l'être, c'est à dire à partir de la *Seinsvergessenheit* comme retrait de l'être lui-même (2.b). Si l'analyse sera bien conduite, la réflexion sur la *Seinsvergessenheit* laissera paraître qu'à l'histoire de l'être appartient de façon co-essentielle la question de la mort, et de ce fait dans l'expression « oubli de l'être » quelque chose comme l'oubli de la mort est déjà compris et annoncé.

1 – La question de l'oubli de la mort à partir de l'être du *Dasein*.

1.a – Mort et historialité du *Dasein*.

Le problème de l'histoire, dans *Sein und Zeit*, pointe vers la fin de l'ouvrage. La question qui anime le cinquième chapitre (« *Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit* ») de la deuxième section (« *Dasein und Zeitlichkeit* ») est l'analyse de la *Geschichte* et de son rapport avec le *Dasein*. En l'espèce, Heidegger introduit la notion de *Geschichtlichkeit* pour penser la manière dont le *Dasein* s'étend entre ses deux limites ou fins, la naissance et la mort.

En effet, Heidegger ramène le problème de la cohésion des deux fins à celui du *Geschehen* du *Dasein*. Ainsi comme la *Zeitlichkeit*, la temporalité du *Dasein*, jouait avec le verbe *zeitigen* ([se] temporaliser ; litt. mûrir)², ici la *Geschichtlichkeit* entretient un rapport essentiel avec le verbe *geschehen*, dont la nominalisation *Geschehen* est traduite « provenance » par Martineau. Or, puisque l'enjeu fondamental de *Sein und Zeit* est, comme nous le savons, l'ontologie fondamentale, considérer l'histoire comme problème ontologique

2 Cf. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), Niemeyer, 192006 (*SuZ*), §61, p. 324 ; trad. par E. Martineau, *Être et Temps*, édition numérique hors-commerce en ligne http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf, p. 216.

signifie la penser comme *Geschichtlichkeit*, comme le *Geschehen* que le *Dasein* est dans son être. Heidegger pose le problème de la façon suivante : « *L'analyse de l'historialité du Dasein tente de montrer que cet étant n'est pas "temporel" parce qu'il "est dans l'histoire", mais au contraire qu'il existe et ne peut exister historialement que parce qu'il est temporel dans le fond de son être.* »³

Après avoir remarqué que *Geschichte* désigne tantôt l'effectivité historique (*geschichtliche Wirklichkeit*), tantôt une possible science de cette-ci (*mögliche Wissenschaft von ihr*) et après avoir donné quatre définitions de *Geschichte* dans son premier sens, Heidegger les réunit afin de présenter une première définition intégrale et formelle de *Geschichte* : « L'histoire est le provenir spécifique, se produisant dans le temps, du *Dasein* existant, et cela de telle manière que le provenir qui est "passé" dans l'être-l'un-avec-l'autre et qui en même temps se "transmet" et continue de produire son effet vaut comme histoire dans un sens accentué. »⁴ Par là, Heidegger montre que primairement historial est l'homme et secondairement historial est l'étant intramondain, en vertu de son appartenance à un monde (mondo-historial). Mais de quel façon l'historialité appartient-elle à la constitution d'être du *Dasein* ?

Le §74 (« Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit ») est censé répondre à cette question. Ici, Heidegger explique que « l'interprétation de l'historialité du *Dasein* se révèle n'être au fond qu'une élaboration plus concrète de la *Zeitlichkeit* »⁵. Si donc la *Geschichtlichkeit* est un approfondissement de la *Zeitlichkeit*, il faudra que les possibilités de l'existence ouvertes par la temporalité, pour ainsi dire, passent aussi dans l'historialité. Autrement dit, si la *Geschichtlichkeit* trouve son fondement dans la *Zeitlichkeit*, alors à une temporalité authentique doit forcément correspondre une historialité authentique et cela dans la mesure où la résolution devançante (*die vorlaufende Entschlossenheit*), en tant que l'exister authentique comme enracinement du *Dasein* dans la *Zeitlichkeit* qu'il est dans son être, exige une provenance historique authentique.

Dans la résolution devançante, le *Dasein* se décide à chaque fois factivement, c'est-à-dire qu'il accomplit des décisions par rapport à son *Da*. « La résolution (*Entschlossenheit*) où le *Dasein* revient vers lui-même ouvre (*erschließt*) les possibilités à chaque fois factives

3 *SuZ*, §72, p. 376; trad. p. 285.

4 *Ibid.*, §73, p. 379; trad. p. 286.

5 *Ibid.*, §74, p. 382; trad. p. 288 (modifiée)

d'exister authentique à partir de l'héritage qu'elle assume en tant que jetée. »⁶ Mais la résolution devançante est l'authentique être vers la mort : « Seul le devancement dans la mort expulse toute possibilité arbitraire et "provisoire" ; seul l'être-libre pour la mort donne au *Dasein* son but pur et simple et rejette l'existence dans sa finitude. La finitude [...] transporte le *Dasein* dans la simplicité de son destin (Schicksals). »⁷ Le mot « *Schicksal* » indique le *Geschehen* originaire du *Dasein* « inclus dans la résolution authentique, où, libre pour la mort, il se délivre à lui-même en une possibilité héritée et néanmoins choisie. »⁸ Ainsi, si la temporalité authentique est résolution devançante, l'historialité originaire (originaire parce qu'elle découle de la *Zeitlichkeit* ouverte par la résolution devançante, et donc en ce sens aussi authentique) est destin : « c'est seulement, si dans l'être d'un étant, la mort, la dette, la conscience, la liberté et la finitude co-habitent (*zusammenwohnen*) aussi co-originaires (*gleichursprünglich*) qu'elles le font dans le souci, que cet étant peut exister selon le mode du destin, c'est-à-dire être historial dans le fond de son existence ».⁹ C'est pourquoi, donc, le *Dasein* est le seul étant historial.

Puisque l'historialité du *Dasein* est fondée sur la *Zeitlichkeit*, qui est essentiellement ekstatique¹⁰, il en vient que la première doit relever des caractères ekstatiques de la deuxième :

Seul un étant qui est essentiellement AVENANT (*zukünftig*) en son être, de telle manière que, libre pour sa mort et se brisant sur elle, il puisse se laisser rejeter vers son Là factice, autrement dit seul un étant qui, en tant qu'avenant, est en même temps ETANT-ETE (*gewesend*), peut, en se délivrant à lui-même la possibilité héritée, assumer son être-jeté propre et être INSTANTANE (*augenblicklich*) pour « son temps ». Seule la temporalité authentique, qui est en même temps finie, rend possible quelque chose comme un destin, c'est-à-dire une historialité authentique.¹¹

Bien que Heidegger mette l'accent sur le revenir de la résolution à soi-même comme transmission, c'est-à-dire la « répétition d'une possibilité transmise d'existence »¹², et de ce fait il semble accorder une sorte de privilège au passé, à la « tradition », en vérité ce qui joue à la base est toujours la temporalisation originaire de la *Zeitlichkeit* authentique à partir de

6 *Ibid.*, §74, p. 383; trad. p. 289.

7 *Ibid.*, §74, p. 384; *ibid.*

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*, §74, p. 385; trad. p. 290 (modifiée).

10 Cf. *ibid.*, §65 (« Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge »), pp. 323-331.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*

l'advenir, comme il avait montré dans le §65. Autrement dit, ce n'est qu'à partir de la résolution, et donc de la temporalisation depuis le devancement, que quelque chose comme la répétition est-elle possible et par là la transmission historique. Encore une fois c'est l'être vers la mort authentique qui se trouve à être fondamental, puisqu'il rend possible l'historialité : « *L'être vers la mort authentique, c'est-à-dire la finitude de la temporalité, est le fondement retiré (verborgene Grund) de l'historialité du Dasein.* »¹³

Mais, si un être vers la mort inauthentique est le fondement d'une compréhension inauthentique de la temporalité, il en vient qu'une historialité inauthentique, en tant que possibilité de l'existence, est tout à fait possible : « Si l'historialité appartient à l'être du *Dasein*, alors il faut que l'exister inauthentique soit lui aussi historial. »¹⁴

Si l'historialité authentique est la véritable « cohésion » de l'existence comme extension entre les deux fins, l'historialité inauthentique, en revanche, est la négation au sens de l'incompréhension d'une telle extension : « l'être étendu du destin est retiré (*verborgen*). »¹⁵ L'historialité inauthentique ne connaît pas la transmission et la répétition. « C'est instablement que, en tant que On-même, le *Dasein* présentifie son "aujourd'hui". Attentif à la prochaine nouveauté, il a aussi et déjà oublié (*vergessen*) l'ancien. Le On se dérobe au choix. Aveugle aux possibilités, il est incapable de répéter de l'étant-été, mais il le conserve seulement, n'obtenant par là que ce qui reste en fait d' "effectivité" du mondo-historial – les résidus et la relation sous-la main les concernant. »¹⁶ Et ajoute-il : « Perdu dans la présentification de l'aujourd'hui, il comprend le "passé" à partir du "présent". »¹⁷

Historialité authentique et historialité inauthentique sont des possibilités de l'existence fondées sur le comportement du *Dasein* devant la possibilité de la mort : la première étant basée sur la résolution devançante, la deuxième sur la fuite (*Flucht*). Or, nous sommes intéressés à l'inauthenticité, car ce n'est que dans une telle possibilité de l'existence que l'oubli peut s'annoncer : quant à la possibilité inauthentique de l'existence, où s'enracine-t-elle ? En quel sens l'inauthenticité est une possibilité co-essentielle à l'authenticité ? La fuite devant la mort est-elle une mécompréhension de la possibilité la plus propre, c'est-à-dire de la mort ? Et s'il en est ainsi, pouvons-nous penser que la mécompréhension de la mort ait la même origine de la mécompréhension de l'être au sens de son oubli ? Le fait qu'une historialité

13 *Ibid.*, §74, p. 386; trad. p. 291.

14 *Ibid.*, §74, p. 387; *ibid.*

15 *Ibid.*, §75, p. 391; trad. p. 294

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*

inauthentique est incapable de la *répétition*, cela a-t-il le même fondement de la nécessité de la *répétition* de la question de l'être? Oubli de l'être signifie oubli de la mort ?

1.b – Le *Verfallen* et la cooriginariété d'oubli de l'être et oubli de la mort.

Dans *Sein und Zeit*, le *Verfallen* est l'une des trois structures fondamentales du souci, étant les autres la compréhension (*Verstehen*) et le discours (*Rede*). En tant que structure de l'être du *Dasein*, le *Verfallen* est à la base de tout comportement échéant de l'étant que nous sommes, notamment le bavardage (*Gerede*), la curiosité (*Neugier*) et l'équivoque (*Zweideutigkeit*). *Verfallen* signifie que « de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* est *auprès* (bei) du “monde” dont il se préoccupe. »¹⁸ Si l'affection est « un mode existentiel fondamental où le *Dasein* est son *Da* »¹⁹, le *Verfallen* est alors le *manière* dont, le plus souvent, il l'est. En ce sens, le *Verfallen* est la condition qui préside à l'inauthenticité du *Dasein* : « L'inauthenticité [...] constitue précisément un être-au-monde privilégié qui est complètement pris par le “monde” et par l'être-Là-avec d'autrui dans le On. Le ne-pas-être-lui-même fonctionne comme possibilité *positive* de l'étant qui s'identifie essentiellement au monde par sa préoccupation. Ce *non-être* doit nécessairement être conçu comme le plus prochain mode d'être du *Dasein*, celui où il se tient le plus souvent. »²⁰

Les expressions « de prime abord et le plus souvent » (*zunächst und zumeist*) et la plus courte « le plus souvent » indiquent chez Heidegger le mode d'être inauthentique du *Dasein*. « De prime abord et le plus souvent » signifie aussi « quotidien », « moyen », comme dans le cas : « [la] *compréhension moyenne et vague de l'être* (*durchschnittliche und vage Seinsverständnis*) est un fait. »²¹ En l'espèce, cela signifie²² que notre compréhension de l'être découle de ce « de prime abord et le plus souvent » : la compréhension moyenne de l'être repose sur le mode inauthentique du *Dasein* et, en dernière instance, en tant que moyenne et vague, sur le *Verfallen* que le *Dasein* est dans son être.

18 *SuZ*, §38, p. 175; trad. p. 148.

19 *Ibid.*, §29, p. 139; trad. p. 124 (modifiée).

20 *Ibid.*, §38, p. 176; trad. p. 149.

21 *Ibid.*, §2, p. 5; trad. p. 27 (déjà cité).

22 Plus précisément, que la « compréhension moyenne et vague de l'être est un fait » signifie deux choses, ou mieux deux aspects de la même question, selon que nous mettons l'accent sur « moyenne et vague » ou sur « compréhension » : il faut répéter la question de l'être car nous en avons une compréhension *vague et moyenne*, mais, en même temps, nous pouvons la répéter car nous en avons une *compréhension*, bien que vague et moyenne.

Or, le §1 de *Sein und Zeit* est précisément consacré, bien que de façon introductive et implicite, à la compréhension inauthentique de l'être. Ici, la compréhension inauthentique est présentée à partir des préjugés que nous avons à l'égard de la question de l'être. Heidegger en énumère trois : l'être est le concept le plus universel (*allgemeinste*), il est indéfinissable (*undefinierbar*) et évident (*selbstverständlich*)²³. Étant le concept le plus universel et donc indéfinissable, « chacun l'utilise constamment en comprenant très bien ce qu'il entend par là. Du coup, ce qui, en son retrait, avait jeté et tenu dans l'inquiétude le philosophe antique est devenue une "évidence". »²⁴ Mais Heidegger montre que penser l'être comme le concept le plus universel, ne revient pas à dire qu'il est le plus clair : « bien plutôt le concept d' "être" est-il le plus obscur (*der dunkelste*) »²⁵ ; il montre aussi que « l'indéfinissabilité de l'être ne dispense point de la question de son sens, mais précisément elle l'exige »²⁶ ; et encore que l'évidence de l'être n'en est qu'une compréhension moyenne et que « la compréhension moyenne ne démontre guère qu'une incompréhension. »²⁷ Ici, l'emploi de l'adjectif « moyen » (*durchschnittlich*) est la marque lexicale du renvoi aux analyses successives sur l'inauthenticité et le *Verfallen*. Il faut alors poser la question suivante : dans quelle mesure la compréhension échéante de l'être est oubli de l'être ? Sur quelle base pouvons-nous affirmer que la *durchschnittliche Seinsverständnis* coïncide avec la *Seinsvergessenheit* ?

Ainsi s'ouvre le paragraphe qu'on vient de commenter : « La question [de l'être] est aujourd'hui tombée dans l'oubli (*in Vergessenheit gekommen*) »²⁸ ; et ainsi écrit ailleurs Heidegger en commentant son §1 : « Dès le début (§1), il a été montré que la question du sens de l'être non seulement n'est pas réglée, non seulement n'est pas posée de façon satisfaisante, mais encore que, malgré tout l'intérêt porté à la "métaphysique", elle est tombée dans l'oubli. »²⁹ Dans *Sein und Zeit*, nous ne retrouvons jamais l'expression *Seinsvergessenheit*, étant cette-ci une formule plus tardive³⁰. Toutefois, ce qu'en français nous traduisons par « oubli de l'être » est clairement thématique par Heidegger dans l'ouvrage de 1927. La question de l'être est tombée dans l'oubli, c'est-à-dire elle est « devenue » oubliée. Mais, dit Heidegger,

23 A ce propos, Martineau précise que *selbstverständliche* signifie « évident » « au sens de "ce qui va de soi" » (*SuZ*, trad., note p. 25).

24 *SuZ*, §1, p. 2; trad. p. 25.

25 *Ibid.*, §1, p. 3; trad. p. 26.

26 *Ibid.*, §1, p. 4; *ibid.*

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*, §1, p. 2; trad. p. 25.

29 *Ibid.*, §6, p. 21; trad. p. 38.

30 La première occurrence est attestée dans HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (1930), in *Gesamtausgabe*, Bd. 31, Klostermann, 1982, p. 40.

Platon et Aristote en parlent encore : c'est la question de l'être « qui a tenu en haleine la recherche de *Platon* et d'*Aristote*, avant de s'éteindre bien entendu après eux, du moins en tant que *question thématique d'une recherche effective*. »³¹ Et ajoute-il : « Ce que les deux penseurs avaient conquis s'est maintenu, au prix de diverses déviations et “surcharges”, jusque dans la *Logique de Hegel*. »³²

Or, nous savons que la question de l'être signifie la question de l'être dans sa différence avec l'étant : l'être de l'étant. Depuis Platon et Aristote la *différence ontologique*³³ est tombée dans l'oubli. Comment qualifier ce « tomber » (*gekommen*) ? Quel type de mouvement décrit-il ? Lisons un passage du §7 : il s'agit de penser ce qui, « de prime abord et le plus souvent, *ne se montre (zeigt) justement pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait (verborgen ist)*, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent. Mais ce qui en un sens privilégié demeure *retiré (verborgen bleibt)*, ou bien retombe dans le *recouvrement (in die Verdeckung zurückfällt)*, ou bien ne se montre que de manière “*dissimulée*” (« *verstellt* » *sich zeigt*), ce n'est point tel ou tel étant, mais, ainsi que l'ont montré nos considérations initiales, *l'être* de l'étant. Il peut être recouvert (*verdeckt*) au point de devenir oublié (*vergessen wird*), au point que la question qui s'enquiert de lui et de son sens demeure absente (*ausbleibt*). »³⁴ Voilà donc en quoi consiste le « tomber dans l'oubli » : c'est un retrait, un recouvrement et une dissimulation, bref un *vergessen werden*, un *devenir* oublié.

Or, un tel mouvement, un tel devenir, un tel changement de « statut » de la question de l'être (de thématisée à oubliée) ne disent-ils pas quelque chose d'historique ? Le fait même que Heidegger s'appelle à *l'histoire* de la philosophie (Platon, Aristote, Hegel) semble en effet suggérer la légitimité d'une telle interprétation. Le paragraphe précédent a montré que premièrement historial est le *Dasein*, que cet étant, en tant que temporel (*zeitlich*) dans le fondement de son être, est de ce fait historial (*geschichtlich*). Et nous savons aussi que le fondement de l'historialité est l'être-vers-la-mort, que nous sommes un destin, donc authentiquement historiques, seulement dans la mesure où nous assumons notre possibilité la plus propre comme résolution devançante. Cependant, de prime abord et le plus souvent notre

31 *SuZ*, §1, p. 2; trad. p. 25.

32 *Ibid.*

33 À nouveau, il s'agit d'une expression que nous ne retrouvons pas dans *Sein und Zeit*. Sa première apparition dans un texte publié remonte, en effet, à *Vom Wesen des Grundes* (1929), mais il est depuis le 1926 (*Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*) que Heidegger cherchait à le thématiser.

34 *SuZ*, §7, p. 35; trad. p. 47 (modifiée).

comportement face la mort est la fuite, étant la fuite le domaine du On, et, en ce sens, échéante. De prime abord et le plus souvent, c'est à partir du *Verfallen* que nous nous portons face à notre pouvoir être le plus propre. En même temps, nous avons vu que la compréhension que le *Dasein* a de l'être est empruntée à l'échéance, en tant que compréhension moyenne, c'est-à-dire en tant que compréhension de l'être, de prime abord et le plus souvent, comme concept évident, indéfinissable et le plus universel.

Nous avons vu que « *l'être vers la mort authentique, c'est-à-dire la finitude de la temporalité, est le fondement retiré (verborgene Grund) de l'historicité du Dasein.* »³⁵ Et comme nous venons de le dire, ce qui ne se montre pas donne sens et fondement à ce qui se montre. Heidegger semble alors établir un rapport parallèle entre être-étant et mort-*Dasein*, où les premiers termes (être et mort) demeurent retirés, alors que les deuxièmes (étant et *Dasein*) se montrent. Ainsi, la question de l'oubli de la mort paraît être de plus en plus pertinente.

Avant de procéder, revenons un instant sur le §1 de *Sein und Zeit*. Nous demandions : sur quelle base pouvons-nous affirmer que la *durchschnittliche Seinsverständnis* coïncide avec la *Seinsvergessenheit* ? Maintenant nous avons les moyens pour répondre : l'oubli de l'être est la compréhension vague et moyenne de l'être dans la mesure où elle est la question que nous ne considérons même pas digne d'être répétée, à savoir posée à nouveau et à nouveau thématifiée. L'oubli de l'être lui-même est une possibilité de la compréhension échéante et, bien que mode inauthentique, demeure cependant une possibilité positive du *Dasein*. Le rapport entre compréhension moyenne de l'être (que nous savons être aussi une « incompréhension ») et la *Seinsvergessenheit* est établi à partir du *Verfallen* et donc, d'une certaine mesure, à partir du *Dasein* lui-même. Par là, il en suit que si le sens de l'être du *Dasein* est la *Zeitlichkeit* et si le mode dont nous sommes temporels est d'être un étant éminemment *geschichtlich*, voilà expliqué d'un coup aussi la dimension historique de la question de l'être. La *Seinsfrage* est devenue oubliée parce que c'est historiquement que le seul étant pour lequel il y a compréhension de l'être (ne fût-ce que comme une incompréhension) existe. Le *Verfallen* est alors tantôt le fondement de l'oubli de l'être, tantôt de la fuite devant le pouvoir mourir.

Maintenant que nous avons précisé le sens à partir duquel il faut entendre l'oubli de l'être, ne serait-il pas possible de dégager un concept formellement semblable pour la mort ? Nous avons vu, dans la partie précédente, que les deux questionnements, celui de l'être et

35 *Ibid.*, §74, p. 386; trad. p. 291 (déjà cité).

celui de la mort, vont toujours ensemble, et que l'un relève de l'autre. Si donc être et mort sont le fondement retiré de ce qui se montre et a lieu, pouvons-nous penser que la mort suive le même destin de l'être et soit de ce fait tombée dans l'oubli ? Et non pas, évidemment, dans le sens que nous avons oublié le fait qu'on meurt, mais bien plutôt pour le fait qu'on sait qu'on meurt, ainsi comme dans la phrase « le ciel *est* bleu » nous comprenons le « est », mais finalement nous n'en savons rien.

C'est Heidegger lui-même à suggérer une telle possibilité dans le §81 du sixième et dernier chapitre (« La temporalité et l'intratemoralité comme origine du concept vulgaire de temps ») de *Sein und Zeit*. Dans ce paragraphe il s'agit de rendre compte de la genèse et du statut du concept vulgaire de temps ; « vulgaire » signifie quotidien, moyen, « de prime abord et le plus souvent », donc inauthentique et échéant. Après avoir montré que le concept vulgaire du temps, en tant que temps public, se fonde sur l'idée que le temps consiste en une succession de maintenant et, par là, qu'il est infini, Heidegger demande où réside le fondement d'un tel recouvrement de la *Zeitlichkeit*. La réponse va de soi :

Dans l'être du *Dasein* lui-même, que nous interprétons provisoirement comme *souci*. Jeté-échéant, le *Dasein* est de prime abord et le plus souvent perdu (*verloren*) dans ce dont il se préoccupe. Mais dans cette perte (*Verlorenheit*) s'annonce la fuite recouvrante (*verdeckende*) du *Dasein* devant son existence authentique, qui a été caractérisée comme résolution devançante. Dans la fuite préoccupée est impliquée la fuite *devant* la mort, c'est-à-dire un détournement du regard (*Wegsehen*) de la fin de l'être-au-monde. [...] La temporalité inauthentique du *Dasein* échéant-quotidien doit nécessairement, en un tel détournement de la finitude (*Wegsehen von der Endlichkeit*), méconnaître (*verkennen*) l'avenance authentique et, avec elle, la temporalité en général. Et c'est même lorsque la compréhension vulgaire du *Dasein* est guidée par le On que la « représentation » oublieuse de soi (*die selbstvergessene "Vorstellung"*) de « l'infinité » (*Unendlichkeit*) du temps public peut pour la première fois se consolider.³⁶

Le On, donc, oublie soi-même, c'est à dire qu'il oublie son fondement. Nous avons vu, à l'égard de la *Seinvergessenheit*, qu'oubli signifie aussi incompréhension et méconnaissance, et ici il en va de même : le On « mé-comprend (*mißverstehet*) l'être-pour-la-fin. »³⁷ Le temps public, donc, oublieux de lui-même, oublie son fondement : la *Zeitlichkeit* et en dernière (qui pourtant est la première!) instance, l'être-vers-la-mort (la finitude). Le On, en « vivant » le temps comme une succession de maintenant, s'attend toujours le maintenant suivant ; mais le

36 *Ibid.*, §81, p. 424; trad. pp. 316-317.

37 *Ibid.*, §81, p. 425; trad. p. 317.

s'attendre (*Gewärtigen*) est « présentifiant-oublieux (*gegenwärtigend-vergessende*) »³⁸, parce qu'il est perdu dans l'être-jeté échéant, dans le *Verfallen*. De prime abord et le plus souvent, le *Dasein* mé-comprend sa finitude, c'est-à-dire qu'il oublie sa mort.

Cette lecture n'est pas toutefois dépourvue de difficultés. La plus évidente étant la suivante : la question ainsi posée n'explique pas pourquoi la question de l'être soit entrée dans le domaine de l'oubli et de l'oublié. À savoir : nous avons oublié la question de l'être parce que conformément à notre être nous sommes jetés comme *Verfallen*, mais si avant elle n'était pas une question oubliée, devons-nous pousser notre raisonnement jusqu'à la conclusion que notre être ait changé ? Et puis : si la mort elle aussi suit le destin de l'oubli, devons-nous supposer qu'il y a eu une « époque » où nous ne l'avions pas oubliée ? Devons-nous admettre que nous, dans notre être, ne sommes plus les mêmes ? C'est une perspective tout à fait fascinante. Mais ainsi posée, nous croyons, elle n'est rien d'autre que fascinante. En effet, une telle difficulté surgit dès que nous posons la question de la façon dont nous l'avons posée, c'est-à-dire comme *Daseinsanalytik*. Nous avons interrogé l'oubli de l'être à partir de l'être du *Dasein*, et c'est par là que la question est devenue de savoir si l'être de l'homme a changé, si « une fois » nous n'existions pas de prime abord et le plus souvent selon le *On*. Le problème ainsi posé n'est pas « faux », mais il demeure sans suite : il est inachevable, justement comme *Sein und Zeit*. À ce point, il semble inévitable une réflexion à partir non pas de l'être du *Dasein*, mais de l'être lui-même. Le problème n'est donc pas de remettre tout en question, mais de montrer qu'en pensant la problématique autrement, la difficulté inhérente à l'être du *Dasein* ne se pose plus.

2 – L'oubli de la mort à partir de la vérité de l'être.

2.a – Mort et histoire après la *Kehre* : les mortels et l'achèvement de la métaphysique.

Revenons à la question de l'histoire : qu'en est-il du rapport mort-histoire dans la suite de la pensée heideggérienne ? Même après la *Kehre*, Heidegger ne cesse de penser la question de la

38 *Ibid.*

mort³⁹ en lien avec la question de l'histoire, bien que désormais plus dans les mêmes termes que dans *Sein und Zeit*.

Un texte très significatif à cet égard est « Wozu Dichter ? » (1946). Ici, ce qui relève de la question de l'histoire est le fait que la thématization de l'essence de l'homme en tant que mortel procède depuis la question de l'achèvement de la métaphysique. Achèvement de la métaphysique signifie achèvement de l'*histoire* de la métaphysique. Métaphysique est, comme l'on sait, ce qui s'est produit à partir de l'oubli de la vérité de l'être, c'est-à-dire l'oubli du fait qu'au dévoilement appartient toujours aussi le demeurer en retrait. L'oubli de la vérité de l'être coïncide avec l'oubli de l'être dans la mesure où l'être est oublié à l'avantage de l'étant. Ce tomber dans l'oubli a un caractère historique (voire historique), car la métaphysique est toujours déjà histoire de la métaphysique : le demeurer en retrait de l'être est le s'envoyer (*schicken*) en tant que destin (*Schicksal* ou *Geschick*), étant le destin un se produire (*Geschehen*) historial (*geschichtlich*) des époques. Ce que nous voulons remarquer ici est alors le fait que la mortalité des mortels se déploie au sein de l'histoire de la métaphysique ainsi conçue. Il s'agit de comprendre en quel sens mortels et histoire sont impliqués.

Comme nous l'avons anticipé, la question de la mort dans l'essai des *Holzwege* prend la forme d'un questionnement sur les hommes en tant que mortels, en l'espèce à partir de la question hölderlinienne « *Wozu dichter in dürftiger Zeit ?*, pourquoi des poètes en temps de détresse ? » Explique Heidegger que « en temps de détresse » signifie notre époque, celle du défaut du dieu : « le défaut (*der Fehl*) du dieu signifie qu'aucun dieu ne rassemble plus, visiblement et clairement, les hommes et les choses sur soi, ordonnant ainsi, à partir d'un tel rassemblement, l'histoire du monde et le séjour humain en cette histoire. [...] Avec ce défaut, c'est le fond du monde, son fondement même qui fait défaut (*Mit diesem Fehl bleibt für die Welt der Grund als der gründende aus*). [...] L'âge auquel le fond fait défaut est suspendu dans l'abîme (*Abgrund*). À supposer qu'à ce temps de détresse un virage (*eine Wende*) soit encore réservé, ce virage ne pourra survenir que si le monde vire de fond en comble, et cela signifie maintenant tout uniment : s'il vire à partir de l'abîme. Dans l'âge de la nuit du monde, l'abîme du monde doit être éprouvé et enduré. Or, pour cela, il faut qu'il y ait certains qui atteignent à l'abîme. »⁴⁰

39 Pour une tractation exhaustive et descriptive de la question de la mort chez Heidegger, cf. CIOCAN, *Heidegger et le problème de la mort*, Springer, 2014.

40 HEIDEGGER, « Wozu Dichter? » (1946), in *Holzwege*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 5, Klostermann, 1977 (*GA5*), pp. 269-270 ; trad. par W. Brokmeier, « Pourquoi des poètes ? », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962, pp. 323-324

L'histoire à laquelle appartient le temps de détresse est la métaphysique ; notre époque est, dans cette histoire, la fin de la métaphysique, en est c'est-à-dire son achèvement : « Peut-être la nuit du monde va-t-elle maintenant vers sa mi-nuit. Peut-être cet âge va-t-il maintenant devenir pleinement temps de détresse. »⁴¹ Dans cette époque d'extrême danger, d'où vient la sauveté, c'est-à-dire la *Wendung* (ailleurs appelée *Überwindung* ou *Verwindung*⁴²) ? : « Long est le temps parce que même l'effroi (*der Schrecken*), prise pour lui-même comme cause possible d'un virage (*der Wendung*), ne peut rien tant qu'il n'y a pas de virage des mortels (*solange es sich nicht mit den Sterblichen wendet*). Or, il n'y a de virage des mortels que s'ils se trouvent dans leur propre essence. »⁴³ A savoir, cette époque est à tel point marquée par la fuite des dieux, à tel point incapable d'en voir les signes, à tel point, en somme, pauvre, que non plus l'effroi ne peut mettre en place un virage de l'état des choses. Il s'agit ici, à notre avis, d'une partielle prise de distance des analyses des *Beiträge zur Philosophie*. Là, la *Grundstimmung* du présage ou de l'entre-voir (*das Er-ahnen*), en tant que « retenue pudique-effrayante (*die erschreckend-scheuen Verhaltenheit*) »⁴⁴ était condition indispensable pour le nouveau commencement à partir du virage du *Dasein*⁴⁵. Là, le *Erschrecken* était « le reculement du plus commun comportement dans ce qui est familier, arrière dans l'ouverture où s'écoule ce qui se met à l'abri »⁴⁶. Autrement dit, dans les *Beiträge* la *Grundstimmung* était l'un des pivots du virage et du tournant. Ici, en revanche, Heidegger semble abandonner cette idée pour s'appeler à quelque chose d'encore plus radicale : le virage des mortels qui doivent prendre site dans leur propre essence. Ici n'est plus question de *Grundstimmung*, du moins non pas au sens du geste philosophique suffisant à une *Wendung*, c'est-à-dire à la *Verwindung* de la métaphysique⁴⁷. Le virage n'est possible que depuis l'appropriation par les mortels de leur essence. « Celle-ci – écrit Heidegger – réside en ce qu'ils atteignent (*reichen*) plus vite l'abîme que les célestes. Ils restent, si nous pensons leur essence propre, plus proches (*näher*) de l'absence (*Abwesen*), parce qu'ils sont concernés (*angeganden sind*) par la présence

41 *Ibid.*, p. 271; trad. p. 325.

42 Notamment cf. HEIDEGGER, « *Überwindung der Metaphysik* » (1936-46), in *Vorträge und Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 7, Klostermann, 2000 (*GA7*) ; trad. par A. Préau, « Dépassement de la métaphysique », in *Essais et conférences*, Gallimard, 1958.

43 *Ibid.* (trad. modifiée).

44 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), Bd. 65, 1989 (*GA65*), §5, p. 16 ; trad. par F. Fédier, *Apports à la philosophie (De l'avénance)*, Gallimard, 2013.

45 Cf. *Ibid.*, §191, p. 311 : « Le *Dasein* est le point de virage (*Wendungspunkt*) dans le tournant (*Kehre*) de l'*Ereignis* ».

46 *Ibid.*, §5, p. 15.

47 Sur le rapport entre *Überwindung* et *Verwindung*, cf. JANICAUD, « Heideggeriana », in JANICAUD, MATTEI, *Heidegger et la métaphysique à la limite*, Ovidia, 2010, pp. 31-53 ; VATTIMO, « La crisi dell'umanesimo », in *La fine della modernità*, Garzanti, 1985, pp. 39-56.

(*Anwesen*)⁴⁸, comme est nommé depuis longtemps l'être »⁴⁹. Et continue-t-il : « Mais, comme la présence du même coup se cache (*sich... verbirgt*), elle est elle-même déjà absence. Ainsi, l'abîme garde (*birgt*) et marque tout »⁵⁰. L'abîme semble ainsi doublement connoté : 1/ il est ce sur quoi notre époque se tient suspendue ; 2/ en même temps il est la condition de l'essence des hommes en tant que mortels. Toutefois, il ne s'agit pas d'une double connotation, mais de la même question. Heidegger établit un rapport entre les mortels et l'abîme. Atteindre l'abîme ne signifie pas mourir, mais *être* mortel : être, c'est-à-dire ce qui depuis longtemps est pensé comme présence. L'abîme en revanche est ce qui n'a jamais été pensé et que seulement depuis la présence on peut appeler « absence ». Mais originellement abîme signifie la mortalité des mortels, ce à partir de quoi l'être comme présence vient au jour et nous est destiné. L'abîme n'indique pas, nous le répétons encore une fois, la mort comme « fait », mais la mortalité : « Plus les traces s'effacent, moins un mortel ayant atteint à l'abîme est-il encore capable d'être attentif à un signe et à une assignation. »⁵¹ Il en va de soi que si l'abîme était la mort comme décès, après avoir atteint l'abîme, donc le décès, il ne pourrait plus être question d'être attentifs aux signes.

L'abîme dit à la fois notre époque et la mortalité des mortels. « L'époque est indigente non seulement parce que Dieu est mort, mais encore parce que les mortels connaissent à peine leur être-mortel, et qu'ils en sont à peine capables. Les mortels ne sont toujours pas en la propriété de leur essence. La mort se dérobe dans l'énigmatique (*Der Tod entzieht sich in das Rätselhafte*). »⁵² Et après avoir cité un poème de Rilke⁵³, ajoute-il en le commentant : « L'époque est étroite, parce que lui manque le décelement (*Unverborgenheit*) de l'essence de la douleur, de la mort et de l'amour. Étroite est cette détresse elle-même, parce que se dérobe la région essentielle où douleur, mort et amour se co-appartiennent (*zusammengehören*). Il y a voilement dans la mesure où la région de leur co-appartenance est l'abîme de l'être. »⁵⁴ Certes, que la mort se soustrait dans l'énigmatique, cela revient à l'intuition de *Sein und Zeit*

48 Cf. « Zeit und Sein » (1962), in *Zur Sache des Denkens*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 14, Klostermann, Niemeyer, 2007, (GA14), p. 16 : « *Anwesen geht uns an* », dont le sens est à la fois que « la présence nous concerne » et que « la présence vient auprès de nous ».

49 « Wozu Dichter? », in GA5, p. 271 ; trad. pp. 326-327 (modifiée).

50 *Ibid.*

51 *Ibid.*, p. 272 ; trad. p. 327.

52 *Ibid.*, p. 274 ; trad. pp. 229-330. Cf. GA65, §214, p. 338 : « Mais déjà l'ouverture offre assez d'énigmes, même mise complètement à part la façon de son déploiement essentiel (*Aber schon die Offenheit bietet des Rätselhaften genug, noch ganz abgesehen von der Art ihrer Wesung*) » (nous traduisons).

53 Sur la fin de la métaphysique, la poésie de Rilke et leur rapport, cf. Greisch, « Le poème dans la métaphysique (Rilke) », in *La parole heureuse*,

54 « Wozu Dichter ? », in GA5, p. 275 ; trad. pp. 330-331 (modifiée).

selon laquelle la mort est une possibilité qui toutefois refuse d'être pensée en terme de réalisation, étant sa *realitas* au sens d'*actualitas* (pour utiliser un langage métaphysique) la fin du *Dasein*. Mais ici Heidegger dit quelque chose de plus : le double pli attribué à l'abîme, comme effondrement du fondement et comme domaine énigmatique de la mort, signifie que ce qui est propre à la mort appartient aussi bien à l'effondrement du fondement, appartient d'une certaine mesure à notre époque. « Ce n'est pas la bombe atomique, dont on discourt tant, qui est mortifère (*Tödliche*), en tant que spéciale machine de mort (*Tötungsmaschinerie*). Ce qui depuis longtemps déjà menace l'homme de mort, et justement de mort de son essence, c'est l'inconditionnel du pur vouloir, au sens de l'auto-imposition délibérée sur toute chose. »⁵⁵ Or, « l'auto-imposition délibérée sur toute chose » est la marque de notre époque technique qui, dit Heidegger, consiste en une menace de mort à l'égard de notre essence. Les mortels sont menacés de morts quant à leur être mortels : de quoi s'agit-il sinon de l'achèvement de la métaphysique ? N'est-il pas dans l'époque de l'extrême recouvrement que le recouvert s'annonce ?

L'essence de la technique ne vient que lentement au jour. Et ce jour est la nuit du monde, revue et corrigée (*umgefertigte*) en jour technique. Ce jour est le jour le plus court. Avec lui, menace un hiver sans fin. Maintenant, non seulement la protection se refuse à l'homme, mais même l'intégrité (*das Unversehrte*) de tout l'étant reste dans les ténèbres. Le sauf se dérobe (*das Heile entzieht sich*). Le monde devient terriblement sans salut (*Die Welt wird heil-los*). Par là, non seulement le sacré (*das Heilige*), en tant que trace de la divinité, reste en retrait, mais encore la trace du sacré, le sauf, paraît effacée. A moins qu'il n'y ait encore quelques mortels capables de voir l'absence de salut *en tant qu'*absence de salut (*das Heillose als das Heillose*), dans toute sa menace. Il faudrait alors qu'ils arrivent à voir quel genre de péril incombe sur l'homme. Car ce péril consiste en la menace qui concerne l'essence de l'homme en son rapport (*Verhältnis*) avec l'être même, non en quelque danger contingent. Un tel péril est le péril. Il est en retrait (*Sie verbirgt sich*) dans l'abîme pour tout étant. Mais pour voir le péril et le montrer, il doit être de ces mortels qui atteignent plus vite à l'abîme.⁵⁶

La menace, comme trace du sauf, qui a son tour est trace du sacré, n'est que la trace de la trace. Et pourtant elle est bien une trace. Les traces du sauf et du sacré, comme traces d'une absence essentielle, ne se montrent que comme menace. En ce sens, la menace est trace aussi bien que voie de sauveté. La salvation ne peut alors que provenir par le péril : reconnaître ce péril signifie le reconnaître comme menace. Si la salvation provient de la menace, et si la menace menace de mort l'essence des mortels, il en suit que la salvation provient

55 *Ibid.*, p. 294; trad. p. 353 (modifiée).

56 *Ibid.*, p. 295 ; trad. p. 355.

originaires de la même région où l'essence des mortels se déploie : « La salvation doit venir par là où les mortels vivent dans leur essence (*Die Rettung muß von dort kommen, wo es sich mit den Sterblichen in ihrem Wesen wendet*). »⁵⁷ Salvation et essence des mortels se déploient à partir du même. La provenance de la salvation est son déploiement essentiel. Le virage des mortels est leur déploiement essentiel. Le lieu d'où ils se déploient le fait co-appartenir. L'obscurcissement définitif de l'essence des mortels, voilà le péril, la « mort » de l'essence des mortels : « L'auto-imposition de l'objectivation technique est la constante négation de la mort »⁵⁸.

En résumant : Heidegger dit que notre époque est celle de la détresse ; détresse signifie abîme : notre époque est suspendue sur un tel abîme. En même temps, abîme est aussi ce que les mortels, en tant que mortels, doivent atteindre. C'est pourquoi abîme dit à la fois notre époque et la mortalité des mortels. Mais si l'époque n'est qu'une *ἐποχή* de l'être au sens de sa suspension (du demeurer en retrait), alors abîme suggère que les mortels et l'histoire de l'être sont tenus ensemble, du moins dans la mesure où le virage de l'époque correspond à l'appropriation par les mortels de leur essence. L'achèvement de l'histoire de la métaphysique est l'extrême menace pour l'essence des mortels, le danger ou la salvation. Ce n'est qu'en tant qu'histoire que la menace, le danger et la salvation peuvent être envoyés comme destin aux mortels, et justement seulement en tant que mortels.

Nous avons éclairé que le virage des mortels dans leur essence ne serait possible que si nous n'étions pas à l'époque de l'achèvement de la métaphysique. Or, cette époque, qui est celle de la « technique moderne »⁵⁹, prend également le nom de « époque des "conceptions du monde" », ou de l'image du monde (*Weltbild*). Dans les « Compléments » au texte homonyme, écrit Heidegger : « Il s'agit avant tout et toujours de saisir l'essence de notre âge à partir de la vérité de l'être qui y déploie son règne (*in ihm waltenden*), parce qu'ainsi seulement s'éprouve du même coup le plus digne de question qui seul donne de fond en comble maintien et cohésion à une création s'ouvrant sur l'avenir, création laissant sur place tout ce qui est sous-la-main (*Vorhandene*) pour faire advenir la transformation (*Verwandlung*) de l'homme comme une nécessité jaillissant (*entspringenden*) de l'être même. »⁶⁰ Il s'agit d'un cercle herméneutique : l'époque est le règne de la vérité de l'être ; saisir l'essence de notre

57 « Wozu Dichter ? », in *GA5*, p. 296 ; trad. p. 356 (modifiée).

58 *Ibid.*, p. 303 ; trad. p. 365.

59 « Die Zeit des Weltbildes », in *GA5*, p.75 ; trad. p. 100.

60 *Ibid.*, p. 97 ; trad. pp. 126-127 (modifiée).

époque signifie l'ouverture sur l'avenir ; ouverture sur l'avenir veut dire transformation de l'homme comme nécessité de l'être lui-même ; mais *être* signifie histoire de l'être, c'est-à-dire ses époques, par quoi nous en revenons au début. Époque (*Zeitalter*), transformation de l'homme et être sont les mots fondamentaux de ce passage. Le fait qu'ils décrivent un cercle ne signifie rien d'autre qu'ils sont pris par un même mouvement. Ce qui les prend et les tient ensemble est ce à partir de quoi il faut penser notre époque, à savoir la vérité de l'être. En effet, d'un côté, c'est à partir de la vérité de l'être que la transformation de l'homme peut avoir lieu. Nous savons que « transformation de l'homme » signifie l'appropriation par l'homme de son essence, signifie les mortels. À partir de la vérité de l'être, donc, les mortels sont ceux qu'ils sont. De l'autre côté, c'est par la vérité de l'être que les époques comme séjours et suspensions de l'être se déploient et nous sont destinées. Mortels et époques sont donc saisis par le même mouvement – ils appartiennent à la même histoire, la *Seinsgeschichte*. Toutefois, *Seinsgeschichte* signifie, comme l'on sait, *Seinsvergessenheit*. Il en suit que l'oubli de l'être est une question éminemment historique, au sens de l'histoire de l'être. En quelle mesure, alors, la *Seinsvergessenheit* concerne les mortels en tant que mortels ? La transformation de l'homme, comme nécessité de l'être, ne coïncide-t-elle pas avec le nouveau commencement, avec le dépassement de la métaphysique ? L'histoire de l'être comme oubli de l'être n'est pas l'histoire de la distance de l'homme de son essence, la mortalité ? Mais alors : oubli de l'être signifie oubli de la mort ?

2.b – Trois éléments pour une étude de l'oubli de la mort à partir du retrait de l'être lui-même.

La tâche confiée à cette dernière partie est de discuter la question de la *Seinsvergessenheit* tout en essayant de montrer de quelle manière la question de (l'oubli de) la mort y est comprise et annoncée. En l'espèce, nous nous focaliserons sur « Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus », recueilli dans le deuxième volume du *Nietzsche*, qui nous offre tous les éléments dont nous avons besoin.

En soulignant le problème herméneutique et phénoménologique que la position de *Sein und Zeit* exprime à l'égard à la fois de l'oubli de l'être et de ce que nous avons appelé l'oubli de la mort, nous avons implicitement reconnu qu'un tel problème surgit du fait que la finitude du *Dasein* (en tant qu'être-vers-la-mort) risque d'être pensée comme le fondement de l'être, fait qui est sûrement loin de la perspective heideggérienne (du moins, en ces termes

« métaphysiques »). En effet, l'inachèvement de *Sein und Zeit* pourrait mener à penser que le rapport assurément étroit entre fuite devant la mort et oubli de l'être peut être pensé comme la détermination du deuxième à partir du premier, à savoir comme une sorte « d'act fondatif » par l'oubli de la mort de l'oubli de l'être. Après la *Kehre*, toutefois, nous le verrons, il n'est non plus question d'un renversement du rapport, à savoir de retrouver une sorte de fondation de l'oubli de la mort à partir de l'oubli de l'être. Demandons, alors : qu'est-ce que signifie *Seinsvergessenheit*, en tant que retrait de l'être lui-même, dans son rapport avec l'oubli de la mort?

« Ce qui est, c'est ce qui advient. Ce qui advient est déjà advenu. Ce qui ne veut pas dire révolu. Ce déjà est advenu est uniquement ce qui s'est rassemblé dans l'essence de l'Être, est l'essence de l'ayant-été (Ge-Wesen), à partir de quoi et en tant que quoi la venue de l'Être même est – et fût-ce même sous la forme du *se-soustraire* demeurant manquant. La venue retient l'étant en tant que tel dans sa non-occultation et la lui laisse en tant que l'Être impensé de l'étant. Ce qui advient est l'histoire de l'Être, est l'Être en tant que l'histoire du *demeurer-manquant*. Ce demeurer-manquant advient directement à l'essence de l'homme et notamment de telle sorte que l'homme de notre siècle ne connaît l'aveu ni ne s'apprête à avouer que son essence lui est refusée. Le *demeurer-manquant* de l'Être vient de telle sorte à l'essence de l'homme que dans son rapport à l'Être, l'homme s'écarte devant ce demeurer-manquant sans le connaître, ne comprenant l'Être qu'à partir de l'étant, ne voulant entendre autrement que dans ce sens toute question concernant l'Être. »⁶¹

Le retrait de l'Être advient, donc, en tant que retrait « directement » à l'essence de l'homme. Un tel événement signifie que le retrait de l'Être est pour l'homme la soustraction de son essence : ne pas reconnaître le retrait de l'être signifie d'un coup ne pas reconnaître le refus de sa propre essence. En quel sens le retrait de l'être advient à l'homme ? Ce « directement », qu'indique-t-il ? « Directement » signifie qu'être et homme, donc retrait de l'être et essence de l'homme, sont saisis par le même mouvement. Le lieu de saisissement est fait advenir par leur rapport et il prend le nom d'histoire. C'est pourquoi il y a une histoire de l'être ; c'est pourquoi l'homme (depuis *Sein und Zeit*) est quant à son essence, historial. « La pensée historique de l'Être laisse advenir l'Être dans l'espace de l'essence de l'homme. Pour autant que cet espace est le lieu de la “venue-sous-abri” dont l'Être se pourvoit en tant que l'Être même, ceci veut dire : la pensée onto-historiale laisse l'Être se déployer essentiellement en tant que l'Être même »⁶².

61 « Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus » (1942), in *Nietzsche*, T. 2, Neske, 1961 (N2), p. 388; trad. par P. Klossowski, « La détermination ontologico-historiale du nihilisme », in *Nietzsche*, v. 2, Gallimard, 1971, p. 311 (modifiée).

62 *Ibid.*, p. 389; trad. p. 312.

Or, l'histoire de la métaphysique, étant l'histoire du retrait de l'être, signifie aussi nihilisme : « L'essence du nihilisme est l'histoire dans laquelle il n'en est rien, quant à l'Être »⁶³. Est-il possible de reconnaître le retrait de l'être, c'est-à-dire le refus de notre essence, c'est-à-dire l'essence du nihilisme ? En effet, « si l'aveu de l'homme s'était déjà produit dans son essence ontologiquement historique, il faudrait alors qu'il puisse avoir l'expérience du nihilisme »⁶⁴. Et ajoute-il : « Le rapport historial de l'homme à l'essence du nihilisme ne peut résider qu'en ce que sa pensée consente à aller à la rencontre du demeurer-manquant de l'Être même. Cette pensée selon l'histoire de l'Être amène l'homme devant l'essence du nihilisme »⁶⁵. Si donc une telle reconnaissance est « possible », demeure cependant « possible » l'Autre, c'est-à-dire la menace ou, en termes onto-historiaux, l'accomplissement de l'essence du nihilisme. Le nihilisme est la condition où de l'être il n'en est plus rien ; cette condition prend aussi le nom de « détresse » (*Not*) de l'être. La menace n'est pas la situation où l'homme est en face de la détresse de l'être, mais la menace authentique, comme l'on sait, est la détresse qui provient de l'absence de détresse, c'est-à-dire le ne plus être capable de voir la détresse de l'être en tant que détresse. « A l'extrême limite, la détresse de l'Être devient la détresse de l'absence de détresse. [...] [L'Être] dans son demeurer-manquant menace d'anéantir l'essence de l'homme, pour autant que l'Être provoque l'omission du demeurer-manquant de lui-même. La détresse, en tant que laquelle l'Être même se déploie essentiellement (*west*), demeure voilée, destin qui porte la détresse jusqu'à l'extrême péril d'elle même, détresse accomplie de l'absence de détresse »⁶⁶.

1/ « Essence onto-historiale du nihilisme », « détresse », « absence de détresse » sont d'autres noms pour la *Seinsvergessenheit*. Notre questionnement vise à saisir le rapport que la *Seinsvergessenheit* entretient avec la question de la mort. Le *premier élément* que nous pouvons mettre en lumière concerne la menace d'anéantissement de l'essence de l'homme. Au cours de l'analyse de « Wozu Dichter ? » nous avons montré que l'homme est dans son essence le mortel, étant « mortel » le mot qui médite l'homme depuis le déploiement de son essence (au sens de *Wesen*). Mais, l'homme n'est pas approprié à son essence, qui, en revanche, demeure cachée, en retrait et dissimulée. Comme l'extrême danger, quant à l'être, consiste dans l'absence de détresse de l'être, ainsi l'extrême danger, quant à l'essence de l'homme, n'est pas directement le fait qu'à l'homme son essence reste voilée, mais bien plutôt

63 *Ibid.*, p. 338; trad. p. 272.

64 *Ibid.*, p.389 ; trad. p. 311.

65 *Ibid.*; trad. p. 312.

66 *Ibid.*, p. 392-393; trad. pp. 314-315.

qu'il ne soit même pas reconnu le demeurer voilée de son essence. Le fait que l'être et la mort (comme essence de l'homme) suivent le même destin, signifie, en ce qui concerne la seconde, qu'oubli de la mort n'indique pas seulement le demeurer voilée de l'essence de l'homme mais aussi le voilement du voilé, la dissimulation de l'abritement. Ainsi, du point de vue historial, oubli de l'être et oubli de la mort coïncident.

2/ Nous avons vu que dans le §1 de *Sein und Zeit*, l'être se trouve aujourd'hui pensé comme le concept le plus universel et de ce fait indéfinissable et évident, bref comme un concept vide et futile. *Sein und Zeit* tentait de penser ce problème à l'aide de l'analytique du *Dasein*, notamment avec le concept de *Verfallen* ; ici, en revanche, nous avons affaire avec une méditation de la *Seinsvergessenheit* et de la réduction de l'être à un concept vide à partir du destin de l'être lui-même. Dans le passage suivant du *Nietzsche*, en effet, il semble que Heidegger soit en train de réécrire le §1 de *Sein und Zeit* en le pensant depuis la vérité de l'être :

L'essence onto-historiale de la détresse de ce siècle repose dans la détresse de l'absence de détresse. Plus inquiétant que le défaut de Dieu est, parce que le plus essentiel et plus ancien, le destin de l'Être, destin en tant que lequel la vérité de l'Être se refuse au milieu de la pression de tout ce qui n'est que de l'étant. L'inquiétant de cette détresse absente dans la présence (*das Unheimliche der abwesend-anwesenden Not*) se renferme dans le fait que, familiarisé absolument avec toute réalité qui le concerne et qui l'entraîne, soit avec l'étant même, l'homme de cette époque (*Zeitalters*) non seulement reste de ce fait étranger à la vérité de l'Être, mais que, là même où parfois l'Être émerge, il l'interprète en tant que fantomalité (*Gespentische*) de la pure abstraction, et, pour l'avoir ainsi méconnu, la rejette comme futile inanité (*das nichtige Nichts*). Au lieu de penser à la plénitude historique de l'essence des mots "Être" et "être", l'on entend, au prix de toute réflexion remémorante, plus rien que des *mots* que l'on éprouve à juste titre pour agaçants par le seul bruit qu'ils produisent. »⁶⁷

Le *deuxième élément*, donc, que nous voudrions souligner, est le fait que la racine de la mécompréhension de l'être ne repose pas dans l'être du *Dasein*, mais elle n'est compréhensible que depuis le destin de l'être lui-même. Et, ajoutons-nous, puisque le destin de l'être, en tant qu'histoire, advient à l'homme dans son essence, le retrait de l'être, ou mieux : la méconnaissance de l'être se produit en même temps en tant que méconnaissance de l'essence de l'homme. Voilà pourquoi il ne s'agit pas de trouver le fondement de l'autre dans le rapport entre *Seinsvergessenheit* et oubli de la mort, mais de comprendre que leur rapport exprime les deux et qui les deux s'expriment justement dans ce particulier rapport. Le destin de l'être s'envoie comme retrait de l'être à l'essence de l'homme qui, en tant que lieu d'accueil du retrait

67 *Ibid.*, p. 396; trad. p. 317 (modifiée).

demeure à son tour en retrait, ce qui signifie : l'homme n'est pas approprié à son essence autant qu'il n'est pas capable d'en voir le retrait.

Le *troisième élément* qui nous semble significatif d'être mis en lumière est une considération sur le lexique employé par Heidegger pour penser l'oubli de l'être. C'est-à-dire, l'emploi d'un lexique qui dans *Sein und Zeit* était celui de l'être-vers-la-mort et de l'angoisse et qui ici revient à propos de la *Seinsvergessenheit*. De façon tout à fait similaire à « Wozu Dichter ? », écrit Heidegger : « Le demeurer-manquant de la non-occultation de l'Être en tant que tel hâte l'évanescence de tout ce qui est salutaire dans l'étant. Cette évanescence du salutaire reclut l'ouvert du sacré. La réclusion du sacré assombrit tout luire de ce qui est divin. Assombrissement qui affermit et dissimule le défaut de Dieu. »⁶⁸ Et ensuite ajoute-il : « L'obscur défaut (*Fehl*) laisse tout étant se tenir dans la non-familiarité (*Unheimischen*), cependant que l'étant semble être, en tant qu'objectivable, une proie certaine et de toute part familière à l'objectivation effrénée. *Le non-familier* (*das Unheimische*) *de l'étant en tant que tel porte en plein jour le dépaysement* (*Heimatlosigkeit*) *de l'homme historial au milieu de l'étant dans sa totalité. Le "quelque part" où pouvoir habiter* (*das Wo eines Wohnens*) *au milieu de l'étant en tant que tel semble anéanti* (*vernichtet*), parce que l'Être même se refuse en tant que l'Essencifiant (*Wesende*) de toute "venue-sous-abri". »⁶⁹

Ce dernier passage thématise certains éléments que Heidegger avait déjà élaborés dans le §40 (« L'affection fondamentale de l'angoisse comme ouverture privilégiée du *Dasein* ») de *Sein und Zeit* ; écrivait-il en 1927 : « Dans l'angoisse, "c'est inquiétant", "c'est étrange" (*in der Angst ist einem "unheimlich"*). Ici s'exprime d'abord l'indétermination spécifique de ce auprès de quoi le *Dasein* se trouve dans l'angoisse : le rien et nulle part (*das Nichts und Nirgends*). »⁷⁰ La similitude des deux textes se fait encore plus intéressante dans le reste de « Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus » : « Plus inquiétant (*Unheimlicher*) que le défaut de Dieu est [...] le destin de l'Être. »⁷¹ Et encore : « L'inquiétant de la détresse de l'absence de détresse se renferme sans doute et répand son règne, mésinterprété dans l'omission de l'Être même. »⁷² Dépaysement, non-familiarité, nulle part (en tant que le « quelque part » anéanti), inquiétant : ces marques lexicales, qu'indiquent-elles ? Avant d'en

68 *Ibid.*, p.394 ; trad. p. 316.

69 *Ibid.*, pp. 394-395; *ibid.* (nous soulignons).

70 *SuZ*, §40, p. 188; trad. p. 157.

71 « Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus », in *N2*, p. 396; trad. p. 317.

72 *Ibid.* Klossowski traduit librement « *Unheimlicher* » par « plus angoissant » ; la traduction est certainement inexacte quant au mot « *Unheimlich* », toutefois il saisit très bien la référence au §40 de *Sein und Zeit* et à la constellation sémantique de l'angoisse. Nous préférons, toutefois, garder une traduction plus littérale.

donner une interprétation générale, il reste encore un passage à regarder, peut-être le plus significatif : « Le dépaysement mi-avoué, mi-nié de l'homme eu égard à son *essence* est compensé par la conquête organisée de la Terre, en tant que planète, et son expansion dans l'espace cosmique. A la faveur du succès de ce qu'il réalise et de sa mise en ordre de masses toujours plus grandes de son espèce – *l'homme dépaycé est entraîné dans la fuite en tant que le retour à la véritable humanité du homo humanus* (der heimatlose Mensch [...] um sich diese Flucht als die Heimkehr in die wahre Humanität des homo humanus vorzustellen) et à l'intégrer à sa propre exploitation. »⁷³ Dans ce contexte ontologique de dépaysement (*Heimatlosigkeit*), au sens du manque de patrie, que peut signifier le retour (*Heimkehr*), au sens de rapatriement, de l'homme à l'humanité du *homo humanus* ? C'est le mot « *Flucht* » qui permet la correcte interprétation du texte : l'homme sans patrie, étant la patrie le lieu d'appropriation de son essence, ou mieux : l'homme qui ne voit même pas son être sans patrie (voilà aussi la détresse de l'absence de détresse) croit trouver son essence dans un acte de retour à sa patrie, mais ceci n'est rien d'autre qu'une fuite et de ce fait l'essence ainsi trouvée n'est qu'une malessence (*Unwesen*). C'est pourquoi l'adjectif « *wahre* » ne doit pas du tout étonner dans ce contexte : *l'humana humanitas* de l'homme est tout à fait sa « vraie » essence dans la mesure où le vrai est désormais compris à partir de la *veritas*, ainsi comme l'homme compris à partir de *l'humanitas*, c'est-à-dire selon la métaphysique.

Or, nous savons que dans *Sein und Zeit* la fuite est le comportement échéant que le *Dasein* tient face à sa possibilité la plus propre, le pouvoir-mourir : dans la fuite, fondée dans la peur, est déjà compris un retour (*Heimkehr*) vers l'étant. En ce sens la *Heimkehr* n'est qu'une *Himkehr*, une conversion vers l'étant intramondain⁷⁴, selon *Sein und Zeit*.

Maintenant, suite à la *Kehre*, une telle conversion n'est plus à penser comme *Weg-sehen*, le détournement du regard, mais implique bien plutôt un *Weg-sein*⁷⁵, l'essentiel être absent quant à son *da* de part de l'homme, à savoir la non-appropriation de l'homme à son essence. C'est bien cela, en effet qui nous empêche de voir la détresse de notre époque, donc l'anéantissement de la proximité de notre essence, la mortalité : non pas une condition existentielle (voir existentielle), mais l'homme dans son rapport à l'être.

73 *Ibid.*, p. 395; trad. p. 316 (nous soulignons).

74 Cf. *SuZ*, §40, p. 189; trad. p. 157 : « [L'échéance] fuit non pas *devant* l'étant intramondain, mais au contraire justement *vers* lui, comme vers l'étant auprès duquel la préoccupation, perdue dans le On, peut se tenir dans une familiarité (*Vertrautheit*) rassurée. La fuite échéante *dans* le chez-soi (*Zuhause*) de la publicité est fuite *devant* le hors-de-chez-soi (*Unzu Hause*), c'est-à-dire l'étrang(èr)eté (*Unheimlichkeit*) qui se trouve dans le *Dasein* en tant qu'être-au-monde jeté, remis à lui-même en son être. »

75 Cf. *GA65*, §201, p. 324 : « [le *Weg-sein* est un terme plus originaire pour l'inauthenticité du *Da-sein* ».

Ainsi, ce troisième élément consiste dans le fait que la *Seinsvergessenheit* à l'époque de son sommet (la détresse de l'absence de détresse) fait usage d'un langage que dans *Sein und Zeit* était celui de l'angoisse comme ouverture fondamentale de l'étant mortel dans son être et, surtout, que cet usage n'est pas du tout accidentel mais témoigne de façon évidente le rôle que le questionnement de la mortalité joue à l'égard de la question de l'être. Le langage de l'ouverture qui s'annonce à l'époque de l'extrême péril est le même langage existentiel de l'ouverture privilégiée. Par là, il vient aussi à la lumière que cette communauté du langage se fonde dans l'historialité destinale qui concerne tantôt l'oubli de l'être, tantôt l'oubli de la mort.

En résumant les trois éléments ainsi dégagés, nous pouvons voir ce qui suit : 1/ l'historialité de la *Seinsvergessenheit* s'accompagne à l'oubli de la mort historiquement compris ; 2/ il n'y a pas de rapport fondatif, mais oubli de l'être et oubli de la mort se produisent dans leur rapport ; 3/ le langage de l'oubli de l'être renvoie à celui de la mort, en révélant le fait qu'ils disent le même.

Conclusions.

Il peut être intéressant de remarquer qu'une analyse de l'oubli de la mort à partir de *Sein und Zeit*, donc d'une perspective existentielle, n'aboutit que partiellement aux résultats de la deuxième partie. Sans aucun doute, les deux parties mettent en lumière l'entrecroisement des deux questionnements. Mais, comme nous l'avons dit, l'analyse du *Dasein* en tant que telle n'a pas les moyens pour approfondir ce dont il est véritablement question, à savoir le rapport d'être et mort. Il faut toutefois souligner que la rupture avec l'analytique du *Dasein* n'est pas une prise de distance de la phénoménologie, mais en est plutôt sa radicalisation.

Penser l'être et penser la mort, comme nous l'avons vu, signifie le *même*. Ce même est de l'ordre de l'oubli : l'être et la mort suivent le même destin et ce destin est un oubli. En ce sens, parler d'un oubli de la mort est légitime, voir *nécessaire*, ne fût-ce qu'à fin de penser ce « même » dont à chaque fois semble être question. Être et mort disent le même en vertu de ce « même » qui les tient ensemble et les laisse co-appartenir. Qu'est-ce que ce « même » ? Une réponse à cette question n'est pas, à vrai dire, possible, parce que c'est justement à partir du même que l'être se donne. Et, de toute évidence, le même n'est rien d'étant. Au contraire, la source de tout phénomène ne peut que résider dans le rapport entre finitude et être, rapport qui

dans son abriement rassemble et déploie en présence tout ce qui est pour le temps qui lui est accordé. C'est pourquoi question « qu'est-ce que le même ? » ne signifie, somme toute, rien.

Heidegger nous donne cependant un nom pour le même : *Ereignis*. Il est ce par quoi à l'être et à la mort appartient la même histoire ; il est ce par quoi être et mort sont en rapport ; il est ce par quoi ils disent le même. *Ereignis* est d'abord le nom d'un rapport, il est ce même rapport. *L'Ereignis* est le rapport qui fait reluire dans l'être l'essence de l'homme et dans les mortels l'être. Voir dans la filigrane de l'être l'essence des mortels, cela signifie voir la transpropriation événementielle à chaque fois opérante et qui depuis longtemps nous tient dans la clairière et surtout dans l'oubli. L'oubli de la mort, donc, signifie que le demeurer en retrait de notre essence n'est pas un oubli « limitativement » à notre essence, comme si notre essence était un fait parmi d'autres, mais que d'abord et toujours nous sommes cet oubli dans notre essence, que notre essence se déploie en tant qu'oubli. Et le rapport par lequel l'oubli de la mort et l'oubli de l'être sont tenus ensemble, ne fait que demander de plus en plus avec urgence et instance la nécessité de penser (*denken*) ce rapport, pour l'arracher à l'oubli, c'est-à-dire pour le remémorer (*Andenken*).