



Studies / Studien / Études

Original Paper UDC 128Heidegger, M.

Received May 21st, 2009

Cristian Ciocan

Université de Bucarest, Société Roumaine de Phénoménologie, Centre d'études phénoménologiques,
49 Bd. Mihail Kogalniceanu, ap. 45, RO-050104 Bucarest
cristian.ciocan@gmail.com

Notes sur l'évolution du problème de la mort dans la pensée de Heidegger après *Sein und Zeit* (1931–1935)

Résumé

*La présente étude se propose de fournir quelques repères pour une analyse intégrale de l'évolution du problème de la mort dans la pensée heideggérienne développée après *Sein und Zeit*. La question qui dirige notre enquête est de savoir comment la phénoménologie de la mort reste encore au centre de l'intérêt philosophique de Heidegger; après l'analytique du *Dasein*. Notre discussion se focalise sur la période 1931–1935, suivant un parcours chronologique et visant à marquer quelques étapes distinctes de la pensée de la mort après *Sein und Zeit*. Nous commençons par l'analyse des réactions de Heidegger lui-même par rapport à la réception du problème de la mort dans la première période après la parution de *Sein und Zeit*. Ensuite, nous analysons l'apparition du thème de la mort dans trois cours : le cours du semestre d'hiver 1931–1932 (GA 34), le cours de 1934/1935 sur Hölderlin (GA 39) et le cours de l'été 1935 – Introduction à la métaphysique (GA 40).*

Mots-clés

mort, finitude, phénoménologie, tournant, Martin Heidegger

La présente étude se propose de fournir quelques repères pour une analyse intégrale de l'évolution du problème de la mort dans la pensée heideggérienne développée après *Sein und Zeit*. La question qui dirige notre enquête est de savoir *si* et *comment* la phénoménologie de la mort – après avoir eu un rôle si décisif dans le contexte de l'analytique du *Dasein*, étant située au cœur de l'ontologie fondamentale – reste encore au centre de l'intérêt philosophique de Heidegger. Dans cet article, nous nous focaliserons seulement sur la période 1931–1935, suivant un parcours chronologique et réservant pour une autre étude la tâche d'explicitier l'évolution du problème de la mort dans les *Beiträge zur Philosophie* (1936–1939) et dans la pensée heideggérienne tardive.

Toutefois, avant de nous lancer dans une telle recherche, nous pouvons signaler d'abord les réactions de Heidegger lui-même par rapport à la réception du problème de la mort dans la première période après la parution de *Sein und Zeit*. En effet, la manière avec laquelle les contemporains de Heidegger ont compris le rôle et la fonction de la mort dans le projet de l'ontologie fondamentale et, plus encore, l'insatisfaction évidente de Heidegger devant une telle interprétation erronée, peuvent nous fournir une clé de lecture en ce qui concerne l'approfondissement du thème de la mort dans la philosophie du « deuxième Heidegger ».

Réactions de Heidegger face à la réception du problème de la mort

Il y a au moins quatre réactions auxquelles nous pouvons nous référer, quatre contextes successifs dans lesquels Heidegger indique explicitement la fausse voie dans laquelle ses contemporains ont interprété le problème de la mort : (i) la première réaction se trouve dans le cours de 1927/1928, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant* ; (ii) dans la rencontre de Davos d'avril et mai 1929, Heidegger rejette l'assimilation de l'analytique ontologique de la mort avec une « métaphysique de la mort » ; (iii) ensuite, nous pouvons identifier une autre réaction (assez ironique) dans le cours de 1929–1930, publié sous le titre *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : Monde – finitude – solitude*, indiquant que le *Vorlaufen* est un concept formel et qu'il doit être conçu comme une indication formelle ; (iv) enfin, une autre réaction (assez amère, cette fois-ci) peut être localisée dans les *Beiträge zur Philosophie*, datant de 1936–1939, où Heidegger semble déjà agacé par le fait qu'on le considère constamment comme un nihiliste et qu'on assimile son projet à une sombre « philosophie de la mort ». Dans tous ces textes, nous trouvons donc une succession de reproches et de plaintes à l'égard de la mésinterprétation du problème de la mort, ce qui entraîne une falsification de l'intention philosophique fondamentale du projet ontologique heideggérien. Voyons de près ces contextes.

(i) Immédiatement après la parution de *Sein und Zeit*, dans le cours sur la *Critique de la raison pure* tenu à Marburg pendant le semestre d'hiver 1927–1928, Heidegger remarque l'incompréhension de ses contemporains quant à la juste fonction du problème de la mort dans le cadre de son projet philosophique. Cette incompréhension repose sur le fait de n'accorder que trop peu d'importance au problème de la mort, de ne pas saisir son importance ontologique, d'être tenté de réduire ou même d'ignorer son importance existentielle. Voilà une citation élogieuse :

« [...] *Être et temps* est le plus souvent resté incompris. Que quelqu'un s'imagine que la mort ne joue et n'a besoin de jouer dans son *Dasein* aucun rôle, pareille opinion ne constitue nullement une preuve contre la possibilité ou même la nécessité de placer méthodiquement à la base d'une interprétation ontologique de la totalité du *Dasein* la relation (que celle-ci soit de conversion ou d'aversion [*Abkehr oder Zukehr*]) qui unit constitutivement le *Dasein* à sa mort. Des prises de position sur la mort en termes de 'visions du monde' ne sont une instance ni pour ni contre l'analytique existentielle du *Dasein*, mais, comme telles, simplement des possibilités ou des particularisations factuelles propices à une prise en vue concrète de ces rapports. L'opinion citée, d'autre part, selon laquelle on peut réussir à exister sans la mort, peut être pertinente tant que l'on argumente simplement à partir de ses états ou de ses vécus factuels propres. Mais pour décider de la question fondamentale du fait de la mort dans le *Dasein*, il n'en reste pas moins indifférent de savoir si tel ou tel s'engage factuellement plus ou moins vite dans cette idée. »¹

Ce fragment se trouve à la fin du cours, datant donc très probablement de l'année 1928. À qui appartient l'opinion à laquelle Heidegger fait allusion ? Seule une recherche approfondie sur la première réception de *Sein und Zeit* peut donner une réponse fondée.² Probablement, l'auteur visé est-il Maximilian Beck qui, dans le premier tome de la revue *Philosophische Hefte* (revue qu'il a fondée en 1928) a écrit une ample recension critique d'*Être et temps*, mettant aussi un accent significatif sur le problème de la mort. Ainsi, nous voyons que la première plainte regarde le manque d'importance qu'on accorde à la mort : Heidegger accuse donc une minimisation de l'importance du thème de la mort dans le cadre de l'analytique du *Dasein*. Ses lecteurs ne comprennent pas la valeur explicative fondamentale du rapport avec la possibilité la plus propre du *Dasein*.

(ii) Dans les années suivantes, Heidegger insiste plusieurs fois sur le rôle fondamental de la mort dans l'analytique existentielle. Remarquons avec quel soin est indiquée la fonction propre du phénomène de la mort dans l'ontologie du *Dasein* dans le débat que Heidegger a eu avec Ernst Cassirer à Davos³ au printemps 1929 (lors du colloque international tenu entre le 16 mars et le 6

1

GA 25, p. 398–399 / *Interprétation*, p. 347 (les sigles sont cités à la fin de l'article).

2

Voici la liste des premières discussions sur *Être et temps* (de dimensions très variées, les unes étant de simples notes annonçant cette parution, les autres étant de larges analyses approfondies) : [1928] Fritz Landsberger, « Mensch, Leben, Existenz: Eine Buchchronik », dans *Die Neue Rundschau* 39,2 (1928), p. 310–319 ; Snz., « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », dans *Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik* 7 (1928), p. 162 ; H. Knittermeyer, « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », dans *Theologische Literaturzeitung*, 53 (1928), p. 481–493 ; C. Brinkmann, « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », dans *Kant Studien* 34 (1929), p. 209 (l'auteur, tout en remarquant la *stark esoterische Sprache*, assimile le projet heideggérien au pragmatisme de Dewey ; remarque marginale au *Sein zum Tode*) ; Maximilian Beck, « Referat und Kritik von Martin Heidegger *Sein und Zeit* », dans *Philosophische Hefte* 1 (1928), p. 5–44 (s'étendant sur une quarantaine de pages, cette ample recension est peut-être la première grande discussion analytique sur *Sein und Zeit* ; étant aussi très critique, nous pouvons imaginer la déception de Heidegger devant une telle lecture ; la discussion sur le problème heideggérien de la mort se trouve aux pages 34–36 et 41–42) ; Herbert Marcuse, « Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus », dans *Philosophische Hefte* 1 (1928), p. 45–68 ; Maximilian Beck, « Die neue Problemlage der Erkenntnistheorie », dans *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 6 (1928), p. 611–639 ; [1929] Heinrich Barth, « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », dans *Neue Schweizer Rundschau* 22 (1929), p. 912 ; « G. Flügel, [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », dans *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 42 (1929), p. 104–109 (présentation détaillée, un peu scolaire, du projet heideggérien, se focalisant plutôt sur l'introduction de l'ouvrage ; remarque sur la *äußerste Schwerverständlichkeit* du livre et la *neue, selbstgeschaffene Terminologie* de Heidegger ; référence finale à la recension critique de M. Beck) ; Gerhard Krüger, « *Sein und Zeit*: zu Martin Heideggers gleichnamigem Buch », dans *Theologische Blätter* 39 (1929), p. 57–64 ;

Georg Misch, « Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Heidegger », dans *Philosophischer Anzeiger* 3 (1928–1929), p. 267–369, 405–475 et 4 (1928–1929), p. 181–330 [texte repris dans le volume de Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie – Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig, Teubner, 1930 ; discussion compréhensive sur la relation entre Dilthey, Heidegger et Husserl, remarquant aussi la positivité de la nouvelle orientation ouverte par l'ontologie heideggérienne par rapport à la phénoménologie husserlienne ; sans référence au problème de la mort ; Paul Hoffmann, « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », dans *Deutsche Literatur-Zeitung* 4 (1929), p. 155–172 ; Paul Hoffmann, « Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft? Gedanken zur Neugründung der Philosophie im Hinblick auf Heideggers *Sein und Zeit* », dans *Kant-Studien, Ergänzungsheft* 64 (1929), p. 1–63 (une discussion sur *der Begriff der Ganzheit des Daseins* se trouve aux pages 15–20 ; on n'accorde toutefois aucune importance au problème de la mort) ; Wilhelm Koepf, « Merimna und Agape: Zur Analytik des Daseins in Heideggers *Sein und Zeit* », dans *Reinhold-Seeberg-Festschrift*, vol. 1. Leipzig, Deichert, 1929, p. 99–139 ; Gilbert Ryle, « [Book review of] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », dans *Mind* 38 (1929), p. 355–370 (analyse pénétrante, situant l'ouvrage de Heidegger dans le courant de la pensée phénoménologique ; l'optique de l'auteur est annoncée dès le premier alinéa : « This is a very difficult and important work, which marks a big advance in the application of the "Phenomenological Method" – though I may say at once that I suspect that this advance is an advance towards disaster. » Ryle semble anticiper en quelque sorte l'évolution ultérieure de la pensée heideggérienne : « one [...] wonder if the second part of this work will not be a sort of Eckhart philosophy in phenomenological clothing » [p. 367]) ; [1930] Kurt Herz, « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », *Monatsschrift für höhere Schulen* 29 (1930), p. 520 sq. ; R. Jelke, « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », *Theologisches Literaturblatt* 51 (1930), p. 314 sq. ; Adolph Dyroff, « Glossen zu Heideggers *Sein und Zeit* », dans *Philosophia perennis. Festgabe Josef Geysers*, vol. II. p. 772–796, Regensburg, 1930 ; Bruno Jordan, « Angst und Sorge. Was leistet die Ontologie Heideggers für die Neubegründung der An-



avril), débat publié maintenant dans la quatrième annexe du *Kantbuch*⁴ de la version de la *Gesamtausgabe*. Ici, Heidegger insiste sur la *fonction* de l'analyse de la mort, à savoir : mettre en évidence l'avenance radicale (*radikale Zukünftigkeit*) du *Dasein*, et non pas fournir une thèse métaphysique ultime sur l'essence de la mort.⁵

Dans d'autres contextes, Heidegger réagira aussi contre un autre excès, notamment contre l'exagération du rôle de la mort et du néant, exagération qui provient d'une compréhension inadéquate du projet heideggérien, interprété comme une « philosophie de la mort » et comme un « nihilisme ». Les deux extrêmes sont donc critiqués : aussi bien celui qui diminue l'importance et la signification de la mort pour l'existence du *Dasein*, que celui qui amplifie le rôle de la mort, la philosophie heideggérienne étant placée dans une « vision du monde » sombre et pessimiste. Les deux positions – aussi contraires soient-elles – ne comprennent pas à sa juste valeur la nature formelle-indicative de l'analyse heideggérienne de la mort qui analyse les phénomènes dans une optique de compréhension essentiellement ontologique, n'ayant donc rien à voir avec une philosophie sombre et pessimiste de la mort.

(iii) Par exemple, vers la fin du cours de 1929/1930, *Grundbegriffe der Metaphysik : Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, nous retrouvons une autre réaction de Heidegger face à la réception du problème de la mort par ses contemporains, une réception qu'il catalogue sans hésitation comme « fausse interprétation [*Mißdeutung*] »⁶ ; « la fausse interprétation revient toujours avec une sûreté inébranlable [*mit unbeirrbarer Sicherheit*] », dit-il, et cela non pas à cause d'un « manque de sagacité chez le lecteur », d'un « manque de disposition à entrer dans les vues de l'exposé » ou d'un « manque de pénétration dont ferait preuve l'interprétation ». La raison consiste plutôt, suggère Heidegger, dans la « *natürliche Behäbigkeit* » des *vulgären Verstandes*,⁷ dans la lourdeur naturelle de la pensée commune, dans son manque de souplesse et de finesse, dans sa tendance innée à tomber dans le grossier, ce qui, au niveau philosophique, ne manque pas de survenir lorsque « chacun de nous [...] croit philosopher quand il lit des livres philosophiques ou écrit ou argumente sur eux ». Cette ironie qui vise les savants en philosophie de son époque est suivie par la reformulation, assez ironique elle aussi, de l'argument que les critiques lui opposent :

« [...] si la marche d'avance [*Vorlaufen in den Tod*] constitue l'être-véritable [*Eigentlichkeit*] de l'existence humaine, l'homme doit alors, pour exister véritablement, penser constamment à la mort. S'il tente cela, il ne peut en fin de compte supporter l'existence, et l'unique manière d'exister véritablement est de se suicider. Mais chercher l'essence de l'existence humaine véritable dans le suicide [*Selbstmord*], dans l'anéantissement de l'existence [*Vernichtung der Existenz*], c'est suivre là une logique toute aussi folle qu'absurde. Par conséquent, l'interprétation, donnée ci-dessous, de l'existence véritable comme marche d'avance vers la mort est l'acte purement arbitraire [*reine Willkür*] d'une conception de la vie [*Lebensauffassung*] qui s'avère déjà impossible en soi. »⁸

Dans ce contexte, Heidegger insiste sur le fait que les concepts philosophiques forgés dans son projet ontologique doivent être compris comme des *indications formelles*, et non pas comme des contenus matériels. Voilà donc l'idée surprise : l'indication formelle.

L'idée de la *formale Anzeige*, qui a été plusieurs fois discutée par les cours de jeunesse de Heidegger,⁹ revient donc dans ce contexte. Faisons à nouveau un court détour dans ses textes de jeunesse pour esquisser l'horizon de cette question : que faut-il entendre ici par « indication formelle » ? C'est d'abord un concept de méthode qui indique un procédé spécial de recherche. Pour le

dire simplement, l'indication formelle est le moyen par lequel la recherche phénoménologique s'avère originaire, ce qui lui permet de parvenir aux phénomènes originaires en tant que tels et d'en dévoiler les structures originaires. Chacun des deux atomes de l'expression « indication formelle » est très important : d'une part, il s'agit d'une *indication* (et non pas d'une description concrète d'un contenu ontique) et d'autre part sa démarche est *formelle* (et non pas matérielle). Disons seulement quelques mots sur chacun. (a) D'abord, l'idée de l'*indication*. La première note distinctive de l'indication formelle est que, dans l'approche concrète des phénomènes, elle *laisse ouvert* (*offenhalten*) le sens des phénomènes abordés.¹⁰ Ainsi, l'indication formelle *ne porte pas préjudice* au sens des phénomènes¹¹ : elle indique de manière négative,

thropologie? », dans *Die Tatwelt*, 6 (1930), p. 81 sq.; Erdmann Schott, « Die Endlichkeit des Daseins nach Martin Heidegger », dans *Greifswalder Studien zur Lutherforschung und neuzeitlichen Geistesgeschichte* 3 (1930) ; Ernst Müller, « Existenzielle Sachlichkeit – Kritische Bemerkungen zu Heideggers Philosophie », dans *Stuttgarter Neues Tagblatt*, 21.8.1930 ; Herbert Marcuse, « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », dans *Die Gesellschaft* VII (1930), p. 26 sq.; Gusta Knittermeyer, « Philosophie als Ontologie. Zu Martin Heideggers *Sein und Zeit* », dans *Christliche Welt* 44 (1930), p. 669–675, 720–725 ; [1931] Walter Grundmann, « Martin Heideggers *Sein und Zeit* und die christliche Verkündigung », dans *Die Furche* XVII (1931), p. 163–179 ; August Messer, « Ueber das Nichts », dans *Philosophie und Leben* 7 (1931) ; Robert Scherwatzky, « Philosophie und Theologie : Gedanken zu Heideggers neuem Buch: *Sein und Zeit* », dans *Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht* 24 (1931), p. 81–89 ; [1932] A. Peter, « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », dans *Die Eiche. Vierteljahresschrift zur Pflege der freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland* 20 (1932), p. 387 ; Marie-Dominique Roland-Gosselin, « [Recension de] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 21 (1932), p. 248–257 ; Alfred Peter, « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », dans *Die Eiche. Vierteljahresschrift für soziale und internationale Arbeitsgemeinschaft* 20 (1932), p. 387 sq. ; [1933] Hedwig Conrad-Martius, « [Rezension von] *Sein und Zeit* / Martin Heidegger », dans *Deutsche Kunstwissenschaft* 46 (1933), p. 246–251.

3

GA 3, p. 274–296. Voir pour cela le volume 9 des *Cassirer-Forschungen* : Dominic Kaegi (Hg.), *Cassirer – Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Meiner, 2002, notamment les études de Brigit Recki « Der Tod, die Moral, die Kultur » (p. 106–129) et Peter A. Schmid, « Endlichkeit und Angst. Heidegger und Cassirer 1929 in Davos » (p. 130–155), le dernier étant publié initialement en français comme « Angoisse et finitude : Hei-

degger et Cassirer à Davos en 1929 », dans la *Revue de métaphysique et de morale* 105 (2000), p. 381–399. Voir aussi Michael Friedman, « Carnap, Cassirer, and Heidegger: The Davos Disputation and Twentieth Century Philosophy », dans *European Journal of Philosophy*, Volume 10, Number 3, December 2002, p. 263–274 ; pour une lecture politiquement idéologique, voir aussi : Geoffrey Waite, « On Esotericism: Heidegger and/or Cassirer at Davos », dans *Political Theory*, 26.5 (1998), p. 603–651.

4

Notons que dans le *Kantbuch* comme tel (texte publié en 1929), il n'y a pas de discussion effective sur le phénomène de la mort. Remarquons toutefois l'exemple du masque mortuaire que Heidegger donne dans le paragraphe 20, *Bild und Schema*. Voir, GA 3, p. 93–94.

5

GA 3, p. 283 / *Cassel*, p. 38.

6

GA 29/30, p. 426 sq. / *Concepts*, p. 426.

7

Selon la traduction de Daniel Panis : « tendance naturelle à toujours prendre ses aises ».

8

GA 29/30, p. 426–427 / *Concepts*, p. 426.

9

GA 60, p. 65–66 ; GA 61, p. 19–20 ; GA 63, p. 80 ; cf. Theodore Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », dans Jean-François Courtine (éd.), *Heidegger 1919–1929, op. cit.*, p. 205–219 ; Jean Greisch, *L'Arbre de vie, op. cit.*, p. 127–128.

10

GA 9, p. 9 : « Die Sinnfixierung von "Methode" ist in formal anzeigender Bedeutung (z. B. "Weg") offenzuhalten für eigentliche konkrete Bestimmungen. »

11

En quoi consiste cette approche non-préjudicielle ? GA 59, p. 85 : « Die formale Anzeige hat innerhalb der Philosophie eine unumgän-



comme un avertissement, comme une mise en garde (*Warnung*)¹² ; elle est une défense (*Abwehr*), une assurance préalable ou préliminaire (*vorhergehende Sicherung*)¹³ attestant que le caractère d'accomplissement (*Vollzugscharakter*) du phénomène demeure libre.¹⁴ L'indication formelle est donc une mesure de précaution (*Vorsichtsmaßregel*), elle a un caractère « prophylactique ».¹⁵ Sa nécessité est justifiée par la tendance de toute approche à se fixer unilatéralement sur le contenu.¹⁶ C'est donc un pas en arrière, une manière de se tenir sur la réserve, afin de ne pas fixer le sens originaire du phénomène dans une particularisation déterminée.¹⁷ **(b)** Ensuite, la *formalité* : Heidegger souligne que la formalisation de l'indication formelle doit être comprise à partir des procédés techniques husserliens de généralisation et formalisation¹⁸. L'indication formelle serait ainsi une radicalisation de la formalisation husserlienne. Arrivant au sens originaire des phénomènes, l'indication formelle découvre leurs structures et les *formalise*¹⁹. Par exemple, dans le cours sur la phénoménologie de la vie religieuse, l'attente de la parousie (un cas *particulier* d'attente) est (dé-)formalisée, afin d'obtenir la structure formelle de l'être-avenant (*zukünftig sein*) de l'être vers la mort, en tant qu'attente *générique* de son propre avenir.²⁰ Ce qui est indiqué d'une manière formelle (et non pas simplement décrit d'une manière concrète-matérielle), c'est la structure qui précède toute concrétisation, toute matérialisation. Le philosophe ne peut mettre phénoménologiquement en évidence l'a priori d'une modalité d'existence comme celle du *Vorlaufen* qu'au moyen d'une telle indication formelle.

Revenant au cours de 1929–1930, nous pouvons dire que c'est précisément la fixation sur le contenu qui détermine l'erreur de perspective que Heidegger signale dans la lecture de ses contemporains. En effet, si les premiers lecteurs de *Sein und Zeit* font de la *Vorlaufen* la marque d'une philosophie sombre décrivant l'homme en tant que condamné à mourir ou, plus encore, conduit au suicide, Heidegger se demande : « où se trouve ici le malentendu (*Mißverständnis*) ? »²¹ La réponse est : dans l'incapacité des interprètes à concevoir les concepts philosophiques en tant qu'indications formelles, incapacité qui provient de leur fixation sur le contenu (sur le *Gehaltsinn*, comme disait le jeune Heidegger). Ici, dans le cours de 1929/1930, Heidegger affirme que cette fixation univoque sur le contenu est en effet l'attitude naturelle de l'homme en général, qui comprend l'existence propre comme fait brut, d'être simplement là-devant. La tendance irréfléchie de concevoir la vie propre et son milieu existentiel à partir de la catégorie de la *Vorhandenheit*, c'est là la diagnose ontologique :

« L'attitude est ici celle de la vie courante et naturelle, du point de vue de laquelle on prend dès le départ notre interprétation comme un propos sur les qualités de l'être humain, être qu'il y a aussi à côté de la pierre, de la plante, de l'animal. Dans l'être humain, un rapport à la mort se trouve *sous-la-main* [vorhanden]. De ce rapport, on prétend qu'il constitue l'existence authentique [*eigentliche Existenz*] de l'homme, c'est-à-dire qu'il faut que ce rapport – rapport qui se trouve *sous-la-main* [vorhandenes *Verhältnis zum Tode*] – devienne un état permanent [*Dauerzustand*] dans l'homme. Mais les êtres humains qu'il y a là ne peuvent supporter cet état ; il se trouve justement qu'ils sont là, et souvent dans une forme réjouissante ; voilà pourquoi cette sombre conception de l'existence est impossible. Par cette attitude fondamentale [*Grundhaltung*], qui dès le départ entre en jeu sans avoir été examinée, la mort, le rapport de l'être humain à la mort [*der Tod, das Verhältnis des Menschen zum Tode*], sont déjà pris comme des choses qui se trouvent *sous-la-main* [*wie etwas Vorhandenes*]. Pour l'entendement courant [*vulgärer Verstand*], l'étant authentique [*das eigentlich Seiende*] est ce qui se trouve toujours sous-la-main [*was immer vorhanden ist*] ; dès lors, cet entendement voit l'authenticité de l'existence [*Eigentlichkeit der Existenz*] dans le fait que le rapport à la mort se trouve toujours sous-la-main [*Immervorhan-*

densein des Verhältnisses zum Tode], dans le fait de penser constamment à la mort. Avec cette attitude fondamentale, dont nul d'entre nous ne peut se décharger, ce qui est dès le départ perdu de vue est que le caractère fondamental de l'existence, du fait que l'homme existe, réside dans la *résolution* [*Entschlossenheit*]. »²²

Comme nous pouvons le comprendre aisément, cette attitude fondamentale correspond, dans la logique de l'analytique du *Dasein*, à la tendance naturelle à se laisser absorber et accaparer par l'étant, par le monde, par la préoccupation (car la réification de l'être de l'homme, la chosification de l'existence a sa racine ontologique dans la déchéance du *Dasein*). C'est pourquoi Heidegger précise ici que « nul d'entre nous ne peut se décharger », que personne ne

gliche Bedeutung, die verständlich gemacht werden kann, allerdings nur dann, wenn die formale Anzeige nicht hypostasiert und zum Ziel und Gegenstand philosophischer Betrachtung gemacht wird, sondern in einer fest bestimmten Weise im Dienste der Aufgabe der Philosophie steht: des aufmerksam machenden Ursprungsverstehen, d. h. zugleich aus dem Konkreten und Faktischen echt motiviert ist, nicht als das dem Faktischen Gemeinsame, sondern als nicht präjudizierende, aber auch nicht entscheidend leistende, vorzeichnende Antastung des Faktischen. »

12

GA 60, p. 63.

13

Ibid., p. 64.

14

L'indication formelle empêche que la détermination formelle-ontologique préjudicie le sens relationnel (*Bezugssinn*) et le sens d'accomplissement (*Vollzugssinn*), par l'orientation unilatérale vers le contenu (*Gehalt*).

15

GA 63, p. 80: « L'indication formelle est toujours mal comprise quand elle est prise comme une proposition fixe et générale [*als fester, allgemeiner Satz*] et est utilisée pour déduire quelque chose d'elle ou pour imaginer quelque chose à partir d'elle, dans une manière constructive-dialectique [*und mit ihr konstruktiv dialektisch deduziert und fantaziert wird*]. Tout dépend du fait que notre compréhension soit ramenée du contenu de l'indication, qui est indéterminé mais intelligible [*vom unbestimmten, aber in irgendwie verständlichen Anzeigegehalt*], à la direction correcte du regard [*richtige Blickbahn*]. L'obtention de cette direction du regard [*das Gewinnen dieser Blickbahn*] peut et doit être soutenue de manière prophylactique par le rejet [*Abweisung*] de certaines positions du regard [*Blickstellungen*] qui sont apparemment apparentées [*scheinbar verwandter*] et qui semblent s'imposer de soi [*von selbst andrängender*], comme si elles étaient dominantes dans la situation particulière de la recherche. »

16

Heidegger affirme que cette mesure de précaution est due à la tendance déçue (*abfallende Tendenz*) de l'expérience facticielle de la vie, qui menace constamment de glisser et de tomber dans ce qui relève de l'ordre objectif (*ins Objektmäßige abzugleiten*). Mais c'est notamment de cette expérience que le phénoménologue doit extraire (*herausheben*) les phénomènes. La phénoménologie doit réorienter cette orientation vers le *Was* (qu'est-ce que c'est) sur le *Wie* (comment est-il, comment le phénomène est-il accompli ou réalisé ou effectué, comment est-on lié au phénomène).

17

Sur cet aspect de l'« indication », il semble que l'indication formelle constitue l'alternative heideggérienne à la réduction husserlienne. Il s'agit aussi d'un *schrift zurück*, d'un pas en arrière, mais le phénomène n'est pas suspendu, le sol phénoménal n'est pas mutilé par l'intervention excessivement théorisante de la réduction.

18

La généralisation est le procès qui mène du rouge ou du jaune au concept général de « couleur ». La formalisation est cependant le procès par lequel on arrive à partir de n'importe quoi au concept supra-général de « chose », d'« objet », d'« *Etwas* ».

19

Sur cet aspect de la « formalisation », il semble que l'indication formelle constitue une alternative à la variation eidétique et à l'intuition eidétique husserlienne (*Wesensschau*). Voir en ce sens une citation de GA 29/30 : « [...] la *description formelle* [formale Charakteristik] ne fournit pas l'essence [Wesen] ; elle indique tout au plus, en l'assignant, la tâche décisive [*die entscheidende Aufgabe anzeigt*] qui consiste à concevoir la relation à partir de sa dimension propre [*die Beziehung auf ihrer eigene Dimension zu begreifen*], au lieu de niveler la dimension par la description formelle. » (GA 29/30, p. 425 / *Concepts*, p. 425) Ici s'entrevoit donc encore une fois le rapport entre le *Bezugssinn* (*Beziehung*) et le *Gehaltssinn*.

peut échapper à cette tendance de tomber et retomber, comme sous la pression d'une force gravitationnelle, dans l'adhérence à l'étant substantialisé et chosifié (interprété comme étant sous-la-main), que toute saisie originaire d'un instant est ensuite recouverte, que toute attitude authentique instantanée tombe ensuite en proie à la domination du « On ».

(iv) Ce mécontentement devant les fausses interprétations qui circulent sur le problème de la mort peut être identifié enfin dans le laboratoire secret de ce qu'on nomme le deuxième Heidegger, notamment dans le manuscrit élaboré, sous la forme de fragments, en 1936–1938 et publié à l'occasion du centenaire du philosophe sous le titre : *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*.

Dans le paragraphe 161 de ce travail, Heidegger affirme encore une fois que, dans la mesure où l'intention fondamentale ontologique de la problématique de la mort de *Sein und Zeit* n'est pas adéquatement comprise,

« [...] les plus stupides et les plus absurdes interprétations fausses se faufilent [*einschleichen*] et se répandent et une « philosophie de la mort » est ainsi fabriquée [*zurechtgemacht wird*]. Les fausses interprétations précisément de cette section d'*Être et temps* sont le signe le plus évident de l'incapacité – qui est toujours fleurissante [*das noch in voller Blüte stehende Unvermögen*] – de reprendre et de reposer ce qui a été là préparé comme questionnement [*die dort vorbereitete Fragestellung nachzuvollziehen*], c'est-à-dire, de penser cela de manière plus originaire et, à la fois, de l'expliquer davantage de manière créatrice [*schaffend über sich hinauszubringen*]. »²³

Deux aspects méritent d'être soulignés dans ce passage : d'abord, ce fragment témoigne que le phénomène de la mort était parmi les thèmes favoris des interprètes, que la mort avait déjà passé la rampe, entrant ainsi dans le débat public ; ensuite, que la fausse compréhension de cette problématique est « le signe le plus évident [*das deutlichste Zeichen*] » de la méconnaissance que recueille encore le projet philosophique heideggérien. Ce qui signifie aussi que la compréhension authentique de l'ontologie fondamentale dépend de l'interprétation correcte du phénomène de la mort. Ce qui empêche toujours une telle compréhension authentique, c'est l'assimilation de l'analytique du *Dasein* avec une *Weltanschauung*,²⁴ comme le constate Heidegger, avec quelques traces d'amertume, dans le paragraphe 162 :

« Ô combien il est simpliste et paresseux [*armselig und billig*] de reprendre le mot d'« être vers la mort », de le mettre dans une brute « conception du monde » et d'attribuer celle-ci à *Être et temps* ! Il semble que ce calcul fonctionne très bien, car ce « livre » parle aussi du « rien » [*Nichts*]. C'est ainsi qu'on arrive à la simple conclusion : l'être vers la mort, c'est-à-dire l'être pour le rien [*Sein zum Nichts*], et cela comme essence du *Dasein* ! Et n'est-ce pas un nihilisme ?! »²⁵

En effet, c'est le problème du rien, le grand thème du début des années 1930, qui contribue à un certain détournement de l'interprétation de la philosophie heideggérienne, en direction d'une vision du monde nihiliste, négativiste. Loin d'être traité d'une manière sobre (c'est-à-dire : formelle-indicative), le rapport entre la mort, l'angoisse et le rien, devient pour les lecteurs des années 1930 une sorte d'attitude « existentialiste » pathétique devant le rien d'un univers absurde.²⁶ Pour Heidegger, cette compréhension n'a rien de commun avec la philosophie véritable, qui cherche profondément les choses elles-mêmes dans le domaine de l'essence, mais avec l'attitude muséale des savants en philosophie et avec la curiosité insatiable et superficielle des journalistes. Voilà pourquoi Heidegger accentue d'une manière caustique son reproche :

« L'être vers la mort ne serait pas rencontré dans son essentialité [*Wesentlichkeit*], si l'occasion des fades moqueries [*faden Spötteleinen*] n'était pas donnée aux savants en philosophie [*Philosophiegelehrten*] et si le droit de savoir mieux [*Besserwissen*] n'avait pas été donné aux journalistes. »²⁷

Dans un autre contexte, Heidegger répète, d'une manière acide, que l'analyse ontologique de la mort n'a pas pour tâche de « rendre la mort compréhensible pour les journalistes [*Zeitungsschreiber*] et les petits-bourgeois [*Spießbürger*] ». ²⁸ Cette causticité est, évidemment, une forme d'exaspération, en réaction à la propagation de cette fausse interprétation du problème de la mort dans cette première décennie après la publication de *Sein und Zeit*.

Au-delà de ces réactions de Heidegger devant l'incompréhension de ses contemporains, nous constatons que le thème de la mort est présent dans plusieurs cours tenus dans cette période qui s'étend de 1931 à 1935.

Le cours du semestre d'hiver 1931–1932 : GA 34

Notons d'abord que, dans le cours du semestre d'hiver 1931–1932, dans le cadre d'une interprétation de l'allégorie platonicienne de la caverne (*République*, VII, 514a–517a), Heidegger s'arrête d'une manière décisive sur le rapport entre la philosophie et la mort.²⁹ Ce n'est pas ici le lieu de reprendre la signification philosophique sacrificielle que l'on trouve dans cette allégorie célèbre, ni d'expliquer son renvoi, en filigrane, à la mort de Socrate. Ce qui est important dans ce contexte, c'est de souligner les accents de l'interprétation de Heidegger et, en dernier lieu, l'horizon de sens qu'elle vise. Il est surprenant de constater que, en parlant de la relation entre mort et philosophie, Heidegger ne se contente pas de considérations regardant seulement le contexte interne du dialogue platonicien. Au contraire, il « actualise » en quelque sorte cette allégorie, il la transpose dans le présent concret du monde

20

Heidegger souligne plusieurs fois la signification universelle, le caractère indispensable (*Unentbehrlichkeit*) et le caractère incontournable (*unumgänglich*) de l'indication formelle pour la philosophie véritable. Cf. GA 59, p. 62: « Zugleich machen wir damit an einem konkreten Fall deutlich, wie sich mit der universalen Bedeutung und Unentbehrlichkeit der formalen Anzeige eine ständige Gefahr des Abgleitens in falsche Betrachtungsrichtungen verknüpft, des weiteren bestimmt sich die Bedeutung von Genuinität näher. »

21

GA 29/30, p. 427 / *Concepts*, p. 426.

22

Ibid., partiellement modifié. Nous avons préservé la version « sous-la-main » pour *Vorhandenes* et « authentique » pour *eigentlich*.

23

GA 65, p. 283–284.

24

La même chose est répétée dans le paragraphe 163 : « L'être vers la mort n'est pas accessible par la voie d'une "conception du monde", et quand il est faussement interprété [*mißdeu-*

tel] de cette manière [...] » (*Ibid.*, p. 285); « La mort ne rentre pas dans le domaine de la méditation fondatrice [*in den Bereich der grundlegenden Besinnung*], pour enseigner une "philosophie de la mort" à la manière des "conceptions du monde" [...] » (*Ibid.*, p. 285–286).

25

Ibid., p. 284–285.

26

Rappelons que Levinas lui aussi a publié son *De l'existence à l'existant* avec une manchette qui précisait : « Où il n'est pas question d'angoisse », signe d'exaspération face à l'omniprésence de ce thème dans les milieux intellectuels français de cette époque.

27

GA 65, p. 285.

28

Ibid., p. 286.

29

GA 34, § 10 « Der φιλόσοφος als Befreier der Gefangenen. Seine Gewalttat, seine Gefährdung und sein Tod », p. 80–86.

contemporain, visant ainsi la situation actuelle (à cette date) de la philosophie. En outre, il est important de souligner que Heidegger interprète ce moment singulier de l'allégorie – dans laquelle le libérateur (le philosophe, le *Dasein* authentique) est tué par les prisonniers (le sens commun, le *Dasein* inauthentique) – dans la perspective de l'analytique existentielle, ayant donc à la base de son interprétation l'explication ontologique de la mort d'*Être et temps*. Nous pouvons donc supposer que ce n'est pas par hasard si Heidegger utilise ici les expressions *Schicksal des Todes* (destin de la mort)³⁰ ou *Tod als Schicksal* (la mort comme destin).³¹ Il nous est aussi possible de mettre en évidence la similitude de cette approche avec le schéma de *Sein und Zeit* : le *Dasein* authentique – celui qui s'est libéré lui-même, qui est devenu maître de lui-même – peut devenir la conscience des autres et peut les appeler à l'authenticité ; il est en son pouvoir de les libérer et de les amener à leur soi le plus propre. Mais ce qui est nouveau dans ce contexte c'est que, en parlant de la philosophie et du philosophe, Heidegger mette en relief la perspective d'un destin dangereux, du destin propre à celui qui vit dans le risque, dans le péril essentiel ; le destin de celui qui se confronte avec les domaines essentiels de l'existence et s'expose aux dangers les plus essentiels. C'est là une idée que nous rencontrerons dans la pensée ultérieure de Heidegger – dans *Wozu Dichter?*, par exemple.

Ici, dans le cours de 1931–1932, Heidegger insiste sur le fait que la mort ne doit pas être considérée comme mort corporelle (*leiblicher Tod*).³² Même la mort de Socrate possède un sens allégorique, elle est aussi *ein Gleichnis*. La chose la plus fondamentale – Heidegger le répète – n'est pas le mourir au sens corporel, mais « le fait d'avoir-devant-soi constamment et actuellement la mort à travers l'existence du *Dasein* ». ³³ Donc, dans la logique d'*Être et temps*, le sens fondamental n'est pas le *Zu Ende sein* du décès, mais le *Sein zum Ende* de l'existence facticielle. Fondamentalement, la mort n'est pas l'extinction de la vie dans un corps vivant, mais « le fait de devenir nul et impuissant [*Nichtig- und Machtlos-werden*] dans son essence propre ». ³⁴ (Nous retrouvons donc, en filigrane, les thèmes du rien – *Nichts* – et de la nihilité – *Nichtigkeit* – mais aussi les considérations sur la *Ohnmacht* de *Sein und Zeit*³⁵). Pour la philosophie elle-même, la mort ne signifie pas d'abord que le philosophe soit tué à proprement parler, mais « le fait de rendre le philosophe authentique impuissant [*machtlos*] dans le domaine de la *Selbstverständlichkeit* dominante ». ³⁶ Autrement dit, la mort de la philosophie véritable provient du fait qu'elle se laisse dominer par « les philosophes de la caverne », par le règne impersonnel du « On » qui revêt la toge philosophique. Il y a là, suggère Heidegger, un poison bien plus subtile que la ciguë que Socrate avait dû boire :

« Supposant qu'il y a encore des philosophes, ce destin serait aujourd'hui plus menaçant que jamais. L'empoisonnement serait plus toxique, car il est plus dissimulé et sournois. L'empoisonnement ne survient pas par le biais d'un endommagement extérieur visible, ni par attaque et lutte – ce qui laisserait encore la possibilité d'une résistance véritable, d'un mesurage des forces et, par là, d'une libération et d'une augmentation des forces. L'empoisonnement survient par le fait qu'on s'intéresse aux philosophes de la caverne, qu'on dit l'un à l'autre qu'on doit lire ces philosophes ; qu'on donne des prix et des honneurs dans la caverne, qu'on fait petit à petit à ce philosophe une renommée dans des journaux et des revues, qu'on l'admire. Aujourd'hui, l'empoisonnement consiste dans le fait que le philosophe est poussé dans le cercle de ceux auxquels on s'intéresse, dont on bavarde et sur lesquels on écrit, c'est-à-dire précisément ceux dont, après quelques années, personne *ne* serait plus intéressé ; car on s'intéresse seulement à ce qui est nouveau, et cela aussi longtemps que les autres font la même chose. Ainsi, silencieusement, le philosophe sera tué, rendu inoffensif et non-menaçant [*unschädlich und ungefährlich*]. »³⁷

C'est donc là la mort la plus subtile que le « On philosophique » prépare pour le philosophe authentique : un meurtre symbolique, une annihilation allégorique. Mais bien plus, c'est une *falsification* de la mort, car le philosophe authentique « pouvait mourir sa mort dans la caverne – et il devait l'assumer » : c'est-à-dire qu'il peut devenir « capable de mourir véritablement son inexorable mort dans la caverne ». ³⁸ Nous retrouvons donc la dualité déjà connue entre la modalité authentique et la modalité inauthentique de l'être vers la mort.

Mais que signifie « mourir véritablement sa mort », quand il s'agit de la philosophie et du philosophe ? D'abord, même si le « On » philosophique menace d'un meurtre symbolique (mais essentiel) l'authenticité du philosophe, la solution ne consiste pas à se retirer de la caverne ; « s'il voulait se retirer de la caverne, il aurait mal compris tant lui-même que sa tâche », précise Heidegger, invoquant la communauté de destin que le *Dasein* a avec les siens :

« Être-libre, être-libérateur est agir-ensemble dans l'histoire de ceux qui nous appartiennent. Il doit rester dans la caverne (avec les prisonniers) et agir avec les autres, à leur façon, avec ceux qui sont là considérés comme des philosophes. Il ne doit pas se retirer dans une supériorité ironique, car en cela il participerait encore à son propre empoisonnement. Seulement et principalement s'il peut devenir maître d'une telle supériorité ironique, il devient capable de mourir véritablement son inexorable mort dans la caverne. » ³⁹

Ce passage semble jouer le rôle d'un témoignage indirect. Il est évident que Heidegger parle ici de lui-même, de son rejet de la philosophie académique, de son refus de s'intégrer dans le milieu philosophique universitaire, de s'accommoder avec la façon scolastique de philosopher (rappelons aussi les allusions fréquentes, peu admiratives, aux « savants en philosophie »). Ce passage semble indiquer simultanément l'amertume de Heidegger devant la persistance de la fausse compréhension de ses contemporains vis-à-vis de son projet ontologique et à la fois sa décision de ne pas s'isoler, de ne pas se retirer, mais de rester encore dans ce monde de la *Gestell-philosophie*, d'y résister de l'intérieur.

En tout cas, nous constatons que l'idée de la mort (indiquée deux ans plus tard comme « le secret le plus profond de la vie » ⁴⁰) intervient ici dans une sorte

30
Ibid., p. 81, 83.

31
Ibid., p. 81.

32
Ibid., p. 84.

33
Ibid.: « das wirkliche [...] ständige Vor-sich-haben des Todes während des Daseins ».

34
Ibid.

35
SZ, p. 384: « Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden läßt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen *Übermacht* seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur "ist" im Gewährhaben der Wahl, die *Ohnmacht* der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hell-sichtig zu werden. »

36
GA 34, p. 84.

37
Ibid., p. 84–85.

38
Ibid., p. 85: « [...] vermöchte er den unaufhalt-samen Tod in der Höhle *echt* zu sterben. »

39
Ibid.

40
Dans le discours funèbre tenu par Heidegger le 2 mai 1933 au tombeau du théologien Emil Goller : « Jeder Mensch stirbt seinen eigenen Tod. Und der Tod bleibt das tiefste Geheimnis des Lebens. Deshalb sind wir ihm so wenig gewachsen und außerstande, sein Wesen zu denken, deshalb geneigt, vor dem Tod auszubiegen und uns an das Leben zu halten und so das gewesene Leben zu bedenken. » (Martin Heidegger, *Rede und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, herausgegeben von Herrmann



de vision radicale de la philosophie, une vision dans laquelle le philosophe assume une tâche *existentielle* radicale (même en quelque sorte messianique) par rapport à ses semblables : il doit rester là, parmi eux – en un temps de détresse et d'indigence – jusqu'à sa mort. Cela signifie : résister au meurtre symbolique avec lequel les autres (*das Man*) le tentent (la *Versuchung* d'une célébrité dans la caverne), afin d'avoir et de garder sa propre mort, dans une mission sacrificielle pour les siens. Le philosophe authentique (et, un peu plus tard, le poète authentique) doit être le plus mortel des mortels, le plus exposé à son essence mortelle, celui qui assume le plus radicalement la condition de sa finitude. Cette vocation sacrificielle et messianique de la philosophie trouve, dans ce cours de 1931, une concrétisation exceptionnelle, et nous la retrouvons aussi après quelques années dans les fragments des *Beiträge*.

Nous avons donc affaire à un nouveau niveau de la phénoménologie de la mort, celui qui lie l'individu à la communauté. Quand l'individu est, comme *Dasein* authentique, le philosophe lui-même, il convient alors de prendre en compte le rapport entre l'élite spirituelle et la communauté qui est transfigurée à travers l'action que l'élite exerce sur elle. L'ouverture « politique » d'une telle vision se laisse déjà devinée. Si la mort habite ainsi le noyau de la coappartenance qui lie essentiellement l'individu et la communauté, nous sommes en droit de nous demander dans ce contexte : la mort est-elle encore une indication formelle ? Voyons quelle réponse nous pouvons donner à partir de la lecture du cours du semestre d'hiver tenu en 1934/1935 qui porte sur les hymnes de Hölderlin *Germanien* et *Der Rhein*.

Le cours de 1934/1935 sur Hölderlin : GA 39

Dans ce cours, Heidegger ne se réfère pas directement au rôle que le philosophe a par rapport aux autres, mais il parle de la relation plus générale entre l'individu (*der Einzelne*) et la communauté. Si nous gardons comme fond l'horizon interrogatif de *Sein und Zeit*, ce rapport doit être placé et compris à partir des considérations faites sur *Mitsein*, *Mitdasein*, et *Miteinandersein*, mais aussi sur l'historialité (*Geschichtlichkeit*), le destin (*Schicksal*) et le co-destin (*Geschick*).⁴¹ Dans ce contexte, Heidegger affirme que « la communauté originelle [*ursprüngliche Gemeinschaft*] ne naît pas d'une mise en relation basée sur la réciprocité – seule la société [*Gesellschaft*] naît ainsi ». ⁴² La communauté est plus originaire que la société et la rend possible. À son tour, la communauté elle-même n'est pas simplement rendue possible par le *Dasein* individuel, bien que ce soit seulement par l'authenticité du *Dasein* que la communauté parvient véritablement à surgir. En effet, pour qu'une communauté véritable puisse prendre naissance, il faut – si l'on peut dire – une « co-authenticité », une authentification synchronique et simultanée de plusieurs étants de l'ordre du *Dasein*. Dans ce cours, l'authenticité est indiquée formellement comme une liaison préalable (*vorgängige Bindung*) entre l'individu et quelque chose de plus originaire qui le détermine : « la communauté *est* grâce à la liaison préalable de *chaque individu* avec ce qui par-dessus [*überhöhend*] lie et détermine [*bindet und bestimmt*] chaque individu. »⁴³

L'idée est en effet subtile : c'est seulement dans la mesure où chaque individu est lié « verticalement » à un quelque-chose-originaire, à un *Ur-Etwas* qui le détermine, que devient effective la liaison « horizontale » de la communauté originaire. « Quelque chose doit être manifeste, qui n'est ni l'individu à lui seul [*das Einzelne für sich*], ni la communauté en tant que telle [*die Gemeinschaft als solche*]. » La communauté ne signifie pas que les individus soient liés directement les uns aux autres, mais elle surgit à travers la liaison

de chaque individu avec son *Ur-Etwas*. Comme nous pouvons déjà l'entrevoir, ce quelque-chose-originaire qui lie par-dessus (*überhöhend*) le *Dasein* individuel à lui-même, c'est précisément la mort ; c'est-à-dire justement ce qui, selon l'analytique de *Sein und Zeit*, individualise le *Dasein*, ce qui le rend pour la première fois individuel. En d'autres termes, l'individu en tant qu'individu (*das Einzelne als Einzelne*) ne l'est que par l'individualisation (*Vereinzlung*) qui est, à son tour, l'œuvre de la mort. Ce qui est bouleversant dans ce contexte, c'est que Heidegger concrétise cette analyse formelle par un exemple déconcertant, la camaraderie des soldats :

« Chez les soldats, la camaraderie du front ne provient pas d'un besoin de se rassembler parce que d'autres personnes dont on est éloigné ont fait défaut, ni d'un accord préalable pour s'enthousiasmer en commun ; sa plus profonde, son unique raison est que la proximité de la mort en tant que sacrifice [*die Nähe des Todes als seines Opfers*] a d'abord amené chacun à une identique nihilité [*Nichtigkeit*], qui est devenue source d'une appartenance absolue [*die Quelle des unbedingten Zueinandergehörigens*] de chacun avec tous les autres. C'est justement la mort que chaque homme doit mourir pour lui seul et qui isole [*vereinzelt*] à l'extrême chaque individu, c'est la mort, et l'acceptation du sacrifice [*die Bereitschaft zu seinem Opfer*] qu'elle exige, qui créent avant tout l'espace de la communauté [*Raum der Gemeinschaft*] dont jaillit la camaraderie. La camaraderie a-t-elle donc sa source dans l'angoisse ? Oui et non. Non, si, comme le petit-bourgeois, on entend par angoisse le tremblement éperdu d'une lâcheté qui a perdu la tête. Oui, si l'angoisse est conçue comme une proximité métaphysique de l'absolu [*metaphysische Nähe zum Unbedingten*] qui n'est accordée qu'à l'autonomie et à l'acceptation suprêmes [*höchste Selbstständigkeit und Bereitschaft*]. Si nous n'intégrons pas de force à notre *Dasein* des puissances qui lient et isolent aussi absolument que la mort comme sacrifice librement consenti [*Tod als freies Opfer*], c'est-à-dire qui s'en prennent aux racines du *Dasein* de chaque individu [*an der Wurzeln des Daseins jedes Einzelnen angreifen*], et qui résident d'une façon aussi profonde et entière dans un savoir authentique [*echtes Wissen*], il n'y aura jamais de « camaraderie » : tout au plus une forme particulière de société. »⁴⁴

On est, évidemment, tenté de mettre ce fragment en liaison avec le contexte politique dans lequel Heidegger l'a écrit et prononcé devant ses étudiants : plusieurs mois se sont passés après sa démission de la fonction de recteur

Heidegger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, GA 16, p. 90). Ces lignes sont reprises presque mot pour mot (avec l'insertion : « Und diese letzte und äußerste Handlung seines Daseins vermag keiner dem anderen abzunehmen ») dans le discours que Heidegger tient le 26–27 mai 1934 devant ses collègues de lycée à Konstanz à l'occasion du 25^{ème} anniversaire de l'*Abitur* (GA 16, p. 279), où il rappelle aussi la mémoire de ses collègues morts lors de la première guerre : « Unsere Kamaraden starben ein *frühen* Tod ; aber dieser frühe Tod war der schönste und größte Tod. Der größte Tod – weil er das höchste Opfer für das Schicksal des Volkes werden durfte und so in einer bergendsten Weise dies schon voraussah ». Ces références, qui se trouvent dans la vie concrète du philosophe et non seulement dans les livres publiés ou dans les cours tenus devant les étudiants, ne sont pas dépourvues de signification, car elles reflètent la cohésion entre la position philosophique et la vie concrète. Souvenons-nous aussi, dans la même période, d'un autre témoignage, un discours funèbre prononcé à l'enterrement de Otto Pankow qui date du 15 janvier 1934 : « Geburt und Tod

gehören im innersten Grunde zusammen, und nicht sind sie die zwei weitest auseinanderliegenden Enden des menschlichen Daseins. *Mit der Geburt* beginnt schon das Sterben; von ihr aus läuft der Mensch mit einer unabdingbaren Sicherheit auf seinen Tod zu. *Und der Tod* ist nicht lediglich ein an das andere Ende gesetztes letztes Ereignis des Lebens; im Tode sammelt sich vielmehr in einer sonst unerhörten und unerfahrbaren Weise das Ganze des gelebten Lebens. » (GA 16, p. 230)

41

Cf. SZ, p. 384: « Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als Geschick. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. »

42

GA 39, p. 72 / *Germanie*, p. 76–77, modifié.

43

Ibid.

44

GA 39, p. 72–73 / *Germanie*, p. 77, modifié.

(février 1934), dans l'atmosphère fanatisée d'un pays se préparant à la guerre. Les discours de propagande parlant de la mort et du sacrifice « pour la cause » semblent marquer l'approche formelle de l'être vers la mort et la détourner de son principe de neutralité. L'indifférence de l'analyse ontologique *existentiale* de la mort par rapport aux concrétisations ontiques *existentielles* semble être en quelque sorte abandonnée et on peut soupçonner qu'on a affaire à un moment où la philosophie et la politique interfèrent de la manière la plus malheureuse. Quand l'intersection entre les deux intervient précisément autour du phénomène de la mort, la difficulté devient encore plus grande. Passons donc à la prochaine étape de notre analyse.

Le cours de l'été 1935 : Introduction à la métaphysique (GA 40)

Au semestre suivant, lors du cours de l'été 1935 intitulé *Introduction à la métaphysique*, nous rencontrons encore une fois une courte approche du thème de la mort, en marge d'un commentaire des fragments d'Héraclite et de l'*Antigone* de Sophocle. Dans le passage sur les fragments d'Héraclite, l'analyse de Heidegger porte sur le concept fondamental de *λόγος*, qui signifie ici « le recueillement stable [*die ständige Sammlung*], la recollection-se tenant-en-soi de l'étant [*die in sich stehende Gesammeltheit des Seienden*], c'est-à-dire l'être [*das Sein*] ». Dans ce contexte, les hommes se distinguent par leur rapport au *λόγος*, donc par leur rapport à l'être : pour les uns, qui se guident seulement selon leur propre raisonnement, *ἰδίᾳ φρόνησις*, le *λόγος* ontologiquement premier est fermé, tandis que d'autres y ont accès. C'est donc, si nous voulons, une autre formulation de la dualité entre l'authenticité et l'inauthenticité : ceux qui n'ont pas accès au *λόγος*, ceux pour lesquels le *λόγος* est fermé, se conduisent seulement selon leur propre raisonnement (« *der Sinn eines jeden steht je nach seinem Eigenen, Eigen-sinn* »⁴⁵). Se guider seulement selon sa propre appréciation et compréhension, et non pas *κατὰ τὸν λόγον*, cela est la marque des *Eigensinnigen* (que l'on traduit par « entêtés »). Cette dualité entre ceux qui se comportent selon le *λόγος* et ceux qui ne le font pas se reflète aussi avec la compréhension de la vie, de la mort et du rapport entre les deux. Nous arrivons donc à notre sujet :

« Pour les entêtés [*Eigensinnigen*] la vie n'est que vie. La mort leur est mort et rien d'autre. Mais l'être de la vie est en même temps mort [*das Sein des Lebens ist zugleich Tod*]. Tout ce qui entre en vie commence déjà aussi par là à mourir, à aller à sa mort [*auf seinem Tod zugehen*], et la mort est en même temps vie [*Tod ist zugleich Leben*]. »⁴⁶

Ainsi, pour ceux qui se comportent *κατὰ τὸν λόγον*, la mort est une partie de la vie et la vie n'est ce qu'elle est que sur l'horizon de la mort. Cette identité entre « l'être de la vie » (*Sein des Lebens*) et la mort⁴⁷ doit, naturellement, être comprise par rapport à la position de *Sein und Zeit* : l'être authentique du *Dasein* ne se révèle que dans le rapport concret à la mort, dans le devancement de l'être pour la fin. De plus, ce passage, et notamment la phrase « *Jegliches, was ins Leben tritt, begint damit auch schon zu sterben* » rappelle très directement la sentence du paysan de Bohême, citée par Heidegger dans *Sein und Zeit* : « dès qu'un homme vient à la vie, il est assez vieux pour mourir ».⁴⁸ Enfin, le fragment reflète aussi un certain vers de Hölderlin, évoqué (sans commentaire) dans le cours tenu par Heidegger pendant le semestre précédant (1935)⁴⁹ ; il s'agit du poème *In lieblicher Bläue...* (« *das geheimnisvolle Gedicht Hölderlin* »⁵⁰) qui s'achève avec cette formulation paradoxale : *Leben ist*

Tod, und Tod ist auch ein Leben (« Vie est mort, et mort est aussi une vie »), formulation reprise ici presque mot pour mot.

Ensuite, la deuxième apparition du thème de la mort surgit dans un passage où Heidegger cite et commente le chœur de l'*Antigone* de Sophocle (les vers 332–375).⁵¹ Ce fragment de la tragédie grecque s'ouvre avec les vers : πολλὰ τὰ δεινὰ κοῦδεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει (*Vielfältig das Unheimliche, nichts dich über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt | Multiple l'inquiétant, rien cependant au-delà de l'homme, plus inquiétant, ne se soulève en s'élevant*⁵²). Cela convient parfaitement à l'interprétation heideggerienne⁵³ pour laquelle, déjà depuis *Sein und Zeit*, l'étrangeté (*Unheimlichkeit*) était le lieu propre de l'homme, la place où surgit l'angoisse⁵⁴ ouvrant la voie à l'authenticité, devant le rien de l'être vers la mort, donc précisément ce dont on ni fuir ni s'esquiver. C'est exactement ce que nous lisons à la fin de la deuxième strophe, aux vers 360–364: παντόπορος ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται τὸ μέλλον· ἄδα μόνου φύξιν οὐκ ἐπεύξεται· νόσων δ' ἀμαχάνων φυγὰς ξυμπέφασθαι. Heidegger⁵⁵ traduit :

« Überall hinausfahrend unterwegs, erfahrungslos ohne Ausweg / kommt er zum Nichts. / Dem einzigen Andrang vermag er, dem Tod, / durch keine Flucht je zu wehren, / sei ihm geglückt auch vor notvollem Siechtum / geschicktes Entweichen. »

Voici la traduction française de Gilbert Kahn de la traduction allemande de Heidegger :

45

GA 40, p. 139 / *Introduction*, p. 138: « L'un s'en tient à ceci, l'autre à cela, chacun a en tête son affaire propre, tout n'est qu'entêtement. »

46

GA 40, p. 140 / *Introduction*, p. 139: « Den Eigensinnigen ist Leben nur Leben. Tod ist ihnen Tod und nur dieses. Aber das Sein des Lebens ist zugleich Tod. Jegliches, was ins Leben tritt, beginnt damit auch schon zu sterben, auf seinem Tod zugehen, und Tod ist zugleich Leben. »

47

Voir une position similaire dans le cours de 1942/1943, GA 54, p. 64 : « Celui qui ne sait rien sur l'essence de la mort, il lui manque toute trace d'une connaissance de l'essence de la "vie" [*Wer nichts vom Wesen des Todes weiß, dem fehlt jede Spur eines Wissens vom Wesen des "Lebens"*]. »

48

SZ, p. 245 : « Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben. »

49

GA 39, p. 40.

50

Selon la formulation du cours de l'été 1942 : GA 53, p. 147.

51

Après ce cours de 1935, Heidegger commentera encore l'*Antigone* de Sophocle dans le cours de 1942 sur *Der Ister*, GA 53, p. 63–152.

52

GA 40, p. 155 / *Introduction*, p. 153.

53

Pour une critique de la traduction et de l'interprétation de Heidegger, voir Daniel Coppieers de Gibson, « Les Grecs et la question de l'homme : à propos d'une lecture de Sophocle par Heidegger », dans *Qu'est-ce que l'homme ? Philosophie / Psychanalyse, Hommage à Alphonse de Waelhens*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1982, p. 53–67. Voir aussi Jean Greisch, « L'autre de l'être », dans Jean-François Courtine (éd.), *L'introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, Vrin, 2007, p. 181–211.

54

Et ici la liaison avec l'angoisse devient explicite : « Le δεινόν est le terrible [*das Furchtbare*] conçu comme la prédominance prépotente [*überwältigendes Walten*] qui provoque aussi bien la terreur panique, la véritable angoisse [*die wahre Angst*], que la crainte respectueuse, recueillie, équilibrée, secrète. » (GA 40, p. 158–159 / *Introduction*, p. 156)

55

Signalons qu'entre παντόπορος et ἄπορος il y a dans le texte grec un point que Heidegger ignore volontairement, afin d'articuler son interprétation. Voir son commentaire dans *Ibid.*, p. 160–161 / *Ibid.*, p. 158–159.

« Partout en route faisant l'expérience, inexpert sans issue, / il arrive au rien. / De l'unique imminence, la mort, il ne peut / par aucune fuite jamais se défendre, / même s'il a réussi par adresse à se soustraire au désarroi d'un mal tenace. »⁵⁶

Dans son commentaire, Heidegger détermine l'homme en tant que τὸ δεινότατον, ce qu'il y a de plus inquiétant parmi l'inquiétant (*das Unheimlichste des Unheimlichen*).⁵⁷ Heidegger interprète le mot grec δεινόν en faisant appel à la famille du verbe *walten* (dominer, régner, officier), avec ses versions *umwalten* et *durchwalten*, renvoyant par là aux termes comme *überwältigend* (sublime, écrasant, dominateur, surpuissant) ou *Gewalt* (force, pouvoir, puissance, violence). Bien plus, le δεινόν est déterminé comme faire-violence (*Gewalt-tätigkeit*), non pas dans le sens vulgaire « de brutalité et d'arbitraire »,⁵⁸ mais dans un sens essentiel : ce qui est d'abord δεινόν, c'est l'étant en tant que tout (*das Seiende im Ganzen*), comme domination de la surpuissance. L'homme, qui appartient à l'être, reste devant cette domination et il est ainsi exposé dans son essence à l'étant en tant que tout et à sa domination violente. À son tour, l'homme est, lui aussi, *der Gewalt-tätige*, celui qui accomplit la violence : il rassemble le dominant – l'étant en tant que tout – et il le laisse arriver à la manifestation : « *Er versammelt das Waltende und läßt es in eine Offenbarkeit ein.* » Le thème de la *domination de l'étant*, qui sera ensuite explicité par rapport à l'idée de la technique, fait donc ici son entrée. L'homme, dans son faire-violence (*Gewalt-tätigkeit*), exerce la violence contre l'étant en tant que tout, donc contre le sur-puissant (*das Über-wältigende*). C'est ainsi que l'homme « est doublement δεινόν, il est τὸ δεινότατον, le plus violent [*das Gewaltigste*] : faisant-violence au sein du surpuissant. »⁵⁹

Pour notre sujet, ce passage est important à cause de la nouvelle relation qui s'instaure dans la méditation heideggérienne de la mort : le rapport à la violence, le fait d'être exposé à un danger, à un péril interviendra aussi dans la suite de la réflexion heideggérienne sur la mort. Même la mortalité (la condition essentielle de la finitude) est une sorte de violence qui doit être supportée en tant que telle. L'essence humaine en tant qu'inquiétude, en tant que δεινόν et *Un-heimlichkeit*, se révèle d'abord en ce que l'homme est « sans issue en face de la mort » (*ohne Ausweg dem Tod gegenüber*), dans l'absence d'issue de la mort (*Ausweglosigkeit des Todes*)⁶⁰ :

« Il n'y a qu'une chose qui fasse échec directement à tout faire-violence. C'est la mort. Elle surachève tout achèvement [*über-endet alle Vollendung*], elle surlimite toute limite [*über-grenzt alle Grenzen*]. Il n'y a plus sortie [*Ausbruch*] ni défrichement [*Umbruch*], capture [*Einfang*] ni domptage [*Niederzwang*]. Mais cet in-quiétant [*Un-heimliche*], qui expulse l'homme absolument et d'un seul coup de toute quiétude familière [*aus allem Heimischen*], n'est pas un événement particulier qui doive être nommé aussi parmi les autres parce qu'il survient aussi finalement. L'homme est sans issue en face de la mort, non pas seulement quand il vient à mourir, mais constamment et essentiellement [*ständig und wesenhaft*]. En tant que l'homme est, il se tient dans l'absence d'issue de la mort. Ainsi l'être-le-là est l'inquiétude même pro-venant [*die geschehende Un-heimlichkeit selbst*]. »⁶¹

Conclusion

À notre question initiale – *si et comment* la phénoménologie de la mort reste encore au centre de l'intérêt philosophique de Heidegger après l'époque de l'ontologie fondamentale – cet article a essayé de répondre concrètement suivant les écrits d'une période déterminée, celle entre 1931 et 1935. Notre recherche veut ainsi contrecarrer la réponse de première instance qu'on peut donner à cette question, qui consiste à dire qu'après *Sein und Zeit* la mort n'aura pas à jouer un rôle aussi important à l'instar du scénario dramatique

de l'analytique existentielle, à cause du déplacement d'accent qu'on peut aisément constater dans la philosophie de Heidegger : après *Être et temps*, qui a tenté de déployer une pensée de l'être à partir de l'étant qui a une compréhension de l'être (le *Dasein*), la réflexion heideggérienne se tourne vers une pensée de l'être en tant que tel, sans avoir nécessairement le *Dasein* au centre de sa focalisation. Et, dans la mesure où la mort n'est qu'un moment structurel de l'être de l'étant qui possède la *Seinsverständnis*, il est alors évident qu'une pensée qui n'a plus affaire systématiquement à la structure de cet étant n'est pas obligée d'approfondir thématiquement le phénomène de la mort.

Est-ce que cette conclusion est bien fondée ? Une analyse plus attentive nous a permis de surprendre toutefois une présence constante du thème de la mort dans la pensée ultérieure de Heidegger. Nous avons pu montrer que, en effet, nous avons affaire à un véritable approfondissement du phénomène de la mort, même si cette réflexion ne se déploie plus dans le cadre d'une analytique existentielle, mais dans le cadre d'une pensée de l'être en tant que tel. Nous avons vu que le cours du semestre d'hiver 1931–1932 situe la problématique de la mort dans le cadre d'une interprétation de l'allégorie platonicienne de la caverne, instituant un rapport essentiel entre l'activité philosophique et la mort. Ensuite, dans le cours de 1934/1935 sur Hölderlin, Heidegger analyse le phénomène de la mort dans la relation entre l'individu et la communauté. Enfin, dans le cours de l'été 1935, *Introduction à la métaphysique*, le thème de la mort est compris dans le contexte d'une redéfinition du concept d'*Unheimlichkeit* en faisant appel au terme grec *deinon*.

Une analyse qui se focaliserait sur les écrits heideggériens élaborés après 1935 pourrait constater que le problème de la mort surgit dans la pensée du deuxième Heidegger à partir de plusieurs connexions conceptuelles fondamentales : notamment à partir des thèmes de l'angoisse (*Angst*), de l'étrangeté (*Unheimlichkeit*), de la détresse (*Not*) ou du rien (*Nichts*). En effet, la mort intervient dans la pensée tardive de Heidegger dans plusieurs lignes réflexives : soit dans la marge de l'interprétation de la tragédie grecque, de la poésie de Hölderlin ou de Rilke (dans *Wozu Dichter?*), soit dans la pensée de la technique, soit dans le rapport entre l'être et le rien (*Beiträge zur Philosophie, Das Ding*), soit, enfin, dans le contexte de la Tétrade (*Bâtir habiter penser*), mais toujours dans une relation avec l'essence de l'homme. À travers toutes ces trajectoires, le phénomène de la mort est toujours impliqué dans la pensée de l'être du deuxième Heidegger.

56

Ibid., p. 156 / *Ibid.*, p. 154. Voir aussi la traduction de Paul Mazon : « Bien armé contre tout, il ne se voit pas désarmé contre rien de ce que lui peut offrir l'avenir. Contre la mort seule, il n'aura jamais de charme permettant de lui échapper, bien qu'il ait déjà su contre les maladies les plus opiniâtres, imaginer plus d'un remède. »

57

Ibid., p. 158 / *Ibid.*, p. 156.

58

Ibid., p. 159 / *Ibid.*, p. 157.

59

Ibid., modifié. G. Kahn rend le terme *Überwältigendes* par « prépotent ». Voir aussi le commentaire de Jean-François Marquet dans

« Mort, mystère et oubli dans la pensée de Heidegger », *Restitutions : études d'histoire de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 2001, p. 285 sq.

60

Remarquons que dans la même période, dans un texte de 1935–1936, Heidegger dit que *die letzten Dinge das sind: Tod und Gericht* : « Avions et postes de radio font partie, de nos jours, des choses les plus proches ; mais quand nous parlons des choses dernières, nous comprenons tout autre chose. Les choses dernières ce sont la mort et le jugement. » (GA 5, p. 5 / *Chemins*, p. 18.)

61

GA 40, p. 167 / *Introduction*, p. 164–165.

Sigles

Cassel : *Les conférences de Cassel (1925)*, édition bilingue, tr. Jean-Claude Gens, Paris, Vrin, 2003.

Chemins : *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1986.

Concepts : *Les concepts fondamentaux de la métaphysique: monde, finitude, solitude*, tr. Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992.

GA 3 : *Kant und das Problem der Metaphysik*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991.

GA 5 : *Holzwege*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.

GA 9 : *Wegmarken*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.

GA 25 : *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben von Intraud Görland, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.

GA 29/30 : *Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983.

GA 34 : *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, herausgegeben von Hermann Mörchen, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988.

GA 39 : *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, herausgegeben von Susanne Ziegler, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980.

GA 40 : *Einführung in die Metaphysik*, herausgegeben von Petra Jaeger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983.

GA 53 : *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, herausgegeben von Walter Biemel, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1984.

GA 54 : *Parmenides*, herausgegeben von Manfred Frings, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982.

GA 59 : *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, herausgegeben von Claudius Strube, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.

GA 60 : *Phänomenologie des religiösen Lebens: 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920/21), herausgegeben von Matthias Jung und Thomas Regehly; 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (Sommersemester 1921); 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (Ausarbeitung und Einleitung zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19), herausgegeben von Claudius Strube, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

GA 61 : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, herausgegeben von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.

GA 63 : *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, herausgegeben von Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988.

GA 65 : *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989.

Germanie : *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, tr. F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988.

Interprétation : *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, tr. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1982.

Introduction : *Introduction à la métaphysique*, tr. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967.

SZ : *Sein und Zeit*, elfte, unveränderte Auflage, Tübingen, Max Niemeyer, 1967.

Cristian Ciocan

**Bilješke o razvoju problema smrti
u Heideggerovoj misli nakon *Sein und Zeit* (1931.–1935.)**

Sažetak

*Ova studija predlaže nekoliko oslonaca za cjelovitu analizu razvoja problema smrti u Heideggerovoj misli nakon *Sein und Zeit*. Vodeće pitanje u našem istraživanju je kako fenomenologija smrti ostaje u središtu Heideggerovog interesa nakon analitike Daseina. Rasprava se usredotočuje na razdoblje od 1931. do 1935., prema kronološkom slijedu, s ciljem da istakne nekoliko različitih etapa u misli o smrti nakon *Sein und Zeit*. Počinjemo analizom reakcija samog Heideggera na recepciju problema smrti u prvo vrijeme nakon što je izdan *Sein und Zeit*. Zatim analiziramo pojavu teme smrti u tri predavanja: zimskog semestra 1931.–1932. (*GA 34*), u predavanju iz 1934./1935. o Hölderlinu (*GA 39*), te u predavanju u ljeti 1935. – Uvod u metafiziku (*GA 40*).*

Ključne riječi

smrt, konačnost, fenomenologija, prekretnica, Martin Heidegger

Cristian Ciocan

**Notes on the Evolution of the Problem of Death
in Heidegger's Thought after the *Sein und Zeit* (1931–1935)**

Abstract

*This study intends to provide some benchmarks for a full analysis of the evolution of the problem of death in Heidegger's thought developed after *Sein und Zeit*. The question that guides our investigation is how the phenomenology of death is still the center of Heidegger's philosophical interest, after the analytic of Dasein. Our discussion focuses on the period 1931–1935, following a chronological order, in order to call attention to some of the distinct stages of the thought on death after *Sein und Zeit*. We begin by analyzing the reactions of Heidegger himself on the reception of the problem of death in the first period after the publication of *Sein und Zeit*. After that, we analyze the emergence of the subject of death in three courses: the course of the winter semester 1931–1932 (*GA 34*), the lecture from 1934/1935 on Hölderlin (*GA 39*), and the lecture in the summer of 1935 – An Introduction to Metaphysics (*GA 40*).*

Key words

death, finiteness, phenomenology, turning point, Martin Heidegger

Cristian Ciocan

**Anmerkungen über die Evolution des Todesproblems
im Gedanken Heideggers nach *Sein und Zeit* (1931–1935)**

Zusammenfassung

*Diese Studie schlägt etliche Stützpunkte für eine vollständige Entwicklungsanalyse des Todesproblems in Heideggers Gedanken nach *Sein und Zeit* vor. Die leitende Frage unserer Untersuchung rekurriert auf die Art, wie die Phänomenologie des Todes nach der Analytik des Daseins in Heideggers Interessenfokus verbleibt. Die Abhandlung konzentriert sich auf die Zeitperiode zwischen 1931 und 1935, nach der chronologischen Reihenfolge und mit der Intention, einige unterschiedliche Etappen des Todesgedankens nach *Sein und Zeit* zu akzentuieren. Wir setzen mit der Analyse ein, wie Heidegger selbst auf die Rezeption des Todesproblems zu der Anfangszeit, nach der Herausgabe von *Sein und Zeit*, reagiert hat. Anschließend hinterfragen wir die Erscheinung des Todesthemas in drei Vorträgen: im Wintersemester 1931–1932 (*GA 34*), über Hölderlin (*GA 39*), sowohl im Sommer 1935 – Einführung in die Metaphysik (*GA 40*).*

Schlüsselwörter

Tod, Endlichkeit, Phänomenologie, Wendepunkt, Martin Heidegger