

STUDIA PHÆNOMENOLOGICA I (2001) 3-4, 153-197

LA VIE ET LA CORPORALITÉ DANS *ÊTRE ET TEMPS*
DE MARTIN HEIDEGGER

IIÈME PARTIE : LE PROBLÈME DE LA CORPORALITÉ

Cristian CIOCAN
(Université de Bucarest)

Le thème du présent travail – concernant le statut ou la portée de la vie et de la corporalité « humaine » dans le cadre de l'ontologie fondamentale du *Dasein* élaborée par Martin Heidegger dans *Sein und Zeit*¹ – comporte une particularité distincte, qui en fait détermine aussi sa difficulté spécifique. On peut évidemment examiner dans l'œuvre de Heidegger des thèmes comme le temps, le monde, le langage ou la question du sens de l'être, aussi bien à l'époque de *Sein und Zeit* qu'après la *Kehre*. Aussi, peut-on facilement articuler les thèses par lesquelles Heidegger soutient sa démarche radicale en ce qui concerne la nouvelle manière de concevoir la « subjectivité transcendante » en tant que *Dasein*. On peut trouver ainsi, pour tous ces thèmes, des fondements textuels amples, des développements très élaborés, et une manière explicitement argumentative par laquelle Heidegger expose les choses qu'il découvre, les prémisses qui les fondent, et les conséquences théoriques qui en résultent. Mais en ce qui concerne des thèmes comme la vie ou la corporalité du *Dasein*, la question est plus compliquée et soulève plusieurs difficultés. De premier abord, ces problèmes – la vie et le corps vivant de l'homme – apparaissent dans le projet heideggérien plutôt comme traces d'une absence. C'est pourquoi le sujet de la présente étude peut sembler un peu déconcertant. En plus, là où Heidegger aborde les problèmes de la vie et de la corporalité du *Dasein* (toujours d'une manière laconique), on y trouve

¹ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 3^e1931, [Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. fr. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985]. Nous utiliserons à partir d'ici le sigle SuZ, en indiquant les pages de l'original allemand et mettant entre parenthèses les pages de la traduction française d'Emmanuel Martineau.

constamment un abord négatif, une tactique privative, une stratégie d'évitement par laquelle Heidegger élimine et éloigne tous ces problèmes. La tâche donc d'une telle investigation apparaît, dès son début, assez ingrate. Ainsi faut-il poser la question de la possibilité d'articuler un travail exégétique valide qui aurait comme objet ces absences mêmes et qui se déploierait à partir de plusieurs problèmes qui, toutefois, manquent. Cette tâche ne peut être accomplie que par une investigation analytique du texte de *Sein und Zeit*, en focalisant notre attention sur les occurrences textuelles de ces problèmes. De cette manière, on peut poursuivre les contours de ces absences et les traces du geste limitatif et privatif de Heidegger. La manière d'explicitier les dimensions problématiques implicites dans ce contexte nous semble être donc celle de mettre en lumière la signification et la fonction de chaque moment où Heidegger évite et écarte le corps comme problème philosophique, déterminant ainsi sa marginalisation jusqu'à l'absence. La genèse de cette absence, les exigences qui imposent que le corps n'intervienne pas dans l'analytique existentielle, et les prémisses qui soutiennent cette absence deviennent susceptibles d'être interrogées par cette approche en filigrane.

La manière systématique (et peut-être la stratégie) par où Heidegger évite de poser frontalement les questions de la vie et du corps (en leurs dimensions ontologiques), nous semble très significative, non seulement pour une évaluation lucide de la signification de ce manque thématique dans l'ouvrage heideggérien, mais aussi pour saisir les lignes de démarcation, les continuités et les discontinuités entre la position stricte de Heidegger à l'époque de *Sein und Zeit* et les autres démarches phénoménologiques centrées sur la corporalité humaine. En plus, il faut se demander quelle est la signification de l'absence du thème de la vie et de la corporalité dans l'analytique existentielle, si elle existe vraiment. Notre propos est ainsi de souligner l'importance de la problématique du corps, de premier abord par l'investigation du caractère systématique de cette absence. Ce qui nous paraît donc d'une importance particulière c'est l'articulation interne de plusieurs problèmes qui se déterminent réciproquement dans ce contexte : la vie, la mort, la naissance, la corporalité vivante et l'animalité, la destruction du concept traditionnel de l'homme en tant que ζῶον λόγον ἔχον ou composé de corps, âme et esprit. La thèse subsidiaire du présent travail est que, en fait, ces problèmes constituent un ensemble problématique unitaire, et que le rejet ou la négation de Heidegger vise cet ensemble en entier et non pas des éléments disparates. On ne saurait donc pas ignorer leur co-appartenance et leur co-détermination, et, ainsi, on ne

peut traiter cette problématique que d'une manière qui mette ensemble une intégralité articulée des problèmes.

Nous avons décidé de commencer notre travail par la question de la vie, pour des raisons d'accessibilité textuelle². La question de la vie comporte beaucoup plus d'occurrences dans le texte de Heidegger, et, en plus, elle peut être abordée d'une manière multiple. Les significations du concept de la vie mentionnées dans *Être et temps* légitiment une approche nuancée, qui peut renvoyer à plusieurs couches de sens de ce concept : 1. la vie biologiquement comprise ; 2. la vie comme concept de l'anthropologie traditionnelle (grecque ou chrétienne) ; 3. la vie dans le sens de la « philosophie de la vie » ; 4. la vie dans le sens phénoménologique, et aussi 5. les résidus des recherches heideggériennes de jeunesse sur la « vie facticielle ». Pour ne pas mélanger ces niveaux stratifiés de sens, il faut les traiter séparément d'une façon analytique qui puisse les mettre en lumière. Nous avons considéré que le sens biologique de la vie est mis en débat d'une manière plus explicite par Heidegger, et c'est pourquoi notre première approche concerne la vie dans le sens biologique, la manière dont la biologie interprète l'homme en tant que vivant, et le rapport entre l'ontologie fondamentale et la biologie, en laissant de côté pour le moment les autres significations du concept de la vie. Le rapport hiérarchique entre l'ontologie fondamentale, l'ontologie de la vie et la biologie³ (comme particularisation du rapport de fondation entre l'ontologie et les sciences positives en général) constitue un des moyens par lesquels Heidegger évite de déterminer l'être du *Dasein* par le concept de la vie⁴, en conduisant à la manière privative et réductive dont il comprend la relation entre le *Dasein* et la vie⁵. La vie est donc éloignée de cette façon dans le plan second et dérivé de l'explicitation, sa prétention de détermination originaire de l'être de l'homme étant ainsi nié. La thèse que le *Dasein* est vivant n'acquiert donc aucune véritable compréhension de l'être de cet étant.

² Cristian CIOCAN, « La vie et la corporalité dans *Être et temps* de Martin Heidegger. I^{ère} partie : Le problème de la vie. Ontologie fondamentale et biologie », in *Studia Phenomenologica*, vol. I, no. 1-2 (2001), pp. 61-93.

³ SuZ, §10, pp. 49-50 [59] : « Il n'est possible de comprendre et de saisir la biologie comme „science de la vie“ que pour autant qu'elle est fondée – sans y être fondée exclusivement – dans l'ontologie du *Dasein* » ; SuZ, §49, p. 247 [183] : « l'ontologie du *Dasein* [est] préordonnée à une ontologie de la vie ».

⁴ SuZ, §10, p. 46 [56] : « Ce n'est donc point l'effet d'un arbitraire dans la terminologie si nous évitons ces titres, ainsi que les expressions de „vie“ et d'„homme“, pour désigner l'étant que nous sommes nous-mêmes ».

⁵ SuZ, §10, p. 50 [59] : « La vie est un mode d'être spécifique, *mais il n'est essentiellement accessible que dans le Dasein* (...) L'ontologie de la vie s'accomplit sur la voie d'une *interprétation privative* » ; SuZ, §41, p. 194 [149] : « ...la constitution ontolo-

L'exclusion de la vie constitue la condition de possibilité pour une constante marginalisation de la corporalité vivante du *Dasein*. L'exile du corps vivant commence ainsi avec le banni de la vie qui fonde essentiellement ce corps même. Le corps vivant, automouvant, qui ouvre, par la naissance, son existence et qui trouve sa limite ultime par le décès, le corps vivant situé toujours par sa vie dans l'horizon périliclitant de la mort, le corps exposé inlassablement aux maladies, affecté par la peine, la souffrance et la fatigue, le corps affaibli, le corps déterminé par la sexualité, corps vivant propre et corps vivant d'autrui, le corps doté avec des sens, qui engage l'insondable « parenté corporelle avec l'animal »⁶, voilà plusieurs aspects qui sont laissés de côté par l'analytique existentielle du *Dasein*. Ainsi, dans *Être et temps*, le corps humain n'a pas un statut ontologique déterminé. Bien qu'il soit indubitable que l'homme ou le *Dasein* « a » de point de vue ontique son corps propre, l'enracinement existentiel ou la fondation ontologique proprement dite de la corporalité ne sont pas explicitement investigués dans l'ouvrage de Heidegger. La propriété du corps propre, son appartenance à l'être de cet étant ne suscite ainsi aucun intérêt ontologique. Le corps apparaît seulement en passage, sans être thématiquement abordé en lui-même, plutôt comme une absence, intervenant dans l'enquête heideggérienne seulement d'une manière minimale pour clarifier d'autres problèmes. Présent exclusivement par des notations frugales et des indices textuels infimes, d'une importance mineure, le corps du *Dasein* est menacé d'être réduit à une insignifiance surprenante⁷. De même façon qu'au sujet de la vie, les occurrences de la corporalité sont toujours raccordées à une prise de position plutôt négative. Il paraît que l'éclaircissement de l'être du *Dasein*, qui explicite la structure unitaire de l'*In-der-Welt-sein* en son noyau temporel ekstatique, doit

gique du „vivre“ pose un problème propre, qu'il n'est possible de déployer que sur la voie d'une *privation réductrice* à partir de l'ontologie du *Dasein* » ; SuZ, §49, p. 246 [183] : « La vie doit être comprise comme un mode d'être auquel appartient un être-au-monde. Elle ne peut être fixée ontologiquement que dans une *orientation privative* sur le *Dasein* » (n.s.).

⁶ Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, (éd. bilingue, tr. fr. Roger Munier), Aubier, Montaigne, 1964, p. 59.

⁷ Cf. David Farrell KRELL, *Daimon life. Heidegger and life-philosophy*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1992, ch. "Some Body is Alive", pp. 52-63. « Did Heidegger simply failed to see the arm of the everyday body rising in order to hammer shingles onto the roof, did he overlook the quotidian gaze directed toward the ticking watch that overtakes both sun and moon, did he miss the body poised daily in its braced car, a car equipped with turn signals and fabricated by and for the hand and eye of man, did he neglect the human being capable day-in, day-out of moving its body and setting itself in motion? » (p. 52).

se dispenser de cet obstacle substantialiste qui réifie l'être de l'homme et le transforme dans un étant composé de parties sous-la-main. Il semble donc que le corps entre dans l'interprétation ontologique de Heidegger strictement pour être éliminé et écarté. Le fait que Heidegger évite de traiter ontologiquement et phénoménologiquement la corporalité paraît avoir un caractère nécessaire et obligatoire, dicté par les exigences d'une recherche originale. La réticence ou l'esquive de Heidegger quant à la corporalité est complémentaire à ses précautions vis-à-vis du danger de chosification de l'être du *Dasein*, dans l'optique traditionnellement directrice de la *Vorhandenheit*, précisément parce que le thème traditionnel du corps humain, par ses couches alluvionnaires de sens historiquement ajoutées, empêcherait la recherche originale sur l'être du *Dasein*.

En conséquence, il est difficile d'entrevoir et de décider si le syntagme « le corps du *Dasein* » ou la conception d'un *Dasein* incarné n'est, par rapport à l'orientation de l'investigation heideggérienne, qu'un pur non-sens. Mais tout cela ne supprime pas la nécessité de poursuivre thématiquement les contours de cette élimination, les traces de cet écartement et les empreintes de l'absence du corps, des signes par lesquels on peut saisir les vestiges de la corporalité dans le projet de l'ontologie fondamentale. Les marques de la marginalisation de la corporalité, les stigmates de son exil, peuvent être systématiquement organisées par un examen détaillé. Un tel examen peut au moins procurer une carte complète des immixtions du corps dans l'ontologie fondamentale, sinon un éclaircissement des motifs de cette absence. En plus, on peut saisir au quel point le corps « parasite » l'analytique existentielle, en importunant la discipline et la rigueur théorique de l'ontologie du *Dasein*. Est-ce que le *Dasein* est vraiment perturbé par son corps ? Est-ce « l'irrationalité » de la corporalité (aussi que celle de l'animalité) radicalement réfractaire et étrange à toute rationalisation imposée par l'ontologie ?

I. La vie, la corporalité et la mort

Le problème de la corporalité est situé en directe dépendance du problème de la vie. L'homme est vivant, au moins dans le sens que la biologie accorde au concept de la vie, dans la mesure où il « possède » quelque chose de corporel. Le corps vivant, dit-on, est essentiellement déterminé par la vie. On ne peut concevoir la vie humaine qu'attribuée à la dimension corporelle ou « animale » de l'homme, conformément à

la métaphysique sous-jacente qui y persiste, le corps vivant représentant la plus manifeste concrétion de cette dimension essentielle de la vie. Nous avons remarqué que, dans *Sein und Zeit*, la suppression heideggerienne de la portée de la vie est méthodologiquement soutenue par les traits du rapport hiérarchique entre l'ontologie fondamentale et la biologie. La biologie comporte tous les signes qui la placent dans un régime dérivé de la compréhension, ainsi que l'objectivation par une perspective théorique, la fixation sur un concept fondamental – la vie – qui à préalablement besoin d'être clarifié et fondé ontologiquement. La « crise des fondements » dans la biologie est suscitée par l'exigence de clarifier l'essence de la vie du point de vue philosophique ; en ce sens, le débat autour du concept fondamental de la vie, qui est déterminant pour la compréhension de l'essence de la corporalité, ne peut être décidé et élaboré dans ses traits principaux que par appel à l'interrogation ontologique. La carence originaire du pouvoir explicatif du concept de la vie constitue finalement le motif de sa réfutation existentielle.

Dans *Sein und Zeit*, l'enjeu principal du débat entre l'ontologie fondamentale et la biologie est, comme nous l'avons déjà montré, la libération du champ où le phénomène de la mort du *Dasein* puisse être interprété ontologiquement, c'est-à-dire avec une radicale prééminence et précédence par rapport à l'interprétation biologique de la mort⁸. La nécessité que la mort du *Dasein* soit comprise et conceptualisée ontologiquement (nécessité qui, en fait, provient et se fonde dans une autre nécessité, peut-être plus fondamentale, celle d'obtenir un concept adéquat, ontologique, de la totalité de l'être du *Dasein*) entraîne et détermine le rejet méthodique des autres interprétations possibles de la mort⁹. En ce qui concerne la compréhension biologique de la mort, ce rejet est réalisé par la critique et l'exclusion de son concept fondamental – c'est-à-dire le concept de la vie –, qui organise son domaine de recherche. Selon Heidegger, le concept de la vie n'est point

⁸ Cf. Cristian CIOCAN, *art. cit.*, p. 83 *sq.* Pour le problème de la mort, cf. Françoise DASTUR, *La mort. Essai sur la finitude*, Hatier, 1994; William BLATTNER, « The concept of death in *Being and Time* », in *Man and World* 27 (1994), pp. 49-70; Bernard SCHUMACHER, « La mort comme possibilité de l'impossibilité d'être. Une analyse critique de Heidegger », in *Archives de philosophie* 62, 1999, pp. 71-94; John SALLIS, « La mortalité et l'imagination. Heidegger et le nom propre de l'homme », in *Le Cahier*, Collège International de Philosophie, no. 8, 1989, pp. 51-77; Werner MARX, « Les Mortels », *ibid.*, pp. 79-104. Cf. aussi, Walter Schulz, « On the Problem of Death », in *Continental Philosophy Review* 33 / 2000, pp. 467-486.

⁹ SuZ, §48, p. 248 [183] : « Aux questions d'une biologie, d'une psychologie, d'une théodicée et d'une théologie de la mort, l'analyse existentielle est méthodiquement préordonnée ».

apte de jouer une fonction directrice dans l'interprétation originaire de l'être du *Dasein* et, par la suite, de la mort qui lui est propre. Il ne faut pas comprendre la mort du *Dasein* à partir du concept de la vie, mais exclusivement à partir de l'élaboration conceptuelle ontologique de sa constitution fondamentale¹⁰. Donc, pour l'interprétation ontologique, il n'importe pas que l'impact brutal de la mort se manifeste empiriquement sur la corporalité vivante, que la mort attaque, en le détruisant, le corps vivant.

Dans la mesure où vie et corporalité sont des termes interdépendants, qui se présupposent réciproquement, elles entrent, d'un même coup et d'une même manière négative et privative, dans la discussion heideggerienne concernant la mort. L'abandon du concept de la vie dans le cadre problématique de l'ontologie de la mort est situé donc en directe concordance avec l'abandon de la corporalité au même sujet : ainsi, la corporalité vivante du *Dasein* ne joue pas un rôle de premier rang dans l'explicitation ontologique de sa mort. Mais ce double abandon (ou les deux faces d'un même abandon) reflète au fond une décision plus radicale et plus fondamentale, qui dirige essentiellement l'interprétation heideggerienne de la mort du *Dasein*. Cette décision consiste dans la dénégation que la mort du *Dasein* puisse être proprement perçue, comprise et conceptualisée à partir de sa factualité, la mort comme événement, comme *Todesfall*, comme fait qui arrive à un certain moment. Cette contestation est exigée, d'une part, par les résultats de l'analyse ontologique concernant les structures conceptuelles formelles qui peuvent configurer les concepts adéquats de fin et de totalité du *Dasein*¹¹. On n'ignore pas qu'une autre motivation ontologique, peut-être plus importante, pour le rejet de la mort factice est régie aussi par l'exigence de penser non pas la mort de l'autre, seul phénomène où la mort factice (l'évènement de la mort) est saisissable et concevable, mais la mort propre¹². Cette exigence dérive à son tour du postulat fondamental de *Sein und Zeit*, qui oblige l'optique ontologique à déterminer conceptuellement les structures de l'être du *Dasein* uniquement à partir de la constitution fondamentale de la *Jemeinig-*

¹⁰ SuZ, §49, p. 247 [183] : « ...à l'intérieur de cette ontologie du *Dasein* préordonnée à une ontologie de la vie, l'analytique existentielle de la mort est à son tour *subordonnée* à une caractérisation de la constitution fondamentale du *Dasein* ».

¹¹ SuZ, §48 : « Excédent, fin, totalité ». Cf. aussi, André FLÉCHEUX, « Le terminable et l'interminable. À propos des §§ 48 et 49 d'*Être et temps* », in Jean-Pierre COMETTI et Dominique JANICAUD (sous dir. de), « *Etre et Temps* » de Martin Heidegger. *Questions de méthode et voies de recherche*, Sud, 1989, pp. 201-212.

¹² SuZ, §47 : « L'expérimentabilité de la mort des autres et la possibilité de saisie d'un *Dasein* en son tout ».

keit, la mienneté¹³. Nos considérations peuvent donc se prolonger au sujet de l'altérité : la diminution de l'importance de l'altérité et de la mort d'autrui est implicitement liée à l'insignifiance du problème de la corporalité.

L'écartement de la vie et de la corporalité dans le contexte problématique de la mort constitue donc une conséquence directe de la dissociation radicale, explicitée dans le §48, entre l'être-à-la-fin (*Zu Ende Sein*), la mort factice, c'est-à-dire le décéder (*Ableben*) comme événement ontique, et l'être pour la fin (*Sein zum Ende*) ou l'être pour la mort (*Sein zum Tode*), comme manière d'être mortel du *Dasein*, comme structure existentielle ontologique de cet étant¹⁴. La première et la vraie mort c'est l'être-pour-la-mort, ayant un statut formel existentiel-ontologique, en tant que manière fondamentale de l'être du *Dasein*. La mort comme événement, comme fait qui arrive à un certain moment, ne constitue qu'un sens dérivé de la mort du *Dasein*, présupposant comme condition existentielle de possibilité, comme fondement ontologique propre, le mourir (*Sterben*), compris comme l'être-pour-la-mort. D'une part, le fait de la mort, le décéder (*Ableben*), est incomparable avec la « mort » de ce qui est seulement vivant, la mort de la pure vie (animale), déterminée par le terme de *périr* (*Verenden*) ; d'autre part, le décéder est sans commune mesure par rapport à la mort ontologiquement comprise, comme fait d'être mortel du *Dasein*¹⁵.

Si la cessation de la vie et la destruction de la corporalité vivante ne sont concevables que si on envisage la mort en tant qu'événement qui arrive à un certain moment, alors la dépréciation ontologique de

¹³ SuZ, §47, p. 240 [178] : « La mort, pour autant qu'elle „soit“, est toujours essentiellement mienneté, et certes elle signifie une possibilité spécifique d'être où il y va purement et simplement de l'être du *Dasein* à chaque fois propre. Dans le mourir, il apparaît que la mort est constituée par la mienneté (*Jemeinigheit*) et l'existence. Le mourir n'est pas une donnée, un événement, mais un phénomène à comprendre existentiellement, et cela en un sens insigne, qu'il nous reste encore à délimiter plus précisément ».

¹⁴ SuZ, §48, pp. 245-246 [182] : « Le finir désigné par la mort ne signifie pas un être-à-la-fin du *Dasein*, mais un être pour la fin de cet étant. La mort est un guise d'être que le *Dasein* assume dès qu'il est (...) La fin pour laquelle le *Dasein* est en existant n'est déterminée que de manière inadéquate par un être-à-la-fin ».

¹⁵ SuZ, §49, p. 247 [183] : « Or s'il est vrai que le *Dasein* „a“ sa mort physiologique, biologique – non point ontiquement isolée, mais codéterminée par son mode d'être originaire –, qu'il peut même finir sans à proprement parler mourir, et s'il est vrai, d'un autre côté, que le *Dasein* en tant que tel ne périt jamais simplement, nous caractériserons ce phénomène intermédiaire par le terme de *décéder*, le verbe mourir étant au contraire réservé à la guise de l'être en laquelle le *Dasein* est pour sa mort. En conséquence de quoi, nous devons dire : le *Dasein* ne périt jamais, mais il ne peut décéder qu'aussi longtemps il meurt ».

l'événement de la mort détermine aussi la dévalorisation ontologique du pouvoir explicatif de la vie et de la corporalité. Mais comme la mort factice n'arrive point à la dignité explicative originaire de la mort du *Dasein*, les concepts de la vie et de la corporalité ne peuvent non plus « faire partie » de l'interprétation fondamentale de l'être du *Dasein*. Ou, autrement dit, c'est parce que la corporalité et la vie sont radicalement dépourvues et privées de toute portée ontologique et de toute signification existentielle déterminée, que la mort factice – le décéder, comme l'événement radical et ultime de la chair – peut être démunie d'une force explicative (et, ainsi, dégradée au niveau insignifiant d'un fait ontique sans fonction explicative ontologique).

La genèse théorique de la diminution de l'importance de la corporalité dans le contexte problématique de la mort peut être schématisée de manière suivante : l'exclusion de la corporalité est directement correspondante à et cohérente avec l'exclusion de la vie ; la vie est éloignée, dans la mesure où elle constitue le concept directeur de l'interprétation scientifique de la biologie, discipline qui est privée, quant à elle, de toute prétention explicative originaire ; cette privation, qui reflète la prééminence de l'ontologie sur la biologie (motivée par le caractère originairement non-clarifié du concept de la vie et fondée par la hiérarchie entre l'ontologie et les sciences en général), provient de la nécessité de délimiter l'interprétation biologique et l'interprétation ontologique au sujet de la mort (thème décisif de l'analytique existentielle) ; cette nécessité est déterminée par la dissociation entre la mort ontique comme événement et la mort existentiellement comprise en tant que possibilité ; l'exigence d'obtenir un concept existentiel de la mort est requise par la nécessité *ontologique* d'acquérir un concept adéquat de la *totalité* du *Dasein*.

Par son orientation philosophique radicale, Heidegger éloigne de l'interprétation du phénomène de la mort non seulement des éléments isolés, des faits disparates, mais une structure compréhensive en entière, qui est composée de plusieurs moments constitutifs interdépendants : la biologie, la vie, la corporalité, la mort comprise comme événement, le décéder. Le rejet n'est pas donc le rejet de chaque moment isolé ; au contraire, la co-appartenance même de ces moments est privée de toute dignité explicative pour l'être du *Dasein*. Pour acquérir l'horizon où on peut poser la question de la constitution originaire de l'être de l'homme, cette interprétation dominante pour le sens commun doit être minée par une stratégie subversive attaquant chaque moment qui constitue et soutient cette interprétation même.

La première exclusion de la corporalité intervient donc par l'intermédiaire de la disqualification de la mort factice, privée de toute prétention originaire, c'est-à-dire ontologique, d'explicitation. Mais dans le contexte de cette exclusion même, le rôle de la corporalité dans la mort factice n'est pas complètement négligeable. La voie à suivre pour la clarification des limites de notre sujet, qui n'est évidemment pas une voie royale, est d'identifier les apparitions de la corporalité, bien circonstanciées qu'elles soient. On trouve la plupart de ces occurrences dans le contexte de la question de la « la mort seconde » du *Dasein*, la mort dans sa factualité, ontiquement déterminée en tant qu'événement.

I. a. La mort et la médecine, le corps et les maladies

Si on peut accepter un témoignage surprenant de Hugo Ott, l'élaboration ontologique du problème de la mort dans *Sein und Zeit* vise d'abord la médecine et la problématique médicale de la mort :

Le discours, même philosophique, sur la mort est bien autre chose que l'assistance aux mourants : c'est ce qu'il avait dit un jour au cours d'un entretien avec le philosophe de Tübingen, Walter Schulz; c'était au restaurant *Hirsch*, situé sur le terrain de l'ancien couvent de cisterciens de Bebenhausen. Dans le même entretien, il déclara que *c'était pour les médecins qu'il avait rédigé son analyse de la mort*, dans *Être et temps*¹⁶.

Donc les médecins et la perspective médicale sur la mort sont les destinataires principaux de l'investigation heideggerienne de la mort. Après la clarification du débat autour de la biologie, l'intention heideggerienne souterraine, avouée si tardivement, de diriger ses considérations ontologiques vers (où plutôt contre) la perspective médicale sur la mort, peut attirer notre attention d'une manière plus incisive. Par ce fragment biographique on peut certifier le caractère significatif du débat heideggerien avec les positions théoriques de la biologie et de la médecine, aussi que l'enjeu de cette dispute : la mort. La perspective contemporaine entraînée par l'extension du pouvoir explicatif de la biologie détermine conséquemment l'accroissement de la domination de la médecine sur la mort de l'homme. La mort est captive depuis quelque temps dans l'hôpital, le lieu où on meurt le plus souvent, la médecine devenant l'instance qui conquiert toute l'autorité au sujet de

¹⁶ Hugo OTT, *Martin Heidegger. Eléments pour une biographie*, tr. fr. Jean-Michel Beloëil, Payot, Paris, 1990 pp. 374-375 (n.s.).

la mort, maîtrisant de manière technique tout commerce des vivants avec la mort. La technicisation de la vie et de la mort par le *Gestell* biologique et médicale, qui empêche toute la libération compréhensive devant la mort, constitue le point qui doit être attaqué si on veut acquérir un rapport authentique, libéré, avec la mort¹⁷. La médecine semble ainsi l'un des instruments, peut-être le plus puissant, par lequel le *Man* domine la mort quotidienne.

Dans la compréhension courante, la vie de l'homme s'atteste dans la dimension corporelle étudiée par la physiologie, discipline subordonnée à la biologie générale, et positivement investiguée par la médecine. La mort qui entre dans la sphère de compétence de la biologie (et, par la suite, de la physiologie et de la médecine) est gouvernée par le concept fondamental de la vie, étant comprise comme cessation des fonctions physiologiques vitales. En essayant d'obtenir un angle privilégié d'interrogation, l'investigation ontologique de la mort doit se soumettre à la critique la perspective de la biologie et de la médecine concernant la mort. La mort ontologiquement interrogée n'est point le collapsus des fonctions physiologiques de l'organisme humain (la mort du corps et, en conséquence, du psychique) et ne se laisse pas authentiquement déterminée par le concept médical d'*exitus*. Toutefois, cette perspective critique de l'ontologie de la mort sur la biologie n'est pas une fruste négation des résultats scientifiques obtenus par la recherche biologique et médicale. La structure existentielle de la mort, en se situant méthodiquement avant tout travail positif de la biologie, peut contribuer à la positivité de la recherche scientifique, en fournissant aux résultats de la biologie et de la médecine concernant la mort un correctif ontologique, au titre d'indication formelle.

¹⁷ Cf. Martin HEIDEGGER, *Ce qu'est et comment se détermine la φύσις*, trad. par François Fédier, in *Questions II*, Gallimard, Paris, 1968, pp. 511-512 : « ... étant admis que les deux médecins souffrent de la même maladie, dans les mêmes conditions, entre les deux cas, et que les deux se traitent eux-mêmes ; entre les deux cas, cependant, se sont écoulés cinq cents ans, au cours desquels a eu lieu le „progrès“ de la médecine moderne. Le médecin d'aujourd'hui a pouvoir sur une „meilleure“ technique – et guérit. Le médecin d'autrefois meurt de cette maladie (...). Soit, mais il faudra méditer ceci : d'abord, le fait de ne pas mourir, au sens d'un allongement de la vie, n'est pas encore une guérison ; qu'aujourd'hui les hommes vivent plus longtemps n'est pas une preuve de leur meilleure santé ; on pourrait même tirer la conclusion inverse (...) Cela ne serait que si la vie comme telle devenait une œuvre fabricable „techniquement“ ; mais au même instant il n'y aurait plus de santé non plus, ni naissance, ni mort. Parfois on dirait que l'humanité moderne fonce vers ce but : *que l'homme se produise lui-même techniquement* ; que cela réussisse, et l'homme se sera fait lui-même, c'est-à-dire *son être en tant que subjectivité*, sauter en l'air ... »

L'étude biológico-médicale du décéder (*Ableben*) est en mesure de dégager des résultats qui peuvent également posséder une signification ontologique, à condition du moins que soit assurée l'orientation fondamentale pour une interprétation existentielle de la mort¹⁸.

Dans le contexte interprétatif médical de l'être de l'homme et du rapport entre la vie et la mort, la maladie joue un rôle très important, constituant le phénomène qui s'interpose entre la vie et la mort, étant le plus souvent celle par laquelle la corporalité vivante est périclitée, devenant ainsi susceptible de mourir. Conformément à la compréhension médicale (pour laquelle il n'y a point de « mort sans cause »), c'est autour de la corporalité vivante menacée dans l'être-malade que la vie et la mort se « confrontent ». Le corps malade et les maladies, comme événements corporels, constituent le domaine spécifique du travail de la médecine qui applique « pratiquement » les connaissances obtenues par la démarche spécifique, théorique et scientifique, de la physiologie et de la biologie. La mort de l'homme constitue le cas limite du travail médical autour de la vie de l'homme, travail dirigé contre la toute menaçante maladie.

La plus significative occurrence du terme de la maladie est liée au problème de la mort et c'est là qu'on peut trouver le germe d'une tentative assez surprenante de circonscrire *ontologiquement* le concept de la maladie. Au-delà de son statut ontique, la maladie paraît être susceptible de recevoir un statut existentiel et ontologique. La portée existentielle de la maladie, qui a fait carrière dans les recherches ultérieures de l'école phénoménologique de *Daseinsanalyse*, est ouverte au §49, où Heidegger s'interroge, plutôt en passant, sur la possibilité de concevoir d'une manière existentielle la mort et la maladie, « même envisagées médicalement (*auch medizinisch*) »¹⁹. C'est ici qu'on pourrait trouver les prémisses d'un caractère ontologique attribué non seulement à l'être-pour-la-mort, mais aussi à l'être-à-la-fin, la morte seconde du *Dasein*, et, encore plus surprenant, à la maladie. Mais s'il y a la possibilité de concevoir la maladie comme phénomène existentiel (étant donné que toute maladie a comme « fondement » le phénomène du corps), alors la possibilité d'une interrogation sur la dimension exis-

¹⁸ SuZ, §49, p. 247 [183]. Cf. le rapport formellement similaire entre l'ontologie et la théologie, in Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970.

¹⁹ SuZ, §49, p. 247 [183] : « À moins que nous devions concevoir la maladie (*Krankheit*) et la mort – même envisagées médicalement – principalement comme des phénomènes existentiels ? »

tentielle du phénomène de la corporalité devient elle-même légitime – bien qu'elle ne soit pas explorée dans l'analytique existentielle²⁰. On peut ainsi présupposer que l'intention d'une description de *la portée existentielle de la corporalité* n'est pas complètement contraire au projet heideggérien, et cela en dépit de son absence thématique dans *Sein und Zeit*²¹.

I. b. La corporalité et la mort de l'autre, le corps vivant et le cadavre

On peut approfondir la présente recherche concernant les apparitions de la corporalité vivante dans le territoire de l'ontologie du *Dasein*, en soulevant la question de la relation entre la corporalité, la mort de l'autre et le cadavre, telle qu'elle intervient dans le § 47 de *Sein und Zeit*. Dans l'interprétation courante, l'arrivée dans la vie signifie, pour l'homme, l'entrée dans le régime de l'incarnation. L'être de l'homme est constitué ou co-déterminé par le fait d'être incarné. Le venir dans la vie par la naissance signifie l'incarnation, comme passage vers l'être incarné. Le mourir signifie symétriquement le sortir de la dimension de l'être incarné, c'est-à-dire la désincarnation. L'intervalle entre la naissance (comme entrance dans la chair) et la mort (comme sortir de la chair) est déterminé essentiellement comme avoir un corps. Par la naissance et la mort, l'appartenance de la corporalité vivante à l'homme acquiert une

²⁰ Un autre passage met ensemble, dans le §26, trois aspects qui renvoient directement à la corporalité du *Dasein* : la nourriture (donc renvoyant à la faim), le vêtement (le froid et la pudeur) et la maladie (la douleur, la souffrance et la mort) : SuZ, §26, p. 121 [104] : « La „préoccupation“ pour la nourriture et le vêtement (*Nahrung und Kleidung*), les soins donnés au corps malade (*kranken Leibes*) sont eux aussi sollicitude (*Fürsorge*) ». On peut amorcer ainsi plusieurs questions : quelle est la structure ontologique par laquelle on peut fonder existentiellement des faits ontiques comme la faim, le froid, la douleur, la souffrance, la maladie ? Le *Dasein* est-il simplement jeté dans la situation d'être dotée avec un corps ? La corporalité appartient-elle à la *Geworfenheit des Daseins* ? Par quelle structure ontologique se produit cet accouplement entre le *Dasein* et son corps ?

²¹ Au-delà de la cette encore improbable portée existentielle de la corporalité, introduite par l'intermédiaire de la problématique de la maladie, on peut saisir en plus les indices rudimentaires d'une *portée phénoménale ou phénoménologique de la corporalité*. Le corps comme phénomène, thème inaugural pour une phénoménologie de la corporalité, intervient incidemment comme paradigme dans la §7 de *Sein und Zeit* où Heidegger discute le concept de phénomène, en utilisant l'exemple de la maladie corporelle pour illustrer les modalités structurellement distinctes de concevoir le phénomène en tant que phénomène. Il parle ainsi d'un sens du phénomène comme *das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt*, et l'exemple

évidence irrécusable. Symétriquement à l'acte de la naissance – l'arrivée inaugurale d'un corps vivant dans la présence, surgissement auroral d'une nouvelle chair, apparition sans réserve d'une vie autre –, la mort se manifeste par le crépuscule dramatique de la corporalité, incroyable conversion de la vie à un être inerte et sans réponse.

À cette interprétation ontique, qui présuppose la corporalité comme dimension essentielle de l'être de l'homme, Heidegger oppose une interprétation ontologique qui est configurée par la triple structure conceptuelle: monde-souci-temporalité. C'est pourquoi Heidegger se demande au §47 : « Mourir, cela ne signifie-t-il pas quitter le monde (*Aus-der-Welt-gehen*), perdre l'être-au-monde (*In-der-Welt-sein verlieren*) ?²² » Même si dans l'analytique du *Dasein* il y a une radicale précédence de la constitution de la *Weltlichkeit* par rapport à la dimension charnelle, corporelle de l'homme, on ne peut pas toutefois ignorer la coïncidence factice qui s'impose comme évidence : il y a une superposition inévitable entre le régime mondain du *Dasein* et l'être incarné de cet étant, qui se reflète dans la dimension charnelle et corporelle de la mort. Perdre l'être du Là (*Verlust des Seins des Da*), perdre l'être-au-monde (*In-der-Welt-sein verlieren*), quitter le monde (*Aus-der-Welt-gehen*) ou perdre la vie (*Verlust des Lebens*), toutes ces expressions ne reviennent-elles pas à la perte de la corporalité vivante ? Est-ce que la corporalité peut être simplement écartée du contexte factuel où le phénomène de la mort se manifeste ? Heidegger offre une première indication de la corporalité, employant le terme complètement neutre de *Körperding*, pour l'avoir préalablement encadré sous la catégorie de la *Vorhandenheit* :

... le ne-plus-être-au-monde du mort, si on le comprend de manière extrême, est un être au sens de l'être sans plus sous-la main

qu'il donne est celui de la maladie : SuZ, §7, pp. 29-31 [43-44] : « On parle en effet par exemple de „phénomènes pathologiques“ (*Krankheiterscheinungen*). Ce qu'on entend par là, ce sont des événements corporels (*Vorkommnisse am Leib*) qui se montrent et qui, tandis qu'ils se montrent et tels qu'ils se montrent, „indiquent“ quelque chose qui soi-même *ne* se montre *pas*. (...)... tel peut paraître avoir les joues rouges, cette rougeur qui se montre peut être prise pour une annonce de la présence de la fièvre, laquelle à son tour est l'indice d'un trouble dans l'organisme (*Störung im Organismus*) ». Le caractère phénoménal de la corporalité paraît recevoir ici une fonction accidentellement paradigmatique ou exemplaire pour le phénomène comme tel, ouvrant la question de l'extension de la dimension phénoménale du corps, en tant que lieu « phénoménologique » (*am Leib*) d'apparition et de manifestation. Cf. le commentaire de Caroline GROS-AZORIN, « Le phénomène du corps (*Leib*). Une entente participative », in *Les Etudes Philosophiques*, 4/1998, pp. 465-477, ici p. 468 sq.

²² SuZ, §47, p. 238 [177].

(*Nur-noch-vorhandenseins*) d'une chose corporelle (*Körperding*) qui fait rencontre²³.

Le quitter du monde « produit » donc ce « résidu » corporel qui est le corps mort, une « chose corporelle qui fait rencontre », un étant sous-la-main (*vorhanden*). Mais cela fait naître la question : d'où apparaît, d'où provient ce résidu ? Pourquoi on n'interroge pas la continuité fracturée entre le corps vivant (*Leib*) de l'homme et cette chose corporelle (*Körperding*), le cadavre, qui survient par la mort ? N'est-il pas nécessaire de soulever la question de cette continuité et de cette transformation ? Au sujet de la transformation que la mort factice produit dans l'être de l'homme, modification essentielle qui affecte radicalement sa manière d'être, Heidegger constate :

Dans le mourir des autres peut être expérimenté le remarquable phénomène d'être (*merkwürdige Seinsphänomen*) qui se laisse déterminer comme virage (*Umschlag*) d'un étant du mode d'être de *Dasein* (ou de la vie [*Leben*]) au ne-plus-être-Là (*Nichtmehrdasein*). La fin de l'étant comme *Dasein* est le commencement de cet étant comme sous-la main (*Vorhandenes*)²⁴.

L'équivalence entre le *Dasein* et la vie (*Leben*), qui paraît être laissée ouverte dans ce passage, vient fonder davantage notre accentuation de la superposition entre le *In-der-Welt-sein verlieren* et le *Leben verlieren*, renvoyant encore plus directement à la question de la transition du corps vivant au corps mort, qui co-détermine le virage du *Dasein* au *Nichtmehrdasein*. Ce virage (*Umschlag*) – premièrement parce qu'il est déterminé par Heidegger comme un *Seinsphänomen* et non pas comme un phénomène ordinaire – ne doit-t-il pas être investigué surtout au sujet de la continuité phénoménale qu'il présente et non seulement à l'égard de la rupture et de la discontinuité qui s'imposent comme évidentes ? Par quelle détermination est ce phénomène un phénomène de l'être du *Dasein* sinon par la transformation de la chair vivante dans un corps plutôt physique ? Et d'où provient son caractère phénoménal « remarquable » (*merkwürdig*) ?

D'autre part, le corps mort de l'autre est-il vraiment déterminable comme étant sous-la-main ? La catégorie de la *Vorhandenheit* est-elle réellement apte de circonscrire le caractère phénoménal du corps mort et le contenu phénoménologique qui s'offre par le corps mort de l'autre ? Heidegger oscille lui-aussi face à cette question, en

²³ SuZ, §47, p. 238 [177].

²⁴ SuZ, §47, p. 238 [177].

posant la question si la « réalité phénoménale » (*phänomenale Bestand*) du corps mort et sa « pleine donnée phénoménale propre au *Dasein* » (*volle daseinsmäßig-phänomenalen Befund*) pourraient, en fait, être authentiquement déterminées par le terme de *Vorhandenheit* :

...cette interprétation du virage du *Dasein* au sans plus sous-la-main (*Nur-noch-vorhandenseins*) manque la réalité phénoménale (*den phänomenalen Bestand*) qui est à penser dans la mesure où l'étant qui ne fait plus que subsister (*nochverbleibende Seiende*) ne devient pas pour autant pure chose corporelle (*pure Körperding*)²⁵.

Pour accentuer le contenu phénoménal propre au corps mort, Heidegger discute premièrement la préoccupation théorique de la médecine pour le cadavre. Le médecin légiste, l'anatomiste, la morgue, c'est dans ce contexte compréhensif que le corps mort est introduit, supportant un significatif détournement de sens. Le corps mort devient un « cadavre », anonyme et indifférent, une chose située d'une manière hybride entre les confins de la *Vorhandenheit* (comme chose inerte), de la *Zuhandenheit* (en tant qu'objet de la préoccupation, fût-elle chosifiante, théorique et scientifique) et du *Dasein* (par sa « provenance » vivante), sans étant vraiment susceptible d'être authentiquement définie par ces catégories.

Même le cadavre sous-la-main (*die vorhandene Leiche*), considéré théoriquement, demeure encore un objet possible d'anatomie pathologique, discipline dont la tendance compréhensive reste orientée sur l'idée de la vie. Ce qui n'est plus que sous-la-main est « davantage » (*mehr*) qu'une chose matérielle inerte (*lebloses materielles Ding*). Ce qui fait rencontre avec cet étant, c'est de l'*in-animé* (*Unlebendiges*) en ce sens qu'il a perdu la vie (*des Lebens verlustig*)²⁶.

Le caractère de la perte persiste donc dans l'étant qu'on nomme le corps mort, le cadavre (pas non plus un *Leib*, pas seulement un *Körper*), et c'est par cette persistance des signes de la perte qu'on peut dissocier l'*Unlebendiges*, ce qui a perdu la vie, d'une *leblose materielle Ding* (qui, parce qu'elle n'a pas essentiellement la vie, ne peut pas mourir²⁷).

Heidegger utilise toutefois le terme de perte dans deux contextes qui nous permettent de poser de nouveau la question concernant la

²⁵ SuZ, §47, p. 238 [177].

²⁶ SuZ, §47, p. 238 [177].

²⁷ Martin HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, GA 29/30, Vittorio Klosterman, §43, p. 265 : « ...Leblosen, das nicht einmal die Möglichkeit hat zu sterben. Ein Stein kann nicht tot sein, weil er nicht lebt ».

relation entre l'être-au-monde et l'être-incarné : par la mort du *Dasein* on apprend qu'il a perdu la vie (*Leben verlieren*), perte qui est aussi déterminée comme perte de l'être-au-monde (*In-der-Welt-sein verlieren*). L'être-au-monde semble donc implicitement co-déterminé par l'être-vivant, qui, à son tour, se manifeste par la corporalité vivante (*Leib*). La transition de la corporalité vivante au corps mort, de la *Leib* au *Körper* (compris aussi, par une dégradation, comme cadavre, *Leiche*) coïncide – peut-être non seulement formellement – avec le « remarquable » virage de l'être-au-monde au quitter le monde (*Aus-der-Welt-gehen*).

Ces considérations sur le caractère de l'être de l'étant qu'on nomme le corps mort ne suffisent pas, dit Heidegger, si on s'arrête aux catégories de la *Vorhandenheit*. Même si on introduit la distinction entre *Leblosen* et *Unlebendiges* (comme *Leben verlieren*), cette caractérisation « ... n'épuise pas la pleine donnée phénoménale à laquelle nous avons ici affaire selon qu'elle est à la mesure du *Dasein* (*volle daseinsmäßig-phänomenalen Befund*)²⁸ ». Cependant, les spécifications heideggériennes suivantes se détournent partiellement de la problématique de la corporalité, en se centrant surtout sur le rapport de « ceux qui restent » (*Hinterbliebenen*) au « défunt » (*Verstorbene*), sur sa présence ultérieure dans le monde d'autres, monde qu'il a quitté par sa mort. Le défunt, compris non pas comme le simple mort (*Gestorbene*), est néanmoins « l'objet de „soins“ sur le mode de la pompe funèbre, de l'enterrement, du culte funéraire »²⁹. Par ces soins, les autres mettent eux-mêmes en lumière non seulement le souvenir ou la mémoire de celui qui est décédé, mais aussi le « résidu » corporel tel qu'il a été « laissé devant » par sa mort. Leurs soins, leur préoccupation consistent en ces activités qui convergent dans et se focalisent sur le corps mort. Encore une fois, Heidegger met l'accent sur le caractère utopique, sans lieu propre, du corps mort, en disant que le corps mort, comme objet de soins des survivants, est « encore plus » (*noch mehr*) qu'un outil à-portée-de-la-main, ni *Dasein* ni *Zuhandensein*. Ce caractère dé-localisé du corps mort, cette impossibilité de le situer distinctement dans une région de l'étant, s'enracine dans la préalable omission de déterminer le corps vivant comme tel, le seul moyen d'acquérir le lieu d'où on peut saisir et décrire la transition de la corporalité vivante au corps mort et sa signification possible.

C'est l'enterrement – mettre le corps mort dans l'abîme de la terre – qui constitue le geste final de ceux qui survivent et qui par ce geste

²⁸ SuZ, §47, p. 238 [177].

²⁹ SuZ, §47, p. 238 [177].

confirment l'appartenance immémoriale du corps à la Terre. Par cette appartenance, peut s'ouvrir une autre étape de notre parcours structuré par le rapport entre la mort et la corporalité : la fable sur la *Cura*.

I.c. La Terre, la mort, le corps ou le nom propre de l'homme

« ...tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito... »
 « ...du, Erde, weil du den Körper geschenkt hast, sollt den Körper empfangen... »
 « ...toi, Terre, qui lui as offert le corps, tu dois recevoir son corps... »³⁰

La fable sur la *Cura* que Heidegger cite dans le §42 de *Sein und Zeit* est introduite au titre d'auto-explicitation (*Selbstausslegung*) et de témoignage préontologique (*vorontologische Zeugnis, vorontologische Beleg*) qui atteste l'interprétation ontologique de l'être du *Dasein* en tant que souci. La décision de Heidegger de citer cette fable peut avoir quelque chose de surprenant dans le déploiement strictement technique de l'analytique existentielle, premièrement peut-être à cause du caractère poétique de cette attestation. Avant les célèbres interprétations de la poésie de Hölderlin, de Trakl ou de Stefan George, qui occupent une place centrale dans l'œuvre tardive de Heidegger, c'est la fable d'Hygin qui constitue la première accroche heideggérienne d'un *topos* aussi poétique que mythologique. C'est dans cette fable que nous pouvons trouver une autre occurrence, bien que seulement « symbolique » ou « allégorique », du corps humain et de son rapport à la mort.

Le contenu de la fable possède le privilège, considère Heidegger, de correspondre structurellement aux analyses ontologiques de la constitution d'être du *Dasein* : c'est la *Sorge*, le souci, la *Cura*, qui tient la fonction centrale de cette correspondance, en tant que constitution fondamentale de l'être de l'homme. Ce qui permet et justifie l'appel à cette preuve préontologique pour illustrer l'interprétation ontologique heideggérienne est, premièrement, son caractère non-contaminé par des explications théoriques. C'est ici que s'atteste encore une fois l'importance de la critique heideggérienne de la domination du théorique: « ... dans ce témoignage, le *Dasein* s'exprime sur lui-même, et il le fait „originellement“, sans être déterminé par des interprétations théoriques, et sans non plus le viser »³¹. La polarité entre la compréhension théorique et pré-théorique est donc concordante avec la dualité conceptuelle entre le régime dérivé et originaire d'interprétation,

³⁰ SuZ, §42, p. 198 [151].

³¹ SuZ, §42, p. 197 (150).

dualité qui dirige l'optique de l'*Être et temps* en entier. Le caractère *dérivé* de l'investigation théorique-scientifique doit être mis en parenthèse, si on cherche à élaborer ontologiquement la structure fondamentale, apriorique, transcendantale de l'être-là humain, si on essaie d'explicitier cette structure dans son originarité (*Ursprünglichkeit*). Toutefois, l'analyse ontologique peut rencontrer et examiner les preuves *préontologiques* – et aussi *préscientifiques* et *préthéoriques* – qui ont le privilège de receler une acquisition « originaire » de l'auto-compréhension et de l'auto-explicitation du *Dasein* : « ... un énoncé qui vient de son histoire et y retourne, et qui de surcroît se tient *en deçà* de toute science (*vor aller Wissenschaft liegt*), acquiert une importance particulière, quoique non purement ontologique »³². Evidemment, cette acquisition *préontologique* ne peut acquérir pleinement son *originarité* propre – n'oublions pas que Heidegger utilise les guillemets quand il parle de « l'originarité » du témoignage *préontologique* – que par l'interprétation ontologique proprement dite. La fable de la *Cura*, en tant que preuve ou témoignage *préontologique*, comporte donc une fonction de confirmation (*Bewährung*) pour l'interprétation ontologique, mais c'est l'interprétation ontologique elle-même qui constitue la vérité propre de celle-là, son explicitation ontologiquement fondée. La « force probante » (*Beweiskraft*) de cette fable est engagée pour montrer que l'interprétation existentielle de l'être du *Dasein* en tant que *Sorge* n'est pas une simple invention (*Erfindung*), une construction spéculative, mais qu'elle garde *préontologiquement* son sol compréhensif, et ainsi une *pré-esquisse élémentaire* (*elementare Vorzeichnung*).

Les trois personnages mythologiques protagonistes de cette fable, *Cura* (le Souci), *Jovis* (Jupiter) et *Tellus* (la Terre), contribuent, raconte-t-on, à la création de l'homme : la Terre lui donne le corps, Jupiter lui donne l'esprit et le Souci accomplit l'acte effectif de sa création. L'intrigue consiste dans leur querelle autour du nom propre qui doit être attribué à cet étant, et le juge convoqué pour arbitrer ce différend est Saturne, c'est-à-dire le temps lui-même. Son jugement, « apparemment équitable » dit la fable, introduit comme critère décisif la mort de l'homme et décide :

« Toi, Jupiter, qui lui as donné l'esprit, tu dois à sa mort recevoir son esprit ; toi, Terre, qui lui as offert le corps (*Körper*), tu dois recevoir son corps. Mais comme c'est le „Souci“ qui a le premier formé cet être, alors, tant qu'il vit, que le „Souci“ le possède. Comme

³² SuZ, §42, p. 197 [150].

cependant il y a litige sur son nom, qu'il se nomme *homo*, puisqu'il est fait d'*humus* (de terre) »³³.

Ainsi, la mort elle-même est convoquée dans ce passage comme critère pour délimiter les parties « composantes » de l'homme (le corps et l'esprit). Traditionnellement, ces parties constituent la totalité composée de l'homme, en tant que corps animé ou esprit incarné. « Après » la mort, c'est la Terre qui reçoit le corps mort de l'homme, parce qu'elle constitue sa provenance abyssale. Jupiter, de sa part, reçoit l'esprit de l'homme qu'il lui a donné à sa création. Toutefois, la co-appartenance originare de ces parties ne se fonde sur aucune d'eux, et ne s'obtient pas par la simple sommation de ces deux. Pendant la vie, comprise comme ce qui est « entre » la naissance et la mort (ou comme ce qui est « après » la naissance et « avant » la mort), c'est le Souci qui gouverne l'être de l'homme. La vie, en tant que manifestation de « l'être „originare“ de cette créature »³⁴ déterminée comme corps animé ou esprit incarné, n'est point elle-même une *partie* à la mesure du corps et de l'esprit. La vie est soumise temporellement (par la décision du Saturne) au souci (*Cura*). Donc, l'être originare de l'homme n'est pas obtenu à partir du corps, de l'esprit ou de leur totalisation, mais premièrement à partir du souci. Cependant, Heidegger maintient que la signification particulière (*besondere Bedeutung*) de cette fable consiste dans le fait que le souci « apparaît en connexion (*im Zusammenhang*) avec la conception très connue de l'homme comme composé (*Kompositum*) de corps (terre) [*Leib (Erde)*] et d'esprit »³⁵.

C'est évident que la fonction probante de cette fable pour le projet de l'analytique existentielle n'est pas d'introduire ou d'accentuer la relation entre le corps, la Terre, la mort et l'enterrement, mais d'indiquer que la vie de l'homme est soumise premièrement à la *Sorge*. Néanmoins, il ne faut pas négliger la similarité entre ce qui persiste en marge de ce témoignage préontologique et les problèmes que le corps mort a soulevés dans notre analyse du §47 d'*Être et temps*. L'appartenance du corps à la terre co-détermine cette vie même dans sa provenance et sa mortalité, accentuant le rapport étroit entre la mort et le corps. La dimension terrestre de l'homme mortel, comme elle apparaît très souvent dans les écrits tardifs de Heidegger autour de la question du *Geviert*, trouve son correspondant analogique dans la fable d'Hygin, par la mise en jeu de la corporalité. Cela s'atteste par l'attribution du

³³ SuZ, §42, p. 198 [151].

³⁴ SuZ, §42, p. 198 [151].

³⁵ SuZ, §42, p. 198 [151].

nom de l'homme, le nom qui préserve sa provenance terrestre et charnelle – « qu'il se nomme *homo*, puisqu'il est fait d'*humus* (de terre) ». Mais est-ce que « *homo* » est le nom propre, le nom véritable de l'homme ? Ensuite, d'où provient ce qui est propre ou ce qui est véritable ?

Son nom (*homo*), cet étant ne le reçoit en considération de son être [*nicht mit Rücksicht auf sein Sein*], mais compte tenu de ce en quoi il consiste [*in bezug darauf, woraus es besteht*] (*humus*)³⁶.

Si l'être constitue la seule source de tout ce qui est propre, authentique et véritable, alors c'est un *autre* nom qui doit être trouvé, conformément à cet être même. La rature mise sur le nom commun de l'homme est ainsi coïncidente avec la rature mise sur la corporalité qui lui est (im)propre.

La différence entre l'*être* de l'homme (qui est déterminé par et soumis au souci) et « ce en quoi l'homme consiste » (*l'humus*, la terre, le corps) ouvre la problématique de la critique heideggérienne de la conception traditionnelle de la totalité de l'homme comme composée de corps, âme et esprit. Mais avant cela, il faut discuter la contrepartie de la relation entre la mort et le corps, c'est-à-dire le rapport entre le corps et la naissance. Dans la syntaxe de la fable, la corporalité intervient par rapport à ces deux faits déterminants de la vie de l'homme : la naissance et la mort. La naissance (l'analogon de la création) est déterminée comme l'entrée dans le régime corporel, comme prise de corps, comme incarnation, pendant que la mort « signifie » l'échappement du régime corporel, la désincarnation, sortir de la chair. La « vie » est ainsi l'intervalle « entre » les limites de la naissance et de la mort, être incarné, le vivre dans, par, avec, et comme corps vivant.

I. d. La double symétrie : la mort et la naissance, la corporalité et la totalité

Nous avons poursuivi la portée du problème de la corporalité humaine autour de la mort du *Dasein*. L'enjeu ontologique du problème de la mort est situé clairement dans une significative disjonction par rapport au problème du corps, précisément parce que la mort du *Dasein* n'est pas déterminée comme sortir du régime corporel, comme perdre la chair vivante, comme *das Leib verlieren*. C'est seulement au sujet de la mort des autres, qui est ontologiquement seconde et déri-

³⁶ SuZ, §42, p. 198 [151].

vée, qu'on peut repérer une liaison possible entre la corporalité et la mort, par la considération de la transition du corps vivant au corps mort. Dans le cadre de cette *Ersatzthema*, le rôle de la corporalité semble recevoir une fonction assez importante autour du corps mort des autres. Cependant, ce rôle est en quelque sorte déconcertant, par son caractère indéterminé – ni *Vorhandensein*, ni *Zuhandensein*, ni *Dasein*.

Dans le déploiement de *Sein und Zeit*, la mort des autres, comprise comme venir-à-la-fin (*Zu-Ende-kommen*) et être-à-la-fin (*Zu-Ende-sein*), n'est qu'un substitut falsifiant de la compréhension authentique de la mort du *Dasein*, qui doit être comprise en tant qu'être pour la mort (*Sein zum Tode*), comme manière d'être mortel, comme *sum moribundus*³⁷. L'explicitation de la mort des autres n'est pas vraiment à la mesure du *Dasein* (*daseinmäßig*), précisément parce que l'être du *Dasein* doit être essentiellement compris à partir du caractère de la mienneté, en tant qu'être chaque fois mien (*Jemeinigkeit*). Donc, c'est parce que la mort est interrogée comme phénomène existentiel-ontologique du *Dasein propre*, et non pas comme un phénomène existentiel-ontique, que la dimension de la corporalité (présente seulement dans le fait du mourir factice de l'autre) est dépourvue de toute fonction explicative. Le corps peut intervenir exclusivement dans l'interprétation *inauthentique* de la mort de l'homme, comprise comme événement (*Begebenheit*), comme cas de mort (*Todesfall*), comme décéder factice d'un autre, et nullement dans l'interprétation de la mort propre³⁸. La mort authentique, comme *possibilité* la plus propre, ontologiquement certaine, est absolument différente de la mort de l'autre, saisie empiriquement comme événement, comprise d'une manière inauthentique à partir de la dimension de la vie et de la corporalité vivante. On peut schématiser les niveaux compréhensifs dans lesquels Heidegger situe la problématique de la mort de manière suivante : 1. la mort au sens ontologique est la mort *propre*, une *possibilité* de l'être du *Dasein* déterminé comme l'être-pour-la-mort ; elle affecte l'être-au-

³⁷ Martin HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Vittorio Klostermann, 1994, p. 437.

³⁸ Le §52 accentue radicalement l'ampleur de la perversion compréhensive de la mort comme possibilité, en détournant son sens vers la mort comprise comme événement. Heidegger analyse dans ce contexte le syntagme « on meurt », en tant que manière d'explicitation de la mort spécifique au *das Man*. Cf. SuZ, §52, pp. 252-253 [186] : « La publicité de l'être-l'un-avec-l'autre quotidien „connaît“ la mort comme un accident survenant constamment (*als ständig vorkommendes Begegnis*), comme décès annoncé [...] „La mort“ fait encontre comme un événement bien connu, survenant à l'intérieur du monde (*als bekanntes innerweltlich vorkommendes Ereignis*) ».

monde. 2. la mort comprise ontiquement est un événement qui appartient et survient au *Dasein* des *autres*, elle est comprise comme décéder, comme *être-à-la-fin*, et elle affecte *la vie* et *le corps* vivant de l'autre. À l'abîme qui sépare le *Sein zum Ende* du *Zu-Ende-sein* correspond la différence incommensurable entre une interprétation de l'être du *Dasein* à partir de l'être-au-monde compris en ses *possibilités* ontologiques et une investigation orientée envers les problèmes de la vie, de la corporalité de l'homme et de l'incarnation.

Toutefois, la mort n'est pas le seul fait décisif dans le contexte problématique de l'incarnation, la naissance étant au moins de la même importance pour la compréhension de l'être-incarné de l'homme³⁹. La symétrie entre la naissance comprise comme venir-à-la-vie (*zum Leben kommen*)⁴⁰ et la mort factice en tant que sortir et perdre la vie (*das Leben verlieren*) est directement dépendante de la mise en jeu de la corporalité. Mais si Heidegger suspend et destitue le rapport de la mort à la corporalité vivante, la naissance indique-t-elle le rapport du *Dasein* à son être-incarné ? Est-ce que l'ouvrage de Heidegger apporte quelque chose de nouveau en ce qui concerne notre thème, à partir du problème de la naissance ? Est-ce que la naissance comporte une fonction ontologique dans l'explicitation de l'être du *Dasein* ? Mais s'il y a vraiment une signification existentielle de la naissance, est-ce qu'elle est rapportée à la problématique de l'incarnation ?

On peut repérer la seule apparition du thème de la naissance dans le §72 de *Sein und Zeit*. Mais dans ce contexte, la naissance n'est absolument pas liée au problème de l'incarnation, intervenant dans le parcours heideggérien seulement pour élucider de nouveau la totalité existentielle du *Dasein*, qui, par l'intermédiaire de la problématique de la temporalité, ouvre la question du sens de l'historicité du *Dasein*. L'intrusion de la naissance dans l'ontologie du *Dasein* est donc soumise, de même que le problème de la mort, à la question de l'acquisition d'un concept plus déterminé ontologiquement de la totalité du *Dasein*, la succincte discussion heideggérienne sur ce thème constituant une prolongation des considérations sur la relation entre la mort et la totalité.

Seulement, la mort n'est pourtant que la « fin » du *Dasein* ; ou, on peut dire formellement, elle est seulement *l'une* des fins qui cir-

³⁹ Sur la problématique phénoménologique de la mort et de la naissance, cf. *Alter. Revue de Phénoménologie*, no. 1 (1993), *Naître et mourir*.

⁴⁰ Cf. SuZ, §48, p. 245 [182], où Heidegger reprend la sentence du paysan de Bohême : « Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben » (n.s.).

conscrivent la totalité du *Dasein*. Or l'autre « fin », c'est le « commencement », la « naissance ». Seul l'étant qui se trouve « entre » naissance et mort (« *zwischen* » *Geburt und Tod*) représente le tout (*Ganze*) cherché. Ainsi, l'orientation antérieure de l'analytique, malgré toute son insistance sur le *Dasein* existant, et en dépit d'une explication appropriée de l'être pour la mort authentique et inauthentique, demeurait-elle « unilatérale ».

Ainsi, la naissance intervient en tant que thème restant de l'analytique existentielle, sa clarification ontologique étant nécessaire pour la compréhension de la totalité du *Dasein*. Toutefois, elle ne reçoit pas beaucoup d'importance dans l'analytique existentielle, où on ne trouve pas un concept existentiel élaboré de la naissance (similaire au concept de la mort), mais seulement des indications fugitives, la question de la naissance étant abordée moins pour elle-même, qu'en vue de l'explicitation de ce que Heidegger nomme *die Erstreckung des Daseins zwischen Geburt und Tod* :

Le *Dasein* n'était jamais pris pour thème que tel qu'il existe pour ainsi dire « vers l'avant » (*nach vorne*) et laisse « derrière lui » (*hinter sich*) tout ce qu'il a été. Non seulement l'être pour le commencement (*Sein zum Anfang*) est resté sans examen, mais encore et avant tout l'*extension* du *Dasein* entre naissance et mort⁴¹.

L'apparition minimale de la naissance est toutefois guidée par les résultats obtenus par l'interprétation du phénomène de la mort, entraînant plusieurs symétries ou similarités problématiques. Ainsi peut-on remarquer que, similairement au problème de la mort (où Heidegger conteste le pouvoir explicatif de la mort factice, comme « événement final » de la vie), la naissance n'est pas examinée en tant qu'événement « temporellement premier » de la vie de l'homme, mais en vue de sa problématique existentielle. Ce qui importe pour l'analyse ontologique n'est pas la « date » de naissance, ni l'étrange altérité qui s'instaure entre « la mère » et « l'enfant », ni la dimension charnelle radicale qu'intervient dans ce contexte (et, bien sûr, ni la souffrance de la natalité)⁴². Le problème de la naissance est traité de la même manière que la mort du *Dasein*, qui est soumise, dans le projet de l'analytique existentielle, à la question de

⁴¹ SuZ, §72, p. 373 [258].

⁴² Le propos de Heidegger, affirme Jean Greisch, « est principalement d'éviter de faire de l'existence „entre“ la naissance et la mort l'écartèlement entre deux pôles également „irréels“, le premier qui n'est plus et le second qui n'est pas encore, et qui encadreraient la réalité „présente“ de l'existant », Jean GREISCH, *Ontologie et temporalité*, Paris, P.U.F., 1994, p. 354.

la totalité du *Dasein*, en acquérant ainsi sa dignité ontologique propre. Donc, l'accent n'est pas mis sur le venir au monde du *Dasein*, co-déterminé par le venir à la chair ou par l'entrée dans le régime du corps vivant⁴³. Heidegger ne discute pas le rapport entre la naissance et le *Leib*, son point d'intérêt n'étant point la naissance factice, ontique, charnelle, mais sa fonction existentielle possible. De tout contenu concret et charnel de la naissance et de la mort, Heidegger n'extrait et ne retient que les fonctions formelles que celles-ci puissent recevoir en ce qui concerne la temporalité du *Dasein* et sa totalité ontologique unitaire. Le premier geste ontologique est donc celui de détruire la symétrie ontique entre la naissance et la mort, comprises comme des événements survenants :

... le *Dasein* n'« est » nullement effectif en un point temporel, ni, de surcroît, « entouré » (« *umgeben* ») par la non-effectivité de sa naissance et de sa mort. Entendue existentiellement, la naissance n'est pas, n'est jamais du passé (*Vergangenes*) au sens d'un étant qui n'est plus sous-la-main (*Nichtmehrvorhanden*), et pas davantage la mort n'a-t-elle le mode d'un « reste » non encore sous-la-main et seulement à venir (*die Seinsart des noch nicht vorhandenen, aber ankommenden Ausstandes*)⁴⁴.

Le rejet du sens ontique de la mort et, en conséquence, de la naissance, est doublé non seulement par l'explicitation de la fonction ontologique de la mort, mais aussi par quelques indications frugales concernant le statut existentiel de la naissance. Bien que la portée ontologique de la naissance n'égale point, par son ampleur et ses conséquences, le rôle fondamentale que la mort joue dans la structure architectonique de l'ontologie du *Dasein*, on peut toutefois trouver quelques germes de ce qu'on peut nommer l'ontologie de la naissance dans *Sein und Zeit*. Premièrement, l'expression « l'être pour le commencement » (*Sein zum Anfang*) peut nous attirer l'attention, constituant une syntagme évidemment symétrique par rapport au *Sein zum Ende*, mais encore énigmatique (parce que Heidegger ne l'élucide point). La destruction de la symétrie ontique de la naissance et de la mort, en tant qu'évène-

⁴³ Cf. Michel HENRY, « Phénoménologie de la naissance », in *Alter* no. 2/1994, pp. 295-312 : « L'incapacité du *Dasein* de donner accès au vivre de la vie le concerne en tout premier lieu, c'est l'incapacité pour le *Dasein* de s'ouvrir à la vie en devenant lui-même vivant. En tant que le hors de soi et parce qu'en celui-ci aucune vivre n'est possible, le *Dasein* est par principe incapable de venir à la vie. De cette incapacité du *Dasein*, saisi existentiellement comme être-au-monde, de venir à la vie, on trouve dans la philosophie heideggerienne l'aveu inconscient » (p. 301).

⁴⁴ SuZ, §72, p. 374 [259].

ments de la vie, est ainsi doublée par la mise en jeu de la symétrie ontologique du *Sein zum Anfang* et du *Sein zum Ende*. En ce qui concerne la temporalité, la mort comme *Sein zum Ende* ouvre – par le comportement avenant (*zukünftig*) compris authentiquement comme devancement (*Vorlaufen*) – la dimension originaire de l'extase temporelle de l'avenir du *Dasein*, donc l'existence au sens strict (*sich-vorwegsein*) ; de même, il semble que la naissance correspond, par la structure de la *Geworfenheit*, à l'extase temporelle du passé. Ces deux tensions ou tendances ontologiques qui configurent existentiellement l'être-au-monde (l'être pour la fin et l'être pour le commencement), constituent l'extension entre la naissance et la mort qui détermine la temporalité historique du *Dasein*. De point de vue ontologique, avant toute naissance charnelle, le

... *Dasein* factice existe nativement (*existiert gebürtig*), et c'est nativement encore qu'il meurt (*gebürtig stirbt*) au sens de l'être pour la mort (...) Dans l'unité de l'être-jeté (*Geworfenheit*) et de l'être pour la mort fugitif – ou devançant (*flüchtigem bzw. vorlaufendem Sein zum Tode*) – naissance et mort s'« enchaînent » à la mesure du *Dasein*. En tant que souci, le *Dasein* est l'« entre-deux » (*das « Zwischen »*)⁴⁵.

Alors, autour du problème de la naissance on ne peut trouver aucun point d'appui pour une interrogation sur la question du corps. La naissance n'est pas liée au problème de l'incarnation, et ainsi la corporalité vivante ne peut pénétrer les frontières de l'ontologie fondamentale par l'intermède de la question de la naissance. La naissance représente seulement une indication formelle (bien qu'assez indéterminée) d'une structure ontologique, similaire et symétrique à la mort ontologiquement comprise. Le privilège ontologique de l'exister déterminé par la *Jemeinigkeit* en tant que l'être-comme-déjà-né propre (qui renvoie à la structure de la *Geworfenheit*), dépasse sans commune mesure le fait ontique de la naissance, l'événement survenant où la chair vivante s'instaure, qui n'est pas la naissance propre, mais la naissance *de l'autre*.

Par la question de la naissance, le corps est éloigné encore une fois, exilé et mis à distance de l'être du *Dasein*. L'écartement de la vie et de la corporalité se reflète donc encore une fois au sujet de la naissance⁴⁶. La totalité (*Ganzheit*) du *Dasein*, déployée à partir de la tendance existentielle de l'être pour la mort (et aussi, conséquemment, de

⁴⁵ SuZ, §72, p. 374 [259].

⁴⁶ Cf. Michel HENRY, « Phénoménologie de la naissance », *art. cit.*, p. 296 : « Car naître ne peut précisément pas vouloir dire venir à l'être aussi longtemps que celui-ci prétend

l'être pour la naissance) constitue l'angle d'où Heidegger dirige son investigation. Si la totalité du *Dasein* est obtenue par la mise en jeu de la mort et de la naissance (ontologiquement comprises), l'horizon de cette totalité même est la temporalité. La mort, par le *Vorlaufen*, ouvre l'avenir authentique du *Dasein* et sa dimension possibilisante (*sich-vorweg*), pendant que par la naissance, qui renvoie à l'extase temporelle du passé, on soulève la question de l'historialité, comme dimension temporelle du *Dasein*. Il semble ainsi que les interrogations fondamentales qui déterminent l'investigation heideggerienne, centrée exclusivement sur le sens de l'être et, par conséquent, sur l'unité totale de l'être temporel du *Dasein* (ou sur la totalité unitaire de cet étant) est réfractaire à une élucidation phénoménologique du corps. Il paraît que le rejet de la corporalité est réalisé sous la pression dominante de la question de l'être et de ce qui en résulte : la possibilité, la totalité, le temps, l'unité originaires du *Dasein*. Il semble ainsi que le corps du *Dasein*, tout comme sa vie, constitue ce qui est le plus opposé (ou peut être même le contre-phénomène) par rapport à la compréhension possibilisante de l'être qui lui est spécifique, comme totalité unitaire et originaires, obtenue dans l'horizon du temps⁴⁷. Si le *Dasein* est déterminé comme l'être temporellement possible par excellence, alors c'est seulement à partir des catégories ontologiques de la possibilité et de la temporalité que le corps peut recevoir une portée ontologique quelconque.

La tâche de l'analytique existentielle est celle d'interpréter l'être du *Dasein* dans sa *totalité originaires* et dans son *unité* propre. De cette totalité unitaire, le corps est décisivement exclu. Et alors que l'être de l'homme est compris traditionnellement comme l'unité de corps, âme et esprit, le problème de la corporalité intervient dans *Être et temps* par une autre voie négative, par rapport à la métaphysique traditionnelle. C'est pourquoi la question que nous devons élucider tout de suite est le contraste entre la manière dont Heidegger détermine la totalité ori-

au régime de principe et ainsi à l'universalité. Venir à l'être, c'est le fait de tout étant, de la pierre, de l'air, de l'eau, et pourtant aucune de ces choses ne procède d'une naissance, ne naît ni ne meurt sinon métaphoriquement. Naître est le fait du vivant et de lui seulement. [...] l'„être“ du venir à l'être de la naissance et celui du monde n'ont rien de commun, sinon l'imbrication secrète des modes d'apparaître auxquels renvoie chaque fois l'être, imbrication elle-même phénoménologique ».

⁴⁷ Que la marginalisation de la corporalité corresponde à et dépende, dans le projet de l'ontologie fondamentale, de la primauté de la temporalité sur la spatialité existentielle, c'est la thèse principale de l'ouvrage de Didier FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, 1986.

ginaire de l'être du *Dasein* et la manière dont la tradition métaphysique a conçu la totalité composée de l'homme, en tant que somme de corps, âme et esprit.

II. La somme du corps, de l'âme et de l'esprit, et la totalité unitaire du souci

La discussion critique heideggérienne de la métaphysique traditionnelle est principalement dirigée vers ce qu'on peut nommer la métaphysique de la *Vorhandenheit* ; cette discussion se déploie à partir du projet de la destruction de l'histoire de l'ontologie, tel qu'il est esquissé dans le §6 de *Sein und Zeit*. Heidegger aborde la question de l'histoire de la métaphysique d'une manière très nuancée, en indiquant sa continuité historique ; dans le cadre de ce projet la généalogie de l'idée de la *Vorhandenheit* constitue un fil directeur. Dans l'histoire de la métaphysique, considère Heidegger, c'est Descartes qui, d'une manière évidente, est le représentant de l'ontologie de la pure présence, de la présence sous-la-main. La notion de la *Vorhandenheit* – le terme par lequel Heidegger indique la structure compréhensive qui s'enracine dans le concept d'*existentia*, ouvrant l'optique chosifiante de la métaphysique traditionnelle – domine et détermine l'interprétation de la « réalité extérieure », l'être de l'homme étant explicité, lui aussi, en termes de substance et subsistance. Pour délimiter la recherche existentielle de l'optique ontologique traditionnelle, Heidegger institue, dans le §9 d'*Être et temps*, la distinction terminologique radicale entre ce qu'il nomme l'*existence* et le concept traditionnel de *existentia*, synonyme avec la *Vorhandenheit*⁴⁸.

Traiter le *Dasein* de l'homme comme sous-la-main, comme étant composé des parties *vorhandenes* constitue l'erreur fondamentale d'une telle optique interprétative. C'est cette erreur qui s'est perpétuée historiquement par la conception qui affirme que l'homme est un étant composé de corps, d'âme et d'esprit, toutes ces parties étant comprises comme sous-la-main. Heidegger considère cette erreur comme un

⁴⁸ SuZ, §9, p. 42 [54] : « ... *existentia* signifie ontologiquement autant qu'*être-sous-la-main*, un mode d'être qui est essentiellement étranger à l'étant qui a le caractère du *Dasein*. Pour éviter la confusion, nous utiliserons toujours à la place du titre *existentia* l'expression interprétative d'*être-sous-la-main*, réservant au seul *Dasein* la détermination d'être de l'existence ».

...préjugé pervers (*verkehrten Vormeinung*) selon lequel l'étant en question [le *Dasein*], sans présenter la massivité d'une chose corporelle survenante (*vorkommenden Körperdinges*), aurait quand même au fond le mode d'être d'un sous-la-main. Seulement, la « substance » de l'homme n'est point l'esprit (*der Geist*) comme synthèse de l'âme (*Seele*) et du corps (*Leib*), mais l'existence⁴⁹.

Le corps de l'homme est donc traditionnellement compris comme une partie subsistante d'un tout composé interprété à l'aide de l'idée métaphysique de la substance. Mais la totalité de l'être de cet étant n'est pas une totalité composée et elle ne peut pas être obtenue par une sommation des parties. Donc, ce qui s'impose avec urgence c'est la destruction de cette conception traditionnelle qui chosifie l'être de l'homme, pour obtenir le concept d'une totalité indécomposable, donc apriorique, unitaire et originaire.

Car ce qui est en question, c'est l'être de l'homme tout entier (*Sein des ganzen Menschen*), tel qu'on a coutume de le saisir comme unité à la fois corporelle, psychique et spirituelle (*leiblich-seelig-geistige Einheit*). Le corps, l'âme, l'esprit, ces termes peuvent à nouveau désigner des domaines phénoménaux (*Phänomenbezirke*) que l'on peut prendre pour thèmes séparés de recherches déterminées ; dans certaines limites, l'indétermination ontologique de ces domaines peut rester sans importance. Cependant, dans la question de l'être de l'homme il est exclu d'obtenir celui-ci par la simple sommation des modes d'être – qui plus est encore en attente de détermination – du corps, de l'âme et de l'esprit. Même une tentative qui voudrait suivre une telle voie ontologique ne pourrait s'empêcher de présupposer une idée de l'être du tout (*Idee vom Sein des Ganzen*)⁵⁰.

L'exigence d'une idée ontologiquement adéquate de la totalité de l'être de l'homme détermine le rejet radical de la conception traditionnelle. Ce rejet entraîne le refus de considérer le corps comme une partie subsistante, constituante de l'être de l'homme. Par la question de l'*In-der-Welt-sein*, Heidegger essaie de dépasser cette manière de concevoir l'unité (*Einheit*) et la totalité (*Ganzheit*) de l'être de l'homme à partir des parties sous-la-main. Bien sûr, le corps, l'âme et l'esprit en tant que « parties » peuvent constituer une totalité, mais cette totalité ne peut acquérir aucune prétention d'originarité. L'originarité visée par Heidegger réclame que les parties soient *constitutives* de manière *apriorique* pour la totalité qu'elles déterminent.

⁴⁹ SuZ, §25, p. 117 [102].

⁵⁰ SuZ, §10, p. 48 [58].

Pour obtenir un concept adéquat de la totalité à la mesure du *Dasein*, une totalité originaire dont le caractère unitaire soit aussi originellement compris, Heidegger exige implicitement que cette idée de la totalité soit obtenue en conformité avec les exigences phénoménologiques de la théorie husserlienne du tout (*Ganze*) et de parties (*Teilen*), explicitée dans la 3^{ème} *Recherche Logique*⁵¹. Dans cette *Recherche*⁵², Husserl opère la distinction entre deux catégories des parties : *Stücke* – parties qui peuvent être considérées indépendantes et séparées du tout – et *Momente*, parties inséparables et essentiellement dépendantes du tout ; ces manières d’être parties forment en conséquence deux manières d’être-tout. Le tout constitué par des morceaux (*Stücke*) est un tout composé, obtenu par sommation ; le tout constitué par des *Momente* est un tout indécomposable, essentiellement unitaire. Il faut que la totalité unitaire de l’être du *Dasein* soit comprise comme une constitution *apriorique* ; elle ne peut pas être obtenue par une sommation, par un mettre-ensemble des parties (morceaux, fragments, *Stücke*) sous-la-main.

Cet « a priori » de l’interprétation du *Dasein* n’est point une détermination composite (*zusammengestückelte Bestimmtheit*), mais une structure originellement et constamment totale (*eine ursprünglich und ständig ganze Struktur*). Toutefois, elle procure des points de vue divers sur les moments qui la constituent (*konstituierenden Momente*). Tout en maintenant le regard constamment fixé sur la totalité à chaque fois première (*des je vorgängigen Ganzen dieses Struktur*), il faut discerner phénoménalement ces moments⁵³.

C’est pourquoi, chaque fois que Heidegger invoque le problème de la totalité du *Dasein*, il utilise le terme technique de *Moment*, par contraste

⁵¹ C’est l’argument qui constitue la thèse centrale de l’ouvrage d’Einar ØVERENGET, *Seeing The Self. Heidegger on Subjectivity*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1998, *Phaenomenologica* 149. Ce travail guide nos considérations sur cet aspect problématique. Dans *Être et temps*, Heidegger mentionne une seule fois la théorie husserlienne du tout et des parties, exactement là où le problème de la totalité du *Dasein* se pose d’une manière radicale, c’est-à-dire autour de la problématique de la mort. Cf. SuZ, §48, *Ausstand, Ende und Ganzheit*, p. 244 [181], n.1 : « La différence entre tout et somme, $\delta\lambda\omicron\nu$ et $\pi\acute{\alpha}\nu$, *totum* et *compositum* est bien connue depuis Platon et Aristote. Bien entendu, cela ne signifie point que la systématique de la modification catégoriale renfermée dans cette division soit du même coup connue et élevée au concept. Comme amorçage d’une analyse circonstanciée des structures en question, cf. E. Husserl, *Recherches Logiques...* ».

⁵² Edmund HUSSERL, *Recherches Logiques*, trad. fr. par Hubert Elie, Arion L. Kelkel, René Scherer, PUF, Paris, ³1993, tome 2, 2^{ème} partie, *Recherche III*, « De la théorie des tous et des parties », pp. 5-81.

⁵³ SuZ, p. 41 [53].

au *Stück*, pour déterminer quelle sorte de parties constitue la totalité du *Dasein*. L'opposition constante entre les *Stücke* et les *Momente*, qui apparaît plusieurs fois dans *Être et temps*, constitue un mécanisme conceptuel qui détermine la conception de la totalité essentiellement unitaire de l'être du *Dasein* en tant que souci⁵⁴.

Ces déterminations existentielles [l'existentialité, la facticité, l'être-échu], n'appartient pas comme de morceaux à une totalité (*als Stücke zu einem Kompositum*) à laquelle l'une d'entre eux pourrait parfois faire défaut, mais en elle règne une connexion originaire (*ein ursprünglicher Zusammenhang*) qui constitue la totalité cherchée du tout structurel (*die Ganzheit des Strukturganzen*)⁵⁵.

On peut saisir aisément que le corps ne peut pas revendiquer le sens technique de « moment », et ne peut absolument pas constituer une totalité originaire déterminante de l'homme. La totalité de l'homme comme corps, âme et esprit, n'est qu'une totalité composée et décomposable (et qu'est-ce que la mort, traditionnellement comprise, sinon un processus de décomposition ?), et ainsi l'unité qui lui est attribuée n'est pas une unité originaire, authentique, ontologiquement vraie. À cette manière substantialiste de concevoir l'être de l'homme, Heidegger oppose l'unité totale de l'être-au-monde, spécifiée comme souci, interprétée dans l'horizon de son essence temporelle originaire.

Le corps-substance, le corps-chose, matière étendue, est donc une proie facile pour la critique heideggérienne. La substantialité qui lui est attribuée ne peut déterminer qu'une totalité composite, le tout d'un *Kompositum*, en conséquence une unité dérivée. On peut toutefois se demander si cette « corporalité [propre] (*Leiblichkeit*), laquelle est toujours en même temps „fondée“ par la corporalité [en général] (*Körperlichkeit*) »⁵⁶ n'est pour Heidegger qu'une proie trop facile. Trop facile, parce que Heidegger ne discute que la manière substantialiste et métaphysique de concevoir le *Leib*, comme « fondé » sur le *Körper*, le corps objectivé, pure chose « extérieure et étendue ». Heidegger ne soulève pas la question d'une *Leiblichkeit* phénoménologique située « avant toute extériorité objectivée », avant toute manifestation empirique d'une chose plutôt physique, phénoménologiquement préalable à toute *Körperlichkeit*. Une telle corporalité originaire ne pourrait pas, par principe, être considérée un morceau (*Stück*) participant à une totalité composée. Il est au moins surprenant que Heidegger utilise

⁵⁴ Einar ØVERENGET, *Seeing The Self*, op. cit., pp. 19-27.

⁵⁵ SuZ, §41, p. 191 [147].

⁵⁶ SuZ, §12, p. 56 [63].

dans *Sein und Zeit* assez indistinctement les termes phénoménologiquement très élaborés de *Leib* et *Körper*, sans mettre en œuvre aucune différenciation technique ou conceptuelle. La critique du corps substantialiste et chosifié, la critique de la corporalité en tant que *Vorhandenheit*, ne peut pas se substituer à la nécessité d'une reconsidération interprétative de la corporalité phénoménologique. Donc, la destruction de la métaphysique de la *Vorhandenheit* ne suffit absolument pas pour l'écartement définitif du thème de la corporalité, sauf si la corporalité elle-même était réduite (peut-être abusivement) à la seule *Vorhandenheit*. Dans *Être et temps* la différence si radicale entre les deux manières d'explicitier l'essence de la corporalité humaine (métaphysique-substantialiste et phénoménologique), paraît être tacitement effacée, et donc la portée phénoménologique de la corporalité paraît volontairement ignorée. Est-ce que l'explication de cette omission volontaire consiste seulement dans le fait que l'analytique existentielle « n'aspire ni à une ontologie complète du *Dasein*, ni surtout à une anthropologie concrète »⁵⁷ ?

III. L'*In-sein*, l'espace et la corporalité

L'absence du problème de la corporalité dans *Sein und Zeit* a été reliée par plusieurs commentateurs à la question de la spatialité du *Dasein*⁵⁸, mais c'est notamment l'ouvrage de Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*⁵⁹, qui a ouvert thématiquement cette interrogation. Son travail se centre sur l'analyse de la connexion problématique de l'espace à la corporalité, en soulevant d'une manière aiguë et couramment critique plusieurs questions qui visent le cœur de la démarche heideggerienne d'*Être et temps*. La discussion de Didier Franck met finalement en jeu, comme thèse centrale de son travail, la réduction, opéré dans le §70 de *Sein und Zeit*, de la spatialité originaire à la temporalité. La fondation de l'espace existentiel dans l'horizon origi-

⁵⁷ SuZ, §41, p. 194 [149].

⁵⁸ Jean GREISCH, « Le phénomène de la chair : un „ratage” de *Sein und Zeit* », in G. FLORIVAL (éd.), *Dimensions de L'Exister*. Etudes d'anthropologie philosophique V, Louvain, Peeters, 1994, pp. 154-177; Caroline GROS-AZORIN, « Le phénomène du corps », *art. cit.*, pp. 470-472, Arnaud VILLANI, « Proximité et distance. Heidegger et le problème de l'espace », in Jean-Pierre COMETTI et Dominique JANICAUD (sous la dir. de), « *Etre et Temps* » de Martin Heidegger, *op. cit.*, pp. 167-186, notamment pp. 170-172.

⁵⁹ Didier FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, *op. cit.*

naire du temps extatique constitue, considère Franck, le plus important moyen par lequel Heidegger discrédite et déprécie la possibilité de concevoir phénoménologiquement la corporalité vivante. Ses considérations prennent comme point d'appui l'affirmation correctrice de Heidegger dans *Zeit und Sein* (1968) (« La tentative dans *Être et temps* de reconduire la spatialité du *Dasein* à la temporalité n'est pas tenable »), en essayant « à comprendre les motifs phénoménologiques pour lesquels la spatialité du *Dasein* est irréductible à son sens ontologique originaire : la temporalité »⁶⁰. En prolongeant ses recherches antérieures sur la phénoménologie husserlienne⁶¹, la thèse qui organise le travail de Didier Franck est que l'absence d'une phénoménologie de la chair et de l'incarnation menace le projet heideggérien en entier⁶².

L'optique de l'analyse heideggérienne de la spatialité existentielle est directement solidaire à ses considérations et exigences critiques concernant le danger de réifier l'être de l'homme, par l'orientation persistante sur des concepts ontologiques insuffisamment fondés⁶³. La chosification de l'être de l'homme et notamment de sa « corporéité » prolonge directement la conception cartésienne de la *res corporea*, qui

⁶⁰ Didier FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, op. cit., p. 14. Cf. *idem*, p. 30 : « ... l'incarnation ne doit-elle pas être une structure du *Dasein*, un existentiel et finalement un mode de la temporalisation ? Si tel n'est pas le cas, ne serait-ce pas alors dans une impossible mais nécessaire incarnation existentielle que doivent être recherchés les motifs pour lesquels la spatialité du *Dasein* est irréductible à sa temporalité ? »

⁶¹ Didier FRANCK, *Chair et corps*, Minuit, 1981.

⁶² Par rapport à notre thème, l'analyse très nuancée de Didier Franck reste toutefois problématique pour ce qui est de l'orientation interprétative de l'auteur : il semble que les considérations de Didier Franck ne visent pas à clarifier, d'une manière exégétique neutre, la portée complète de la corporalité dans l'ontologie fondamentale, ni les raisons pour lesquelles le corps ne peut intervenir dans l'analytique du *Dasein* que dans certains limites, lors qu'il affirme, d'une manière peut-être trop unilatérale – parce que l'espace ne constitue qu'un thème, bien décisif qu'il soit, où la corporalité joue son rôle – que le corps est seulement un thème raté de *Sein und Zeit*, sans expliciter entièrement le contexte qui exige son absence. Pour évaluer si la corporalité est ou non vraiment « ratée » dans l'ouvrage de Heidegger, il faut au moins clarifier non pas un seul, mais tous les aspects problématiques où cette absence intervient, en visant, par une contextualisation complète, l'explicitation de leur concordance et cohérence systématique.

⁶³ Sur la question de l'espace dans l'œuvre heideggérienne, cf. Françoise DASTUR, « Réflexions sur l'espace, la métaphore et l'extériorité autour de la topologie heideggérienne », in *Alter*, no. 4, 1996, pp. 161-178; Maria VILLELA-PETT, « Heidegger's conception of space », in Christopher MACANN (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments*, Routledge, London & New York, vol. I, pp. 117-140, spéc. pp. 119 et 126 ; Jean-Louis CHRÉTIEN, « De l'espace au lieu », in *Cahier de L'Herne – Les symboles du lieu. L'habitation de l'homme*, l'Herne, sous la direction de Constantin Tacou, 1983, pp. 117-138.

fait de l'*extensio* la détermination essentielle de l'espace⁶⁴. La corporalité ainsi métaphysiquement comprise est déterminée par cette conceptualité ontologique traditionnelle que l'analyse de *Sein und Zeit* vient déconstruire. La destruction du concept traditionnel de l'espace intervient donc comme un mouvement concordant avec la destruction de l'interprétation du corps comme *etwas vorhandenes* et de la totalité de l'être de l'homme comme un *Kompositum* de corps, âme et esprit.

La spatialité de l'étant déterminé comme l'être-au-monde doit être distinguée de la spatialité conçue d'une manière théorique et scientifique, comme distance mesurable en centimètres. C'est pourquoi Heidegger commence dans le §12 par distinguer entre l'*In-Sein* (être à..., existentiel propre au *Dasein*) et le *Sein in* (être dans..., en tant que catégorie appartenant aux choses, comme « rapport de deux étants étendus „dans“ l'espace du point de vue de leur lieu dans cet espace »⁶⁵). En introduisant le rapport entre l'espace et le corps, Heidegger accentue sur le fait que l'expression *In-Sein* « ne saurait évoquer l'être-sous-la-main d'une chose corporelle (corps humain) [*Körperdinges (Menschleib)*] „dans“ un étant sous-la-main »⁶⁶. Donc, dès le début de l'indication de la portée existentielle de la spatialité, on voit que la question de la corporalité comporte déjà quelque chose de problématique. Comment déterminer la spatialité du *Dasein* sans renvoyer à sa corporalité (le point zéro de l'orientation) et comment établir le rapport adéquat entre le corps et l'espace ? Pour le moment, Heidegger continue de préciser d'une manière négative et privative le rapport entre l'espace et le corps :

Il est donc exclu de préciser ontologiquement l'être-à... à l'aide d'une caractérisation ontique, en disant par exemple : l'être-à dans un monde est une propriété spirituelle (*geistige Eigenschaft*) et la « spatialité » de l'homme est une propriété de sa corporalité [propre] (*eine Beschaffenheit seiner Leiblichkeit*), laquelle est toujours en même temps « fondée » par la corporalité [en général] (*Körperlichkeit*). En effet, parler ainsi serait en revenir à un être-ensemble-sous-la-main (*Zusammen-vorhanden-sein*) d'une chose spirituelle (*Geistdinges*) ainsi constituée et d'une chose corporelle (*Körperding*), l'être de l'étant ainsi composé n'en demeurant que plus obscur⁶⁷.

Ces considérations négatives sur la relation entre le corps compris d'une manière métaphysique comme *vorhandenes* et l'espace interprété

⁶⁴ SuZ, §§19-21, « Dissociation de l'analyse de la mondanité par rapport à l'interprétation cartésienne du monde ».

⁶⁵ SuZ, §12, p. 54 [62].

⁶⁶ SuZ, §12, p. 54 [62].

⁶⁷ SuZ, §12, p. 56 [63].

dans la descendance conceptuelle cartésienne, galiléenne et newtonienne, préparent la possibilité de thématiser d'une manière ontologique la spatialité existentielle. Cependant, la caractérisation existentielle de la spatialité du *Dasein* ne peut faire complètement abstraction de l'être incarné de l'homme, mais elle discute le rapport du corps à l'espace d'une autre manière que l'optique de la *Vorhandenheit*, l'investigation de la spatialité existentielle étant directement dépendante de l'analyse antérieure de l'être-au-monde et convergente avec la critique de la conception de la corporalité comme sous-la-main. Ce qui est préfiguré dans les §§ 22-23 de *Sein und Zeit*, c'est la première indication (bien que non complètement développée) de l'importance existentielle de la corporalité humaine pour l'ontologie du *Dasein*. C'est pour la première fois que Heidegger ne se contente pas de critiquer et de détruire la conception traditionnelle de la corporalité, mais au contraire il indique, seulement en l'esquissant, la place du corps dans l'analytique existentielle. On peut saisir au sujet de l'espace existentiel la première acceptation (bien qu'assez évasive) de la corporalité – jusqu'ici éloignée, exclue et rejetée – dans la constitution de l'être du *Dasein* : la spatialisation (*Ver-räumlichung*) du *Dasein* dans sa *Leiblichkeit*⁶⁸.

L'espace existentiellement compris, comme spatialité de l'être-au-monde, est décrit premièrement par une approche de la spatialité de l'étant mondain, de l'outil et de l'ustensilité. Donc, la voie que Heidegger choisit est de situer l'analyse de la spatialité dans la descendance de l'interprétation de la mondanéité et de l'ustensilité. En plus, l'espace propre au *Dasein* est investigué à partir de l'espace du monde que ce *Dasein* lui-même habite et, premièrement, à partir de la spatialité des outils et du complexe d'ustensilité.

Le sens de la spatialité de l'ustensilité⁶⁹ est précisé en plusieurs étapes, par plusieurs structures conceptuelles : 1. L'outil est *zunächst Zuhandene*, premièrement à-portée-de-la-main et, ainsi, il est proche. Donc, la proximité (*Nähe*) est constitutive à la spatialité d'outil et elle n'est pas déterminée par une mesure cognitive, mais elle est spontanément établie par la circonspection (*Umsicht*), par le regard d'usage et d'utilisation, par une « mesure » non-cognitive, par un « calcul » non-théorique, mais « préoccupé ». 2. Le regard ambiant de la préoccupation fixe la proximité (*Nähe*) par rapport à la direction (*Richtung*) où l'outil est accessible ; cette direction n'est pas un pur emplacement neutre dans l'espace objectif. 3. Ainsi, l'outil est caractérisé comme *eine Platz haben*,

⁶⁸ SuZ, §23, p. 108 [96].

⁶⁹ SuZ, §22 : « Die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen ».

comme toujours placé en sa place déterminée. Alors, la place n'est pas le simple « où » (*das Wo*) du pur *Vorhandenen*. La place (*Platz*) est structurellement constituée par la direction (*Richtung*) et l'éloignement (*Entferntheit*) ; la proximité, dit Heidegger, n'est qu'un mode de l'éloignement. 4. Chaque « ici » et « là » (*hier und dort*) de l'outil sont accessibles à partir de sa *destination* ou *appartenance* (*Hingehörigkeit*) au complexe d'ustensilité ; cette appartenance a pour condition de possibilité le « vers où » (*Wohin*) de l'ustensilité. 5. Ce *Wohin* est terminologiquement déterminé comme *Gegend*, contrée (région ou zone). Une région doit être déjà découverte pour que les places puissent être accessibles pour la circonspection ; la place est orientée dans et vers une contrée ou région. 6. Cette orientation en contrée (*die gegende Orientierung*, orientation zonale ou régionale) de la multiplicité des places de l'à portée-de-la-main constitue l'ambiance (*das Umhafte*).

Ces six moments de la destruction du concept de l'espace homogène et de sa reconstruction phénoménologique-existential comme spatialité ustensiliaire – la proximité (*der Nähe*) et l'éloignement (*die Entfernung*) ; la direction (*die Richtung*) ; la place (*der Platz*) ; la destination ou l'appartenance (*die Hingehörigkeit*) ; le « vers où » (*das Wohin*) et la contrée ou la région (*die Gegend*) ; l'orientation en contrée ou l'orientation zonale ou régionale (*die gegende Orientierung*) et l'ambiance (*das Umhafte*) – ces six moments seront redoublés par une seconde analyse qui accomplira le dévoilement d'une structure plus originelle de la spatialité, une spatialité ontologiquement préalable à la spatialité d'ustensilité et qui la rend possible : la spatialité existentielle du *Dasein*⁷⁰.

Une compréhension adéquate de la spatialité du *Dasein* ne doit pas lui occulter son mode d'être. Le *Dasein* ne doit pas être compris comme un étant *vorhanden* – dans sa propre spatialité théorique-neutre, c'est à dire comme *ein Vorkommen an einem Stelle in « Welt-raum »* – ni comme un étant *zuhanden* – *an einem Platz*. Alors, si les moments essentiels de la spatialité ustensiliaire sont *die Richtung* (la direction) et *die Entferntheit* (l'éloignement), les moments constitutifs de l'espace existentiel du *Dasein* seront déterminés comme *Ausrichtung* (l'orientation ou le « caractère directionnel », qui « oriente la direction ») et *Ent-fernung* (l'é-loignement). *Ent-fernung* ne signifie ni la distance ou l'écart de ce qui est « loin », ni son « contraire » – l'éloignement comme proximité ou rapprochement de ce qui est « près ».

⁷⁰ SuZ, §23.

Mais, comme une constitution d'être du *Dasein* qui est préalable à tout(e) (manque de) distance factice, *Ent-ferntheit* signifie *ein Verschwindenmachen der Ferne, d.h. der Entferntheit von etwas, Näherung. Ent-fernung entdeckt Entferntheit*. L'éloignement (du *Dasein*) est un existentiel, pendant que l'éloignement (du *Zeug*) est une catégorie.

Dans cette modalité d'être éloignant, à la spatialité existentielle du *Dasein* appartient co-originaires l'orientation (*Ausrichtung*). Le rapport entre *Richtung* et *Ausrichtung* est analogue au rapport entre *Entferntheit* et *Ent-fernung*. Le caractère directionnel comme existentiel (c'est à dire, ontologiquement) est un mode d'être du *Dasein* qui, avant tout, rend possible la direction (factice, ontique) d'accessibilité des étants à-portée-de-la-main dans la préoccupation. Ce caractère directionnel originel rend possible également la genèse ontologique des directions « innées » de la « droite » et de la « gauche ». « Avant » toutes ces *Richtungen nach rechts und links* et « avant » ce *Richtung* de l'étant à-portée-de-la-main, il y a une *Ausrichtung* plus originaire qui les rend possibles. Cette orientation et cet éloignement qui constituent la spatialité existentielle du *Dasein* sont toujours guidées par la circonspection dans la préoccupation.

La corporalité du *Dasein* est introduite au § 23 par rapport à chacune de ces deux structures existentielles co-originaires de la spatialité du *Dasein*, l'*Ent-fernung* (l'éloignement) et l'*Ausrichtung* (l'orientation) : d'une manière encore négative en premier cas, par la destitution du sens de la proximité spatiale par rapport au corps propre ; et d'une manière plus favorable, en ce qui concerne le rapport entre l'orientation, les directions de la droite et de la gauche, et la spatialisation du *Dasein* dans sa corporalité.

Premièrement, Heidegger discute le sens de la proximité (*Nähe*) qui est propre au rapport du *Dasein* à son monde ambiant, en s'appuyant sur les explicitations antérieures des *Entferntheiten* des outils et de l'*Ent-fernung* du *Dasein*. Si le *Dasein* est caractérisé par « une tendance essentielle à la proximité » (*eine wesenhafte Tendenz auf Nähe*)⁷¹, on peut maintenir que cette proximité ne peut être déterminée que par rapport au corps qui, comme point zéro de l'espace, fixe les distances et les proximités. Le corps fonctionnerait donc comme point de repère pour établir des mesures et des distances spatiales, le cas limite étant le toucher corporel d'une chose. Quelque chose est proche « de moi », c'est-à-dire par rapport à mon accessibilité, à mon

⁷¹ SuZ, §23, p. 105 [94].

champ perceptif ou à ma sphère d'action. La proximité de ce qui est proche est déterminée toujours par rapport à mon corps agissant et doué de sens. C'est précisément cette manière d'interpréter l'espace à partir des distances et mesures que Heidegger conteste :

Ce qui est « prochain » (*Nächste*), ce n'est absolument pas ce qui est à la plus petite distance (*den kleinsten Abstand*) « de nous ». Le « prochain » consiste bien plutôt dans ce qui est éloigné de la portée d'une atteinte, d'une saisie, d'un regard (*Reich-, Greif- und Blickweite*)⁷².

L'espace du *Dasein* n'est pas déterminé premièrement par rapport à la perception et à son champ perceptif qui trouve son origine « dans » sa corporalité sentante. Le *Dasein* n'est pas spatial en vertu du fait qu'il « a » son corps compris comme sentant, comme muni avec des sens. Percevoir se fonde toujours sur l'être-au-monde⁷³ qui est originairement é-loignant. Heidegger utilise quelques exemples pour montrer que la portée spatiale de la vue et de l'ouïe est dépendante de la spatialité primordiale de l'être-au-monde : les lunettes sont plus éloignées « de nous » que le tableau vu, bien qu'elles *auf der Nase sitzt*⁷⁴ ; l'écouteur téléphonique, bien qu'il « touche » notre oreille, est plus éloigné que la voix que nous écoutons ; la rue, touchée à chaque pas pendant que nous marchons, est toutefois plus éloignée que l'ami que nous voyons à une distance de vingt pas.

[...] nous entendons et voyons de prime abord en dépassant ce qui, selon la distance, est le « plus proche » de nous. Si la vue (*Sehen*) et l'ouïe (*Hören*) portent au loin (*sind Fernsinne*), ce n'est pas sur la base de leur « portée » naturelle, mais parce que le *Dasein* en tant qu'é-loignant se tient en eux de manière prépondérante⁷⁵.

Est-ce que Heidegger privilégie la vue et l'ouïe par rapport au sens tactile, parce que la tactilité renvoie beaucoup plus directement à la corporalité propre de l'homme que les autres sens (la vue et l'ouïe paraissant soumises, en tant que des sens « plus » compréhensifs, à l'existential du *Verstehen*) ? Ou c'est parce que le sens tactile et le toucher contribuent à la genèse d'un concept erroné d'espace, à partir de l'idée de « contact » matériel ou physique ? Toutefois, dans le §12,

⁷² SuZ, §23, pp. 106-107 [95].

⁷³ Sur ce sujet, cf. Pavlos KONTOS, *D'une phénoménologie de la perception chez Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, 1996, *Phaenomenologica* 137.

⁷⁴ SuZ, §23, p. 107 [95].

⁷⁵ SuZ, §23, p. 107 [95].

quand il parle de « l'impossibilité » ontologique de la chaise de toucher le mur, Heidegger écrit :

Un étant ne peut toucher (*berühren*) un étant sous-la-main à l'intérieur du monde que s'il a nativement le mode d'être de l'être-à... (*In-Sein*) – que si, avec son *Da-sein*, lui est déjà découvert quelque chose comme un monde à partir duquel de l'étant puisse se manifester dans le contact (*Berührung*)...⁷⁶

Quelques années après *Sein und Zeit*, dans GA29/30, Heidegger prolonge ces considérations, utilisant même l'exemple du toucher le corps de l'autre homme :

La pierre se trouve par exemple sur le chemin. Nous disons : exerce une pression sur le sol. En cela, elle « touche » la terre. Mais ce que nous appelons là « toucher » (*berühren*) n'est nullement tâter (*Bestasten*). Ce n'est pas la relation qu'a un lézard avec une pierre lorsqu'au soleil il est allongé sur elle. Ce contact de la pierre et du sol n'est pas, *a fortiori*, le toucher dont nous faisons l'expérience lorsque notre main repose sur la tête d'un être humain. Le fait d'être posé sur... (*Aufliegen auf...*), le toucher (*das Berühren*), est fondamentalement différent dans tous ces trois cas⁷⁷.

Au *Dasein*, bien réfractaire qu'il soit à sa corporalité propre, on semble toutefois attribuer des parties corporelles, comme des yeux, des oreilles, le nez, les pieds, la tête, et notamment des mains⁷⁸. Mais la thèse heideggérienne est que, préalablement à toutes ces parties ou organes du corps humain, il y a des fonctions qui les fondent : c'est la capacité de voir qui précède le fait ontique d'être doté avec des yeux, c'est la capacité d'ouïr qui précède l'être doté avec des oreilles⁷⁹. Et ce

⁷⁶ SuZ, §12, p. 55 [62].

⁷⁷ GA 29/30, *op. cit.*, p. 290 (tr.fr. p. 293).

⁷⁸ Jacques DERRIDA, « *Geschlecht II. La main de Heidegger* », in *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 415-451 ; Jean-François COURTINE, « Donner / Prendre : la main », in *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, pp. 283-303.

⁷⁹ Dans son analyse phénoménologique de l'animalité (GA 29/30), Heidegger, en différenciant l'outil et l'organe, traite d'une manière similaire le rapport entre les organes, l'organisme et la fonction, indiquant une double appartenance : d'une part, l'appartenance d'un organe (l'œil) à une faculté (capacité ou aptitude) (*Fähigkeit* de voir), et d'autre part, l'appartenance de la multiplicité des capacités (de voir, de sentir, d'ouïr, etc.) au caractère – structurellement préalable – de l'être-apte ou l'être-capable (*Fähigsein*) de l'organisme. Cette double appartenance montre en quelle mesure l'assimilation implicite de l'organisme à une somme des organes ou à une machine très complexe et, d'autre part, l'assimilation de l'organe à un outil se fonde sur une incompréhension de l'essence de l'organisme. Plus tard, Heidegger accentuera plusieurs fois que « nous ne voyons parce que nous avons des yeux, mais nous avons des yeux parce que nous pouvons voir ».

sont seulement ces capacités qui peuvent acquérir une fonction existentielle pour l'ontologie du *Dasein*. Les capacités de voir et d'ouïr, comme manières de découvrir des significations mondaines, sont soumises à l'existential de la compréhension : la fondation ontologique du voir est *die Sicht des Daseins*⁸⁰ ; l'ouïr est, de sa part, reconduit au contexte existentiel de la *Rede*, étant discuté autour de la structure de l'entendre (*Hören*) qui fonde tout écouter (*Horchen*), d'où dérive le sens psychologique de l'ouïr⁸¹, qui trouve son suprême vérité ontologique par la discussion concernant ce qui donne à entendre la voix de la conscience (*Stimme des Gewissens*)⁸².

Le changement d'accent de la spatialité neutre à la spatialité existentielle originaire semble correspondre au changement du point d'intérêt de la proximité comprise comme contact premièrement tactile à la proximité *compréhensive* de la préoccupation. Le toucher ou le contact (*Berühren*) est soumis à la dimension existentielle du pouvoir-faire-encounter (*begegnen können*), comme manière d'être du *Dasein* dans la préoccupation, qui se fonde à son tour sur l'être-au-monde. Le toucher et ce qui est proprement dit touché dans le contact tactile perdent le privilège spatial habituel, en faveur de ce qui est proche pour le *Dasein* préoccupé (d'une manière qui relève de *Verstehen*) avec son monde. Cela se reflète dans le renversement de la conception spatiale courante pour laquelle tout « là » dépend d'un « ici », qui est garanti par le corps perceptif propre :

Son ici (*Hier*), le *Dasein* le comprend à partir du là-bas du monde ambiant (*umweltlichen Dort*) (...) Conformément à sa spatialité propre, le *Dasein* n'est de prime abord jamais ici, mais là-bas, et c'est depuis ce là-bas qu'il revient vers son ici, et cela derechef seulement dans la mesure où il explicite son être-pour... préoccupé à partir de ce qui est là-bas-à-portée-de-la-main⁸³.

⁸⁰ SuZ, §31, p. 146 [120] sq. Cf. John PROTEVI, « The "Sense" of "Sight": Heidegger and Merleau-Ponty on the Meaning of Bodily and Existential Sight », in *Research in Phenomenology*. 1998, 28, pp. 211-223.

⁸¹ SuZ, §34, p. 163 [130] : « C'est sur la base de ce pouvoir-entendre (*Hörenkönnens*) existentiellement primaire qu'est possible quelque chose comme l'écouter (*Horchen*), lequel est lui-même phénoménalement encore plus originaire que ce que l'on détermine en psychologie comme étant l'„ouïr“, à savoir la perception de sons. L'écouter (*Hören*) a lui aussi le mode d'être de l'entendre compréhensif (*verstehenden Hörens*) ». Sur ce sujet, cf. Jacques DERRIDA, *Heidegger's Ear*, in John SALLIS (éd.), *Reading Heidegger*, Indiana University Press, 1993, pp. 163-218.

⁸² SuZ, §54-60.

⁸³ SuZ, §23, pp. 107-108 [95].

La question phénoménologique concernant la manière dont les sens corporels configurent l'espace ne trouve, donc, aucun place dans l'analytique existentielle, et le corps est, par la diminution de l'importance de la tactilité, encore une fois marginalisé. Donc on ne trouve aucun rôle de l'expérience tactile du corps humain (en tant que touchant-touché⁸⁴), expérience qui retrouve seulement accidentellement l'exemple du toucher de l'autre homme, dans GA 29/30.

Il est exclu ainsi de déterminer l'espace propre au *Dasein* en prenant le fil directeur de la distance mesurable entre les parties de notre corps (*Leibteilen*, dit Heidegger) et les choses mondaines. Ce qui paraît plus proche, selon l'espace homogène et mathématique, est ontologiquement plus éloigné selon la spatialité existentielle.

Si donc le *Dasein* préoccupé amène quelque chose à sa proximité, cela ne signifie point qu'il le fixe à un emplacement spatial qui serait séparé par la distance minimum d'un point quelconque de son corps (*Körper*) [...] L'approchement n'est pas orienté vers la chose-Moi munie d'un corps (*körperhaftete Ichding*) [...] La spatialité du *Dasein* ne saurait donc pas non plus déterminé par l'indication d'un emplacement où une chose corporelle (*Körperding*) est sous-la-main⁸⁵.

Donc, par rapport à la structure existentielle de l'*Ent-fernung* et à la tendance essentielle du *Dasein* vers la proximité, les délimitations heideggériennes défavorisent les fonctions possibles du corps pour la spatialité. Le problème de la corporalité intervient encore une fois, par la deuxième structure existentielle qui détermine la spatialité du *Dasein* : l'orientation (*Ausrichtung*), qui est co-originale avec l'éloignement. Aussi bien que la structure de l'*Ent-fernung*, comme manière de l'être-spatial du *Dasein*, découvre ontologiquement l'*Entferntheit* de l'outil, en l'approchant et en le menant vers la proximité de l'usage, l'*Ausrichtung* constitue, de même, la condition de possibilité pour que les directions (*Richtungen*) de l'outil soient découvertes. La préoccupation du *Dasein* est orientée par ces directions de l'accessibilité de l'outil. Ainsi, la direction où l'outil est accessible (*[die] Richtung, in der das Zeug jederzeit zugänglich ist*⁸⁶) dépend ontologiquement de l'orientation (*Ausrichtung*) du *Dasein*. L'*Ausrichtung* constitue un existentiel appartenant exclusivement au *Dasein*, mais *Richtung* est une catégorie déterminant l'étant à-portée-de-la-main.

⁸⁴ Cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964.

⁸⁵ SuZ, §23, p. 107 [95].

⁸⁶ SuZ, §22, p. 102 [92].

Toutefois, l'analyse heideggérienne se complique à ce sujet, en indiquant une autre *Richtung* que celle de l'outil : les directions de la droite et de la gauche, qui renvoient naturellement à la main droite et à la main gauche, donc à la corporalité spatialisée. Les directions de la droite et de la gauche ne se confondent pas avec les directions où l'outil est accessible. Heidegger affirme avec fermeté la genèse ontologique des *Richtungen nach rechts und links* à partir de l'*Ausrichtung* originale, donc avec une accentuée appartenance au *Dasein* :

De cette orientation (*Ausrichtung*) naissent (*entspringen*) les directions (*Richtungen*) fixes de la droite et de la gauche⁸⁷.

Les directions de la droite et de la gauche sont ainsi dérivées par rapport à la structure fondamentale de l'orientation. Dans la logique du discours heideggérien, il semble qu'on déduit non pas l'espace à partir de la corporalité, mais que, à l'inverse, on déduit le corps humain à partir de la structure spatiale de l'être-au-monde. Dans cette logique, on peut maintenir que « la main droite » et « la main gauche », comme parties du corps humain, « naissent » (*entspringen*) elles-aussi de ces directions fixes de la droite et de la gauche qui, de leur part, « proviennent » ontologiquement de la constitution de l'orientation. Cette « déduction transcendantale » des structures ontologiques paraît assurer pour la première fois dans l'analytique existentielle un lieu ontologique pour la corporalité. Les niveaux ou les couches ontologiques de la constitution de l'être du *Dasein*, en dépit de leur co-originairement, sont disposés dans cette entéité de l'être du *Dasein* d'une manière hiérarchique et architectonique. Dans cette hiérarchie structurelle, le corps est soumis au régime de la spatialité existentielle, plus précisément à la structure de l'orientation qui fonde les directions fixes de la droite et de la gauche.

La spatialisation (*Verräumlichung*) du *Dasein* dans sa « corporéité » propre (*Leiblichkeit*) [...] est conjointement prédessinée selon ces directions (*ist mit nach diesen Richtungen ausgezeichnet*)⁸⁸.

Ce qui est toutefois problématique dans ce schéma hiérarchique d'explication est le fait que le syntagme qui détermine le rapport entre la spatialité de la corporalité et les directions de la droite et de la gauche, c'est-à-dire « est conjointement prédessinée selon... », ne nous offre pas une explication très claire de cette relation. Le verbe « *ist ausgezeichnet* » est bien plus indéterminé que le verbe « *entspringen* » par

⁸⁷ SuZ, §23, p.108 [96].

⁸⁸ SuZ, §23, p.108 [96]. Selon la traduction anglaise de John Macquarrie et Edward Robinson : « ...is likewise marked out in accordance with these directions ».

lequel Heidegger détermine la genèse ontologique des directions de la droite et de la gauche à partir de l'*Ausrichtung*. Est-ce que cette expression indique vraiment un rapport ontologiquement « déductif » entre la corporalité spatialisée et les directions de la droite et de la gauche ou, au contraire, ce que Heidegger veut signaler c'est seulement une correspondance formelle et sans portée ontologique entre le régime corporel de l'homme et la spatialité existentielle qui lui est propre ? Est-ce qu'on peut présupposer un rapport structurel ontologique entre la main droite (comme partie du corps spatialisé) et la direction de la droite, entre la main gauche et la direction de la gauche ? Si la réponse est affirmative, ne doit-on pas clarifier également la genèse des autres directions, tels que le haut et le bas⁸⁹ ? Heidegger manifeste plusieurs réserves face à ce problème, attestées par l'affirmation que la spatialisation du *Dasein* dans sa *Leiblichkeit* est un « phénomène qui implique une problématique que nous n'avons pas à traiter ici »⁹⁰. Même si on ne peut saisir clairement quelles sont les raisons pour lesquelles cette problématique n'intervient pas comme tâche de l'analytique existentielle, les indications suivantes peuvent continuer la présente enquête :

C'est pourquoi l'étant à-portée-de-la-main dont il est fait usage pour le corps (*für den Leib Gebrauchtes*) – par exemple le gant, qui doit accompagner les mouvements des mains (*die Bewegungen der Hände*), doit être orienté vers la droite et la gauche. Au contraire un outil manuel (*Handwerkzeug*), qui est tenu par la main et mû avec elle (*das in der Hand gehalten und mit ihr bewegt wird*), n'accompagne pas le mouvement spécifiquement « manuel » de la main (« *handliche* » *Bewegung der Hand*)⁹¹.

Par-delà la question concernant la constitution des outils configurés par le corps spatialisé – comme c'est le cas des gants « pour » la main droite et pour la main gauche –, ce passage peut indiquer une question encore plus obscure, mais directement liée au problème du corps : la dimension de la *motilité* du corps humain, celui qui est toujours mû-mouvant dans le monde. Est-ce que le *Dasein*, bien désincarné qu'il soit, est également immobile, sans mouvement ? Si on ne peut concevoir l'absence de la mobilité, n'est-il pas nécessaire d'interroger le rapport entre le corps et le mouvement de l'être-là humain incarné, vivant et agissant ? Le mouvement, qui est reconnu comme thème restant de

⁸⁹ Jean GREISCH, *Ontologie et temporalité*, op. cit. p. 153 ; « Le phénomène de la chair : un „ratage” de *Sein und Zeit* », art. cit., p. 163.

⁹⁰ SuZ, §23, p.108 [96].

⁹¹ SuZ, §23, p.108-109 [96].

l'analyse de l'animalité de 1929-1930⁹², ne pose toutefois aucun problème explicite dans le cadre de l'analytique existentielle, où l'absence thématique de la corporalité détermine l'absence de l'interrogation sur le mouvement vital du corps.

Conclusion

Si on veut préciser le rôle de la *corporalité* dans l'analytique de l'être du *Dasein*, on peut simplement indiquer le lieu où elle ne demeure pas tout simplement un résidu, toujours à écarter. Il s'agit de la spatialité existentielle de l'être-au-monde, déterminée par l'*Ausrichtung*, d'où naissent les directions de la droite et de la gauche, co-déterminées par la *Leiblichkeit*, spatialisée d'une manière qui reste encore obscure. Mais le problème de l'espace n'épuise pas toutes les apparitions du corps dans l'ontologie du *Dasein*. Dans la texture de la démarche heideggérienne on trouve multiples traces du corps, disséminées autour des thèmes assez disparates de l'analytique existentielle. Il nous a semblé plus incitant d'évaluer la signification de la présence minimale du corps en considérant aussi d'autres écartements et marginalisations. La recomposition de ces atomes dispersés, la collection détaillée des occurrences textuels et l'analyse de leur signifiante dans le contexte qui les soutient nous permet d'acquérir une visibilité plus claire sur ce problème. Et c'est par cela qu'on peut préciser les frontières infimes de la cartographie de cette problématique, dont l'unité ne se laisse pas très facilement déterminée. Les deux pôles de notre analyse de la corporalité – l'espace et la mort – semblent assez hétérogènes du point de vue thématique dans l'architecture d'*Être et temps*, empêchant une unification problématique édifiante. Bien que le problème de l'espace soit le thème où les vestiges de la corporalité peuvent être saisis d'une manière plus claire – la spatialité déterminant le germe de sa localisation ontologique –, nous ne pouvons pas ignorer que l'infiltration négative du corps autour de la question de la mort nous réserve un champ d'interrogation assez fertile. Il nous a semblé ainsi que la question du corps peut être repérée avec un surplus de compréhension autour de la question de la mort, de la vie et de quelques thèmes subséquents : la mort de l'autre, la problématique biologique et médicale de la mort, la maladie et la naissance etc. La connexion problématique entre la présence infime du corps dans la question de l'espace et la fonction négative

⁹² GA 29/30, *op. cit.*, p. 384 : *die Bewegtheitscharacter des Lebendigen*.

tive que le corps possède dans l'analyse de la mort ne peut être saisie qu'à partir d'une problématique plus générale et plus abstraite, celle de la totalité de l'être du *Dasein*. D'une part, la fonction explicative de la corporalité pour la compréhension de la mort est suspendue en vertu des exigences de la recherche de la totalité originaire du *Dasein*, déployée dans l'horizon de l'être pour la mort propre ; d'autre part, la revendication de la même totalité dirige la contestation de la conception du corps comme chose étendue (qui constitue la « totalité » traditionnelle en tant que somme de corps, âme et esprit), contestation qui soutient la recherche sur la spatialité du *Dasein*. La destruction du concept cartésien de l'espace homogène – qui libère le champ de l'interrogation sur la spatialité existentielle – constitue un mouvement concordant avec la destruction de l'interprétation du corps comme sous-la-main et avec la critique de la totalité de l'être de l'homme comme un *Kompositum* de corps, âme et esprit. Le corps, surpris entre l'espace et la mort, trouve dans la question de la totalité son principal ennemi, la source occulte de sa disqualification, la provenance de son exil, sinon même son contre-phénomène propre.